UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

en cotutelle avec

EUROPA-UNIVERSITÄT FLENSBURG

École doctorale 484 : Lettres, Langues, Linguistique & Arts (« 3LA »)

Thèse de doctorat en Littératures comparées

Eric DAMIBA

Les écritures francophones de l'imaginaire apocalyptique dans les œuvres d'Ahmadou Kourouma, d'Emmanuel Dongala, de Nazi Boni et de Norbert Zongo

Thèse dirigée par
Dominique Carlat
Sylvie Brodziak
Margot Brink

Thèse présentée et soutenue publiquement le17 décembre 2025 en vue de l'obtention du grade de docteur en littératures comparées

Jury

Examinateur : M. Markus Arnold, Professeur des universités, University of Cape Town
Rapporteur : M. Isaac Bazié, Professeur des universités, Université du Québec à Montréal
Membre du jury : Mme Margot Brink, Professeure des universités, Europa-Universität Flensburg
Membre du jury : Mme Sylvie Brodziak, Professeure émérite des universités, Cergy Paris Université
Membre du jury : M. Dominique Carlat, Professeur émérite des universités, Lyon 2
Rapporteure & Présidente du jury : Mme Mounira Chatti, Professeure des universités, Paris 8
Examinatrice : Mme Karen Struve, Professeure des universités, Universität Bremen

Les écritures francophones de l'imaginaire apocalyptique dans les œuvres d'Ahmadou Kourouma, d'Emmanuel Dongala, de Nazi Boni et de Norbert Zongo

Cette thèse aborde la représentation de la colonisation à travers les sens possibles qu'elle a pris, les récits qu'elle a pu engendrer, les peurs qu'elle a réactualisées et les fins qu'elle a signifiées pour ceux qui en furent les contemporains. Les quatre auteurs, Nazi Boni, Emmanuel Dongala, Ahmadou Kourouma et Norbert Zongo, mobilisent divers motifs pour construire un récit apocalyptique du siècle colonial. Entre son sens biblique de révélation et sa dimension profane de catastrophe, l'apocalypse, parce qu'elle joue avec la symbolique de l'ultime et du primal, de la veille et du lendemain, permet de s'affranchir du poids de l'histoire et d'en faire un objet de littérature. Si le récit apocalyptique permet de rétablir la colonisation dans sa dimension événementielle (guerre, défaite totale, chute de royaume), il ne la réduit pas pour autant à sa dimension spectaculaire. Il ne s'abîme pas non plus dans une catastrophe du sens. Il se veut plutôt heuristique, comme exploration des sens de la catastrophe nécessaires à la reconstruction du sujet africain. Par ailleurs, il ne saurait être réduit à un schéma binaire qui ferait se succéder chronologiquement une fin et un commencement, car il les fait tenir dans un même mouvement, dans un même battement. Notre hypothèse est que cet imaginaire de la fin, qui participe aussi d'une construction littéraire, est au service d'une quête d'intelligence et d'intelligibilité qui ne fait pas bon marché de la complexité. Cette quête a lieu dans un entre-deux crépusculaire et permet de relier, de réconcilier le passé et le futur dans le présent de la crise. En se présentant comme la fable de la fin qui n'a pas vraiment eu lieu, les différents textes du corpus offrent l'occasion d'une réflexion sur les mémoires coloniales et l'écriture de l'histoire.

Mots-clés : apocalypse, imaginaire, mémoire, histoire, littératures africaines, décolonisations

The Apocalyptic Imagination in Francophone Literature: Ahmadou Kourouma, Emmanuel Dongala, Nazi Boni, and Norbert Zongo

This thesis analyses the representation of colonization through the multiple meanings it acquired, the narratives it generated, the fears it reactivated, and the endings it signified for its contemporaries. Focusing on the works of Nazi Boni, Emmanuel Dongala, Ahmadou Kourouma, and Norbert Zongo, it argues that these authors mobilize apocalyptic motifs to construct a critical narrative of the colonial century. Oscillating between its biblical sense of revelation and its secular meaning of catastrophe, the apocalyptic mode, by engaging with the symbolism of endings and beginnings, of the eve and the aftermath, enables a reconfiguration of history as a literary object rather than a fixed burden. While this apocalyptic framework situates colonization within its event-based dimensions (war, total defeat, and the collapse of kingdoms) it does not reduce it to the spectacle of destruction, nor does it dissolve into a nihilistic loss of meaning. Instead, it functions heuristically, as an exploration of catastrophe as a conceptual resource for reconstructing the African subject. This narrative mode also resists binary models that would simply oppose an end to a beginning; rather, it sustains both within a single temporal and symbolic movement. The central hypothesis is that this imaginary of the end, itself a form of literary construction, serves a broader quest for meaning and intelligibility attentive to historical and cultural complexity. Situated in a liminal, crisis-ridden present, this inquiry mediates between past and future, offering a space for reflection on colonial memory and the literary inscription of history. By presenting colonization as an ending that never fully materialized, the texts examined open new perspectives on both the memory of colonization and the modes through which history is narrated.

Keywords: apocalypse; imagination; memory; history; African literatures; decolonization

REMERCIEMENTS

C’est la coutume de dire merci, idéalement en une page. Un mot, mille mots ne suffiraient pas à dire toute ma reconnaissance envers ma direction de thèse tricéphale.

Merci à Dominique Carlat d’avoir cru en moi, de m’avoir accompagné depuis le master, de m’avoir tant appris, et de m’avoir inspiré courage et résilience. Merci à Sylvie Brodziak pour son engagement sans failles, sa sollicitude, son exigence. Elle est arrivée à transmettre à un jeune chercheur exubérant et parfois emphatique sur les bords le goût de la concision et de la clarté. Merci à Margot Brink pour sa confiance, son ouverture d’esprit, son souci du détail et de la méthode. Elle m’a introduit dans le réseau universitaire du nord de l’Allemagne, m’a permis d’y enseigner, aidé à remplir les nombreuses formalités administratives. Grâce à ses conseils et à sa recommandation, j’ai pu bénéficier, pendant trois ans, d’une bourse du Land de Schleswig-Holstein sans laquelle la rédaction de cette thèse aurait pris des chemins plus tortueux.

Je remercie Sarah pour son affection et son soutien. Elle a été pendant ces années de thèse une confidente patiente, relectrice et témoin de tous ces moments de doute et d’euphorie. Mes pensées vont également à ma famille. À ma mère, à qui je dois tout. À mes frères et sœurs, Désiré, Claude, Émilienne, Benjamin qui ont veillé sur la famille quand ma thèse m’accaparait. Un grand merci également à mes amis, et précieux relecteurs : Rock Bayala, Laurent Damiba, Isidore Ilinga, Richard Kabré, Siméon Kiendrebeogo, Christian Yaro.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

Une littérature de positions ? 8
Présentation du corpus 13
Imaginaire apocalyptique : la possibilité d'un récit 25
Lecture apocalyptique, l'histoire et l'exigence du présent : approches, méthodes 29

PREMIÈRE PARTIE. IMAGINAIRES DE LA FIN. RÉCITS ET THÉORIES AU FIL DU TEMPS 36

Chapitre 1 : Apocalypse, décadence, fin des temps : Nuances et interférences 39

1. La décadence : ces temps qui ne sont plus 41
L'exemple romain 44
Ibn Khaldoun et les empires islamiques 47
Saadi et les empires de la boucle du Niger 53
2. Ces mondes qui vont finir : le présent comme temps de la fin 58
Max Weber et Günther Anders : la ruine inexorable de la civilisation prométhéenne ? 60
Grand essoufflement et déclinismes : les lendemains qui ne chantent pas 68
Usages de l'apocalypse dans des écritures de la catastrophe en contexte francophone 75
3. Au-delà de la Bible : les aventures du récit apocalyptique 79
Temps de la fin et fin des temps : nuances bibliques 80
Ambiances et imaginaires de la fin dans les littératures africaines 85

Chapitre II : imaginaires de la fin et ancrages littéraires 92
1. Les arrières-textes africains de la fin du monde 94
Contes et cosmogonie : le monde représenté 95
Sur la conception du temps : lieux communs ethnologiques 103

2. Les langages de l'apocalypse 109
Rêver sa fin : récit de veille de catastrophe 112
Entre signes et mots : prophétie et enjeux de la mise en parole de la fin 120
Rumeurs et échos : la traîne de la catastrophe 131
Conclusion : littérature et imaginaires endogènes de la fin 143

Chapitre 3 : Les échelles de l'apocalypse. Nommer ce qui tombe 146
1. Zongo et Boni : écrire la fin du Bwamu 148
Ces temps qui ne seront plus 149
Le pays tel qu'il se raconte. Écopoétique du disparu 155
2. Kourouma et les illusions perdues 160
La vieillesse d'un monde : l'effondrement des certitudes 160
Après la monarchie. Parodies de pouvoir, formes et fantômes 164
Le grand tata n'est pas éternel. Canons européens et poussière africaine 175
3. Dongala et la grande interruption 184
Les sentiers obstrués d'une certaine modernité 184

Une science empêchée, une histoire non advenue *195*
La table rase coloniale *201*
Conclusion : L'idée et le sens perdu des choses *207*

DEUXIÈME PARTIE. LIRE LE TEMPS D'APRÈS. CRÉATION, MÉTAMORPHOSE, RÉVÉLATION **210**

Chapitre 1 : Genèses coloniales : le récit du nouveau monde **213**
1. Les figures du nouvel ordre **214**
La catastrophe et le demiurge *215*
Entre création et métamorphose. Le cas de la chefferie *222*
Les anges du Commandant : le tirailleur et l'interprète *231*
2. Épistémicides : dévaluer, supprimer, remplacer **242**
Introduire de nouvelles idoles : gouverner par les plaisirs *242*
Logiques de l'épistémicide *251*

Chapitre 2 : Silence des dieux et herméneutique de l'histoire **262**
1. Écrire le trouble. Les instances du sens face aux cahots de l'histoire **264**
La sentence de l'histoire et le silence des dieux *264*
Revers des hommes et défaite des dieux. L'autre horizon de la chute *275*
Crimes et châtiments : Théories de l'impuissance *282*
2. La crise et l'éveil à la réalité critique **293**
Un monde désenchanté ? *294*
Après la catastrophe. La crise, la révélation, l'opportunité *303*
Syncrétisme et renaissance *309*
L'impératif critique *313*
Conclusion 324

TROISIÈME PARTIE : LA FABRIQUE DES RÉCITS. LE ROMAN FACE À LA MÉMOIRE ET À L'HISTOIRE **326**

Chapitre 1 : La catastrophe et l'appel à l'histoire **329**
1. Imaginaires de la fin et enjeux d'écriture. L'histoire africaine en roman **331**
Le contexte des écritures du passé. Perspective diachronique *331*
Le roman face à la montée de la question mémorielle *337*
Se mêler d'histoire sans faire de l'histoire ou comment brouiller les frontières *341*
2. Ni défense ni illustration. L'histoire à plusieurs voix **345**
Affirmations et surenchère *345*
L'histoire comme un « anti-chœur » *348*

Chapitre 2 : Le roman, l'histoire, la mémoire et la liberté **359**
1. Le choix de l'emphase. Batailles remportées et guerre perdue chez Zongo et Boni **360**
Au-delà du document : histoire et imagination *360*
Infâmes et anonymes : ceux qui ont fait trembler l'empire *362*
2. Mille nuances de résistance. Écrire une histoire intranquille de la colonisation **371**
Kourouma et la « résistance de palais » *371*
L'Afrique combattante. Zongo et l'histoire presqu'oubliée des maquis *374*

3. Récit et complexité **385**
Être à la fois « ceci » et « cela ». Esquisse d'une tératologie coloniale *386*
Héroïsme, horreur. La violence et la banalité coloniale *391*
Comment écrire en situation de domination ? *398*

CONCLUSION GÉNÉRALE **408**

BIBLIOGRAPHIE **414**

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans son manifeste paru en 2007, le romancier camerounais Patrice Nganang indexait la grandeur de la littérature africaine sur la capacité des écrivains à « accepter dans leurs phrases les tourbillons de l'histoire » et à « s'ouvrir à la carte tumultueuse des mille horreurs de [leur] continent[1] ». Cet appel à aligner la littérature sur le chaos du monde complète dans une certaine mesure la célèbre phrase de Roland Barthes : « Chaque écrivain qui naît ouvre en lui le procès de la littérature[2] ». Il la complète en instaurant une continuité entre la quête formelle — la nécessaire liberté de l'écrivain de bousculer, de toujours repousser plus loin le seuil, les frontières, les horizons de la littérature — et le devoir de prêter ses mots aux malheurs de son temps. Il étend le domaine du procès barthésien, centré sur la dimension langagière et potentiellement inoffensif sous un certain angle, et y introduit une quête éthique : rendre justice à la souffrance en la racontant. Cela comporte naturellement un risque. Dans le procès qu'il ouvre par son acte, l'écrivain n'est pas le maître des horloges. En effet, il est tour à tour instructeur et instruit, procureur et accusé. C'est particulièrement le cas pour l'auteur africain,

[1] P. NGANANG, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine: Pour une écriture préemptive*, Paris, Homnisphères, 2007, p. 287.
[2] R. BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953, p. 63.

écrivant « en pays dominé[3] » ou loin de ce pays, mais à son ombre, depuis son souvenir. Il pense jouer à un jeu qui n'en est pas un pour ses contemporains, notamment pour certains de ses lecteurs. C'est qu'avant son passage à l'acte d'écriture, il ne prend pas toujours l'exacte mesure du poids de la « mission », des devoirs, des attentes. L'espace dont il provient, même s'il ne l'habite plus physiquement, ne cesse de lui parler et il ne peut être sourd à ses blessures, à ses cris, à ses urgences. Il lui demande de faire rêver, mais pas trop, de faire dans l'imagination, mais de savoir en sortir, d'être un *fabulator*, mais surtout son *fabulator*, indigné et révolté, le scribe de ses malheurs. Des voix lui parlent des pionniers et de leur « imaginaire de combat[4] », lui rappellent la vertu des modèles canonisés qui ont fait de leur art une « arme culturelle[5] » et la faute des illustres « infâmes » qui n'en ont fait que de la littérature.

Cette imagerie d'une littérature combattante associée aux joutes libératoires, aux batailles de la décolonisation, est souvent pesante et ne laisse pas le choix aux auteurs : il faut être engagé. Il faut porter sa part de « fardeau[6] ». Il n'est pas question de sortir du sentier tracé par les figures tutélaires, telles que les Wole Soyinka, les Mongo Beti, les Labou Tansi, et toutes celles qui ont connu la prison ou la rigueur de l'exil.

Une littérature de postions ?

Cet impératif de l'engagement est administré par une instance diffuse, constituée par les lecteurs objectifs, les critiques, les masses imaginaires et le surmoi de l'écrivain. Il tient sa force aussi bien du caractère insaisissable de cette instance que des appels et des manifestes signés par des intellectuels à la renommée bien assise. L'exposé de cette situation ne vise pas à accréditer l'idée que tous les écrivains seraient écrasés par l'injonction militante, mais plutôt à souligner sa portée. Son poids est tel qu'il faut l'esprit et les ressources d'un Sony Labou Tansi pour s'en dégager, ou s'en distancier plus exactement. En effet, dans l'avertissement de son célèbre roman *La Vie et demie*, l'écrivain congolais met en scène une confrontation entre un auteur et ses lecteurs. Le premier, un peu provocateur et plein d'assurance, lance aux derniers,

[3] P. CHAMOISEAU, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.
[4] *Ibid.*, p. 295.
[5] L. A. KASENDE, « Littérature négro-africaine, idéologie et (sous-)développement », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 37, nº 147, EHESS, 1997, p. 537-553 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/4392800 ; consulté le 10 janvier 2025).
[6] Voir O. CAZENAVE et P.-P. CÉLÉRIER, *Contemporary Francophone African Writers and the Burden of Commitment*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011, p. 37.

stupéfaits : « À ceux qui cherchent un auteur engagé, je propose un homme engageant[7] ». D'un coup de participe, il renverse la perspective et oppose « l'engagé », parfois passif à force de s'enfermer dans une posture, et « l'engageant », actif parce que condamné à s'ouvrir au peuple pour l'emmener avec lui, dans son sillage. De manière schématique, loin de la posture militante, l'auteur engageant, ne se plie pas au devoir d'emprunter une voie déjà balisée, mais fait valoir sa liberté d'en ouvrir une autre et d'y engager les autres. Il embarque dans une aventure, esthétique ou politique, ceux qu'il aura convaincus. Se dégager de l'étreinte de l'engagement[8] comme l'a fait Sony Labou Tansi, n'est pas une façon de se désengager avec coquetterie, mais de retrouver sa liberté en instaurant un espace, une faille nécessaire entre le créateur et son public. Cette distance, cette surdité stratégique aux exigences des instances les plus actives de la morale populaire, qui n'est ni indifférence ni insensibilité, permet de s'éveiller à toutes les tragédies, et de « théâtraliser le sensible[9] ».

Au-delà du « fardeau » de l'engagement, il y a celui de l'authenticité et de la rupture avec les canons coloniaux mis en lumière par les approches postcoloniales. Le soupçon d'aliénation est si tenace que l'écrivain se voit presque toujours demander des comptes et des gages. Cela tient principalement à la singularité de sa situation. Colonisé d'hier, lettré dans un pays qui doit encore vaincre l'analphabétisme, romancier donc maître d'un art jugé occidental et suspect. Mohamadou Kane disait de la littérature africaine que son plus grand défi était de « devenir de la littérature africaine[10]», aussi bien au sens éditorial qu'esthétique. Son propos entre en résonnance avec les « vœux » du Congrès de Rome[11] de 1959 : susciter, sans en avoir fixé tous les termes, un art « authentiquement » africain, c'est-à-dire procédant d'une identité et voué à son illustration. Les qualificatifs ne manquent pas pour saisir l'essence de cet art que l'on veut faire advenir et varient d'un auteur à l'autre. Il devrait être original, enraciné, décolonisé, désimpérialisé, avec la force connotative dont ces mots peuvent être chargés, et s'adresser à un public africain global, remis de plusieurs décennies d'oppression et de minoration. L'ambition est immense et sa réalisation est soumise à l'interprétation de l'objet et à l'idée que les écrivains se font de leur « mission » après la formulation d'une telle

[7] S. L. TANSI, *La Vie et demie*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 9.
[8] G. I. TALL, *La problématique de l'engagement dans la littérature africaine*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2015.
[9] B. LEBDAÏ (éd.), *L' Afrique et ses littératures ou le trauma en narration*, Tizi Ouzou, Éditions Frantz Fanon, 2018, p. 52.
[10] M. KANE, « L'écrivain africain et son public », *Présence Africaine*, nº 58, 1966, p. 8-31 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/24351189 ; consulté le 15 janvier 2025).
[11] Il s'agit du deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs. Il s'est tenu du 26 mars au 1er avril 1959 autour du thème de l'unité de la culture négro-africaine. Le premier s'était tenu trois ans plus tôt à Paris

programmatique littéraire, celle d'un « retour aux sources de l'africanité[12] », d'une création à partir de soi. C'est du moins ce que laisse entendre l'écrivain ghanéen Michael Dei-Anang, compagnon de route de Kwame Nkrumah, qui voit dans le retour vers le passé, non une fuite dans « les bosquets inchangés dans la tradition », mais plutôt un élan vers une source :

> On trouve là, au cœur même de l'Afrique, les sources fraîches d'une nouvelle vie que la nature réserve au monde fatigué et surmené par le dégoût de l'uniformité pour le soulager de l'ennui et de la monotonie. Les écrivains africains peuvent être fiers de ce grand héritage, quelque chose qui est riche et frais et pour lequel le monde a attendu si longtemps. Les Africains qui désirent écrire des histoires romantiques et d'imagination ne peuvent pas avoir un trésor plus riche que nos histoires *Ananse*[13], pleines d'images vivantes, de pensées sages, des sentences qui dépeignent les mobiles et les buts dans les relations humaines[14].

Comment dire l'Afrique ? La question, qui s'est posée à la génération des auteurs dont les romans constituent notre corpus, n'a pas perdu de son actualité. Où commence l'insoumission poétique et jusqu'où va-t-elle ? De quoi les formes littéraires héritées des temps de la domination doivent-elles être expurgées et de quoi doivent-elles être comblées ? Le sort de Giambatista Viko, guette l'écrivain. Ce personnage du roman éponyme de Georges N'gal, dans un mouvement de décolonisation et de « désaliénation », a voulu sortir du mimétisme des formes narratives occidentales, se libérer du carcan de l'espace-temps, en recourant à un modèle basé sur l'oralité. Enfermé dans un essentialisme aussi naïf que dangereux, il croyait renouer ainsi avec un sens « africain » du discours et un temps « authentiquement africain », éternel, invalidant le découpage passé-présent-futur :

> Accoucher d'un roman ! C'est en effet tenir un discours occidental. C'est évoluer dans l'espace visuel. Faire évoluer un récit dans la dimension spatio-temporelle. Carcan qui limite étrangement la liberté de l'écrivain; les possibilités du discours. Le pouvoir du mot très amoindri perd de cette efficacité que lui connaît l'univers magique de l'oralité. [...] L'espace acoustique ou plus exactement audio-visuel. Celui du conteur ! Quelle richesse indéfinie ! Quelle liberté dans l'évolution du récit ! Aucune rigidité pareille à celle du roman ! Véritable cercle infernal, l'espace romanesque ! Je rêve d'un roman sur le modèle du conte. D'un roman où l'opposition entre diachronie et synchronie s'estompe : où coexistent des éléments d'âges différents. D'un univers cinétique : qui engendre un ordre et s'engendre de lui. Cette fécondation du roman par l'oralité que depuis deux ans je m'efforce de réaliser[15].

[12] M. KANE, « L'écrivain africain et son public », *op. cit.*
[13] Personnage de l'araignée, au cœur de plusieurs contes et mythes d'Afrique de l'Ouest (Ghana, Côte d'Ivoire) et des Caraïbes.
[14] M. DEI-ANANG, « La culture africaine comme base d'une manière d'écriture originale », *Présence Africaine*, n° 4-5, 1959, p. 5-10 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1959-4-5-page-5.htm).
[15] G. NGAL, *Giambatista Viko ou Le viol du discours africain*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 112-113.

À ce jeu de l'authenticité, il est vite débordé par plus « authentique » que lui et traduit devant un tribunal intégriste qui traite des questions de pureté. Il lui est reproché d'avoir subverti la forme ancestrale du conte oral en la transposant dans un roman. Incapable de se défendre, il est condamné à errer de couvent en couvent pour se « désaliéner ». L'échec de son retour aux sources dit la difficulté de se constituer une voix dans une perspective de libération et du risque à envisager la décolonisation comme une expurgation de la part de l'Autre en soi. Du chant élégiaque du royaume d'enfance senghorien, de la reconstitution des temps de jadis à l'expression d'une « couleur locale[16] » ou à l'effort de forger un récit banalisé sur le continent, l'exploration du passé s'est toujours accompagnée d'une quête de ton. Comment raconter des expériences africaines sans radicaliser l'altérité, sans tomber dans « l'auto-exotisme[17] » pour complaire à l'Autre, curieux, et au « soi », nostalgique ou aliéné ? Comment figurer le présent, les faillites des imaginations politiques, les cauchemars des populations, le désenchantement des indépendances, les échecs des aventures nationales, la violence post-coloniale, les lendemains qui tardent à chanter sans faire offense à l'esprit des luttes de libération et sans se faire le fossoyeur de l'espérance légitime des peuples et le porte-voix des afro-pessimistes ? En somme, comment se dire sans se piéger ? Comment se raconter en dépit et par-delà les écueils ? C'est l'essence de la littérature qui est ainsi interrogée. L'écriture doit-elle être autre chose que l'art d'accepter, d'assumer et d'habiter une ambiguïté ?

L'impératif postcolonial de rupture est particulièrement manifeste lorsque les auteurs s'emparent du passé. Leurs œuvres sont souvent jugées à leur contribution à l'effort de « décolonisation », à leur capacité à se détourner des sources compromises par l'esprit colonial et ses structures de domination : son historiographie et sa littérature au premier plan.

Sur ce point, il ne saurait être reproché à la littérature africaine de ce siècle et du dernier, ni de n'avoir accordé qu'un intérêt mineur à l'histoire récente du continent ni d'avoir déserté le terrain de la controverse intellectuelle[18]. Dans l'absolu, ce serait instruire contre elle un mauvais procès. C'est même plutôt l'inverse qui peut être relevé, dans un certain sens. L'histoire, celle de la colonisation en particulier, hante littéralement les œuvres de ses auteurs majeurs qu'ils soient anglophones, arabophones, lusophones ou francophones. Elle structure l'imaginaire et la création littéraire. Elle a pris la dimension d'un repère, d'un lieu à partir duquel on trace le

[16] S. L. TANSI, *La Vie et demie*, *op. cit.*, p. 10. Il cible, parmi la masse de ses admirateurs, certains lecteurs souvent, occidentaux, les « amateurs de la couleur locale », en quête d'exotisme.
[17] N. SCHON, *L'Auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Paris, Karthala, 2003, p. 17. L'auto-exotisme reposerait sur un rapport ambigu à soi qui trouve son origine dans la longue histoire de l'oppression qui aurait conduit les colonisés à intérioriser le regard de l'Autre et à se voir souvent à travers lui.
[18] L. B. LAWSON-HELLU, *Roman africain et idéologie. Tchicaya U Tam'Si et la réécriture de l'histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 3.

passé, dessine le présent et imagine le futur, d'une géométrie abstraite dans laquelle on situe un nombre d'événements signifiants.

Il n'est pas excessif de parler de « surconscience[19] » historique, entendue ici non dans le sens que donne Lise Gauvin à ce terme, mais plutôt au sens de conscience aiguë de l'histoire. Les œuvres sont travaillées par une contemporanéité[20] absolue, c'est-à-dire un souci de leur temps. Elle n'implique pas une temporalité exclusivement présentiste, mais prend en charge la complexité, les points de pénétration, les incidences du passé sur le présent. En d'autres termes, un présent, qui n'est pas seulement l'immédiat ou l'en-cours, et un passé encore en activité, dont l'antériorité n'interdit aucunement l'actualité. Cette contemporanéité n'exclut pas la discontinuité et le déphasage.

Naturellement, cela n'a pas échappé à la critique littéraire qui a investi massivement le champ et interrogé les rapports de cette littérature-là à cette histoire-là, les sens qu'elle s'efforce d'en tirer, les moyens et les stratégies qu'elle met en place pour la représenter. Les auteurs, Nazi Boni, Ahmadou Kourouma, Norbert Zongo ou Emmanuel Dongala, lorsqu'ils s'emparent de cette histoire, s'engagent dans une aventure intellectuelle particulière. Tout ce qu'ils en disent n'est pas que de la littérature. L'enjeu est tout autre soudain. Des considérations idéologiques, identitaires et mémorielles entrent en ligne de compte. L'appréciation de leurs œuvres se fait aussi bien en termes de goût qu'en termes de fidélité ou de trahison, de vérité ou de fabulation. C'est souvent sous ce dernier angle que les réputations se font, les mérites se définissent. L'histoire littéraire africaine d'expression française, à ce propos, n'a pas manqué de sulfureux et de scandaleux. Yambo Ouologuem[21] en est sans doute le plus célèbre.

Les écrivains dont les romans constituent notre corpus ne proposent pas une écriture de l'histoire suivant une rigueur disciplinaire. Ils ne prétendent pas reconduire la querelle des falsifications ouverte par les premiers historiens africains formés à la Sorbonne[22]. Ils se situent plutôt du côté de la représentation. Comment les Africains se représentent-ils l'histoire de la

[19] L. GAUVIN, *Des littératures de l'intranquillité*, Paris, Karthala, 2023, p. 42. La notion de « surconscience linguistique » appliquée aux auteurs francophones renvoie à une « conscience de la langue comme territoire imaginaire à la fois ouvert et contraint », opposant la norme à l'étrange, un « dedans » à un « dehors ». Dans ce contexte de passif colonial et de domination culturelle, l'écriture devient un « acte de langage ».

[20] Sur la contemporanéité, voir en particulier J. COLETTE, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014, pp. 121-126. La notion de contemporanéité, en rapprochant le présent et le passé, n'implique ni l'uniformité ni la répétition sans fin.

[21] J.-P. ORBAN, « Livre culte, livre maudit. Histoire du Devoir de violence de Yambo Ouologuem », *Continents manuscrits*, Hors-série, 28 mai 2018 (en ligne : https://journals.openedition.org/coma/1189?lang=en ; consulté le 17 janvier 2025).

[22] Joseph Ki-Zerbo et Cheikh Anta Diop en sont les exemples les plus emblématiques. Dès les années 50 et 60, ils remettent en cause l'historiographie coloniale et son écriture eurocentrée de l'histoire du monde en général et de l'Afrique en particulier.

colonisation ? Comment la racontent-ils ou comment la taisent-ils ? Fondamentalement, ils proposent de la redire, de l'imaginer en ouvrant un horizon d'images, de métaphores, de récits, de masques. Cet imaginaire que nous qualifions d'apocalyptique, au service d'une lecture de l'histoire, permet de saisir ce que la séquence coloniale a pu représenter pour les contemporains, ce qu'elle leur a révélé ou voilé sur leur temps et ce qu'il en reste d'intelligible ou d'énigmatique pour les extrêmes contemporains de la réception de ces romans. L'imaginaire de l'apocalypse sur lequel nous reviendrons dans cette introduction nourrit des récits de la colonisation comme une expérience de la fin ou plutôt des seuils. La connotation crépusculaire ne doit pas faire perdre de vue la dimension d'ouverture sans laquelle cet imaginaire n'aurait pas toute sa force et son sens. L'expérience de la chute coloniale inaugure un temps de la crise porteuse de questions, d'interprétations, donc de sens.

Présentation du corpus

Commençons par Norbert Zongo et Nazi Boni. Honneur aux moins connus. Cette donnée, d'ailleurs, n'est valable que dans le domaine littéraire francophone et ses lieux de consécration et devrait être par conséquent relativisée. Car, en réalité, dans les mémoires populaires, à l'échelle continentale du moins, Norbert Zongo est une figure d'un poids incomparable à celui de Boni, Dongala ou encore Kourouma, ces derniers étant essentiellement connus et reconnus pour leurs créations littéraires diverses. De tous ces auteurs dont les romans composent notre corpus, il est sans doute, et de loin, celui dont on étudie moins l'œuvre. Sa notoriété régionale, il la doit plus à son « martyr[23] » qu'à ses deux romans publiés de son vivant. Il la doit aussi à son engagement[24] dans le champ intellectuel ouest-africain. Avant sa disparition, survenue en 1998 dans des circonstances tragiques, il avait fait de son journal, *L'Indépendant*[25], un haut lieu du débat d'idées et de l'opposition civile au régime en place à Ouagadougou. C'est de lui et dans une plus grande mesure du président Thomas Sankara,

[23] S. BAILLY et D. BEAUFORT, *Média Résistance. Un écho pour les voix discordantes*, Paris, Karthala, 2000, p. 23. Il est retrouvé mort dans son véhicule incendié et criblé de balle à quelques kilomètres de la capitale alors qu'il enquêtait sur la disparition de Désiré Ouédraogo, le chauffeur de François Compaoré, frère du président. Il avait pointé du doigt la responsabilité de la garde présidentielle.

[24] Voir à ce propos C. CHAUDET, *Écritures de l'engagement par temps de mondialisation*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

[25] Quotidien qu'il a fondé en 1993 et dont il a été jusqu'à sa mort le rédacteur en chef et le directeur de publication. *L'Indépendant* lui a survécu et occupe aujourd'hui une place de choix dans le paysage médiatique du Burkina Faso.

assassiné en 1987, que se sont réclamé les grandes figures de l'insurrection populaire[26] qui renversera Blaise Compaoré une dizaine d'années plus tard. Il est devenu donc, par la force des choses, l'icône du journalisme libre et le symbole des aspirations démocratiques nées dans les années 90 en Afrique avec la fin de la guerre froide. Sa vie et sa mort, faisant l'objet de diverses narrations, inspirent la création artistique contemporaine burkinabè au point qu'Aurore Desgranges parle de « matière Zongo[27] » dans le domaine des écritures dramatiques. La chanson écrite par Alpha Blondy[28] en son hommage a traversé les frontières. L'institution du Prix africain du journalisme d'investigation Norbert Zongo et les enquêtes retentissantes de Reporters sans frontières ont contribué à le faire entrer dans la postérité presqu'exclusivement comme journaliste. Pourtant, Zongo a voulu dépasser sa condition de journaliste, de voix des sans voix, de militant pris dans la tourmente du présent immédiat. En se mettant au roman, il a voulu devenir un « intellectuel total[29] », maniant aussi bien le réel que l'imaginaire.

Cette renommée post-mortem a eu un effet ambivalent sur le sort de sa création littéraire. Dans un sens, elle mis la lumière sur son œuvre fictionnelle et l'a sans nul doute sauvée de l'anonymat dont souffrent certains produits d'imagination du pays. Ayant fait l'objet d'une seule édition chacun et épuisés depuis un certain temps, ses deux romans figurent parmi les œuvres littéraires les plus populaires au Burkina Faso, figurant notamment au programme des collèges et lycées. Dans un autre sens, on peut considérer que le regard sur sa production romanesque a été la victime indirecte de sa notoriété. En effet, le milieu universitaire et la critique littéraire l'ont pendant longtemps considérée comme le fruit de l'activité secondaire d'un journaliste d'exception et par conséquent ne lui ont accordé qu'un intérêt restreint.

L'œuvre, seulement deux romans en tout, n'est certes pas abondante, mais elle permet à Zongo de compter parmi les auteurs majeurs de l'histoire littéraire de son pays[30]. Le premier, *Le parachutage*[31], écrit dans la veine du « roman du dictateur[32] », voie ouverte dans le domaine

[26] Sur cet événement et ses conséquences sur la situation politique du pays, voir le travail de A. S. OULON, *Insurrection populaire d'octobre 2014 au Burkina Faso. Les trahisons*, Ouagadougou, Presses universitaires de Ouagadougou, 2018.

[27] A. DESGRANGES, « La « matière Zongo » et ses prolongements dans les écritures dramatiques contemporaines à Ouagadougou », *Continents manuscrits*, n° 13, 15 novembre 2019 (en ligne : https://journals.openedition.org/coma/4866#tocto2n1 ; consulté le 24 janvier 2025).

[28] Alpha Blondy, *Journalistes en danger*, Album « Élohim », 2000. La chanson devenue l'hymne de la liberté d'expression en Afrique de l'Ouest francophone reprend les airs de la chanson populaire « Au clair de la lune ».

[29] BIANCHINI Pascal, « Norbert Zongo ou le journaliste comme « intellectuel total », dans A. GUEYE, A. KOUVOUAMA et A.-C. WAGNER (éd.), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Paris, Karthala, 2007, pp. 137-160.

[30] S. SANOU, *La littérature burkinabè : l'histoire, les hommes, les œuvres*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2000.

[31] N. ZONGO, *Le parachutage*, Ouagadougou, L'Harmattan, 1988.

[32] C. BROCHARD, *Écrire le pouvoir. Les Romans du dictateur à la première personne*, Paris, Honoré Champion, 2015.

africain francophone par des auteurs plus connus et reconnus comme Henri Lopes[33] ou encore Sony Labou Tansi[34], porte sur une dictature africaine post-coloniale. Sa publication lui vaut des ennuis avec les autorités togolaises qui y ont cru reconnaître dans ce portrait la figure du président Eyadema. Il est contraint de quitter ce pays dans lequel il poursuivait sa formation de journaliste. Le récit connaîtra malgré tout un succès et compte encore aujourd'hui parmi les plus reproduits, le plus souvent illégalement, et les plus vendus par les emblématiques « librairies par terre » de la capitale Ouagadougou. C'est pourtant son dernier roman, *Rougbêinga*[35], qui nous intéresse dans ce travail. Troisième au GPNAL (Grand Prix National des Arts et des Lettres) de 1988[36], il est publié en 1990, soit deux ans après son premier ouvrage de fiction et huit ans avant son assassinat. Cette œuvre, en ce qu'elle propose une narration épique et contre-épique de la colonisation, peut être rapprochée de *Crépuscule des temps anciens*[37] de Nazi Boni.

Au-delà des thématiques, les deux hommes sont liés par la biographie. Nés dans le territoire jadis connu sous le nom de Haute-Volta et rattaché à l'AOF (Afrique Occidentale Française), ils ont en partage cette mémoire coloniale. Boni est plus vieux cependant. Né en 1912 et mort en 1969, il a vécu plus vieux aussi (57 ans contre 49 pour Zongo). Grâce à des résultats scolaires excellents, parmi les meilleurs de la fédération, il entre en 1928 dans la célèbre École Normale William-Ponty[38] et en sort en 1931 comme instituteur. Comme la plupart des colonisés instruits de sa génération, il s'intéresse à la politique. Dans le cadre des réformes visant à associer les « indigènes » à la gestion des territoires[39], il occupe plusieurs postes de responsabilité. Grande figure de l'Union Voltaïque[40], l'un des premiers partis politiques de la région, il représente le territoire de 1948 à 1958 à l'Assemblée nationale

[33] H. LOPES, *Le Pleurer-Rire*, Paris, Présence Africaine, 1982.
[34] S. L. TANSI, *L'État honteux*, Paris, Seuil, 1981.
[35] N. ZONGO, *Rougbêinga*, Ouagadougou, Harmattan Burkina, 1990.
[36] S. SANOU, *La littérature burkinabè : l'histoire, les hommes, les œuvres*, *op. cit.*, p. 47. Concours national créé en 1983 sous la révolution sankariste et décerné lors de la SNC (Semaine Nationale de la Culture), manifestation biennale qui se tient dans la ville de Bobo-Dioulasso. Il compte cinq catégories dont le roman.
[37] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Editions Présence Africaine, 2000.
[38] J.-H. JEZEQUEL, *Les mangeurs de craies. Socio-histoire d'une catégorie lettrée à l'époque coloniale : les instituteurs diplômés de l'école normale William-Ponty*, Paris, EHESS, 2002. Créée en 1903 à Saint-Louis et transférée en 1913 sur l'île de Gorée, elle a formé un très grand nombre d'enseignants, de médecins, de cadres. Plusieurs présidents et figures de la décolonisation sont issus de ses bancs : Houphouët-Boigny de la Côte-d'Ivoire, Hamani Diori du Niger, Modibo Keita du Mali, Mamadou Dia du Sénégal, Hubert Maga du Bénin et bien d'autres.
[39] Voir dans le cas du Burkina Faso, G. MASSA et Y. G. MADIEGA, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 2000. En 1946, avec la création de l'Union française, organisation politique qui regroupe la France et son empire colonial, l'indigénat est aboli et tous les habitants des territoires ultramarins ont théoriquement le statut de citoyen.
[40] L'Union Voltaïque est créée en 1945 pour défendre les intérêts des habitants du territoire de la Haute-Volta. La colonie avait été supprimée et partagée en 1932 entre le Soudan français (actuel Mali), le Niger et la Côte d'Ivoire. Aux côtés d'autres ressortissants affectés par la partition de leur « patrie », ils obtiennent en 1947 la reconstitution du territoire dans ses frontières actuelles.

française. Au moment des indépendances, il défend une ligne ouvertement panafricaniste, exhortant les jeunes États à sortir de la logique des frontières coloniales et à constituer un grand ensemble continental à même de faire face aux velléités impériales des anciennes puissances coloniales et de peser sur la scène internationale. Cela impliquait de la part des gouvernements nouvellement installés de renoncer à leur souveraineté au profit d'une organisation fédérale. En délicatesse avec le président Maurice Yaméogo, en raison de désaccords idéologiques de fond et personnels, il est contraint à l'exil en 1960. Il est accueilli par son ami Senghor à Dakar où il reste jusqu'à la chute de Yaméogo en 1966. Il sera réhabilité et célébré des années plus tard tout comme Norbert Zongo[41]. C'est sans doute pendant son exil sénégalais qu'il entreprend l'écriture de son essai, *Histoire synthétique de l'Afrique résistante*[42], publié à titre posthume, et de son unique roman, *Crépuscule des temps anciens*, paru en 1962, faisant de lui l'un des tous premiers romanciers de langue française de son pays.

Tout comme *Rougbêinga* de Norbert Zongo, cette œuvre revient sur les insurrections locales contre les forces françaises et représente ainsi une échappée de l'immédiat militant et journalistique. Au-delà de l'intérêt manifeste pour le passé, les deux romans abordent la colonisation comme une grande interruption. Elle interrompt une temporalité pour en ouvrir une autre. S'inscrivant sur un plan métaphorique, elle est figurée comme un crépuscule irrésistible contre lequel se sont dressés des « héros ». Le récit des résistances africaines qu'ils déploient participent d'un grand mouvement de « reprise » de soi par la mise en fiction de l'histoire. Le siècle colonial est restitué dans son versant africain : il n'est plus seulement la fable d'une déferlante européenne, mais aussi et surtout l'épopée d'un sursaut africain. Au regard de leur passif militant et de leur posture engagée, ce retour au passé peut être également envisagé comme un recours : pour figurer et éclairer le présent. En mettant en scène la lutte des peuples contre les forces coloniales, ils établissent à la fois un parallèle et une continuité avec l'oppression post-coloniale et font appel à leur capital insurrectionnel.

Le rapprochement que nous opérons entre ces deux romans est justifié par les enjeux narratifs (le contenu) et les intentions des auteurs : investir le champ de la mémoire et participer à « l'élaboration de l'histoire[43] ». Dans les deux cas, les récits prennent en charge le même

[41] En 2017, l'Université Publique de Bobo-Dioulasso est renommée Université Nazi Boni et l'Université de Koudougou est rebaptisée Université Norbert Zongo par un décret pris en conseil de ministre.
[42] N. BONI, *Histoire synthétique de l'Afrique résistante. Les réactions des peuples africains face aux influences extérieures*, Paris, Présence Africaine, 1971.
[43] E. TRAVERSO, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2012, p. 252. Dans son approche, l'opposition parfois caricaturale entre « mémoire » et « histoire » est dénoncée comme inopérante. Les deux catégories sont envisagées, dans une visée non hiérarchique, comme des modalités d'élaboration du récit de ce qui a eu lieu.

espace politique et les événements rapportés, à quelques détails près, se recoupent. *Crépuscule des temps anciens* et *Rougbêinga* sont traversés par une double tension : dire une expérience africaine globale à partir d'un exemple très local sans s'égarer dans un « particularisme essentialisant[44] ». La résistance dont ils se font l'écho s'inscrit dans un étoilement de situation : l'insurrection est circonscrite dans un premier temps à la sphère du peuple bwamu avant de s'étendre ensuite à l'ouest et d'embraser enfin la totalité du territoire, surtout dans le cas de *Rougbêinga*. C'est donc un spectre qui va en s'élargissant : le référent régional rencontre le référent national et continental.

Ahmadou Kourouma et Emmanuel Dongala ne sont plus à présenter. Ils ont connu chacun une certaine consécration et une meilleure fortune littéraire dans le domaine francophone. Les deux ont reçu le Grand prix littéraire d'Afrique noire, respectivement en 1988, pour Dongala, et en 1990, pour Kourouma. Leurs œuvres sont traduites en des dizaines de langues, un peu partout dans le monde. Ce qui n'est pas le cas de Boni ni de Zongo. Ce contraste dans le destin éditorial de leurs romans, cependant, n'interdit pas un rapprochement entre ces auteurs.

Kourouma est surtout connu pour son entrée fracassante dans le champ littéraire[45]. Son premier roman, *Les Soleils des indépendances*[46], ne s'inscrit pas totalement dans la veine esthétique ouverte par les pionniers de la Négritude et doit, dans une certaine mesure, sa fortune à la rupture qu'il a instaurée à travers un usage très personnel du français. Cela ne constitue en rien un hapax ; c'est plutôt un phénomène courant que Bourdieu a saisi sous le concept d'écart. En effet, un auteur sans capital, comme devait l'être Kourouma au moment de commettre son roman, a souvent intérêt à se distinguer fortement de ses devanciers pour être reconnu :

> Il est vrai que l'initiative du changement revient presque par définition aux nouveaux entrants, c'est-à-dire au plus jeunes, qui sont aussi les plus démunis de capital spécifique, et qui, dans un univers où exister c'est différer, c'est à dire occuper une position distincte et distinctive, n'existent que pour autant que, sans avoir besoin de le vouloir, ils parviennent à affirmer leur identité, c'est-à-dire leur différence, à la faire connaître et reconnaître (« se faire un nom »), en imposant des modes de pensée et d'expression nouveaux, en rupture avec les modes de pensée en vigueur[47].

[44] Sur cette thématique, voir en particulier les propositions du philosophe, essayiste et polémiste camerounais M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions CLE, 1971, pp. 20-32.
[45] Pour un regard sur la notion de « champ » dans le domaine francophone et ses lieux de consécration, voir D. N'GORAN, *Le champ littéraire africain. Essai pour une théorie*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 39.
[46] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Paris, Points, 1995 [1968].
[47] P. BOURDIEU, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 333.

Au-delà de la problématique stylistique, *Les Soleils des indépendances*, sont la transposition de ce qui dans la langue de Kourouma porte le nom de « bâtardise ». Par ce terme familier, à mi-chemin entre l'anthropologie et la zoologie, il entend caractériser le réel, l'état d'une très grande partie de l'Afrique au soir de la colonisation. Dans un autre langage, la « bâtardise » chez Kourouma correspond à un cauchemar éveillé, à la déchéance de Fama, prince dégradé en parasite social, à la corruption, à la décomposition des sociétés qui ont subi près d'un siècle de colonialisme. Elle est la conséquence de l'irruption d'un élément étranger dans le corps africain et débouche sur ce que Paul Dirkx appelle une antinomie :

> Un problème de conflit entre nomos par définition incompatibles, absolument exclusifs. Dans chaque secteur de la société africaine, le nomos local se voit en permanence contrecarré par un nomos étranger, non seulement au sens où celui-ci est venu d'Europe, mais en tant qu'il agit comme un corps étranger, autre, hétéronome[48].

C'est *Monnè, outrages et défis*[49], son deuxième roman, paru vingt-deux ans plus tard, qui nous intéresse particulièrement dans cette étude. Même s'il raconte une autre histoire, il peut être envisagé, toutes choses égales par ailleurs, comme une sorte d'antépisode des *Soleils des indépendances*. Son action se déroule dans un espace mandingue, immense mais plus ou moins délimité avec une toponymie réaliste, contrairement aux *Soleils des indépendances*, écrit dans un contexte de censure[50] et dont Kourouma avait débarrassé le récit des allusions trop évidentes à des situations réelles[51] et inscrit l'action dans un pays imaginaire au nom fantaisiste (seulement en apparence) de République de la Côte des Ébènes. *Monnè, outrage et défis* complète d'une certaine façon *Les Soleils des indépendances*. Par son exploration plus poussée du monde mandingue précolonial, il donne un ancrage réel et éclaire davantage l'univers de références du personnage emblématique du prince déchu, Fama. Par son spectre temporel plus large — s'ouvrant sur la rencontre entre les armées de Soba et les colonnes françaises et débordant sur la séquence de la décolonisation — il prend en charge le moment primal de la relation coloniale là où *Les Soleils des indépendances*, à travers la chute du dernier Doumbouya, en saisit le moment terminal. L'une des ambitions de *Monnè, outrages et défis* est de dire cette

---

[48] P. DIRKX, « Les soleils de l'autonomie littéraire », *Roman 20-50*, vol. 73, nº 1, 22 septembre 2022, p. 55-69 (en ligne : https://shs.cairn.info/revue-roman2050-2022-1-page-55 ; consulté le 5 février 2025).

[49] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.

[50] A. KOUROUMA, « Vachon, l'ami qui m'a fait », *Études françaises*, vol. 31, nº 2, 1995, p. 15-16 (en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/1995-v31-n2-etudfr1079/035973ar/ ; consulté le 5 février 2025). Certains amis de Kourouma, opposés à la politique d'Houphouët Boigny étaient en prison. Le récit en portait forcément la trace. Le conseil de son éditeur vise à débarrasser le roman de longs passages écrits dans le style du reportage journalistique : « Il faut reprendre ton récit où tu as abandonné la fiction ».

[51] L. GAUVIN (éd.), *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*, Paris, Karthala, 2009, p. 155. Kourouma confie que son éditeur et ami André Vachon l'a conseillé d'enlever « les passages trop journalistiques et rester dans la fiction ».

histoire, de l'aube au crépuscule, pour faire émerger un regard nouveau sur le passé. L'espace couvert par le récit englobe une grande partie de l'Afrique de l'Ouest : Mali, Guinée, Sénégal, Burkina, Côte d'Ivoire. Il est traversé par l'ombre des figures majeures de l'histoire de cette région, qu'elles aient résisté ou pris fait et cause pour les colons. Djigui, roi de Soba, personnage complexe, tour à tour, roi et vassal, résistant et complice servile, héros et figure infâme, est l'incarnation des contradictions propres à cette époque. Le *monnè*, terme difficile à traduire, exprimant à la fois le malaise du vaincu, la révolte, la mélancolie, l'impuissance face à la catastrophe survenue et le désir impossible de renverser le cours du temps pour saisir l'essence de ce qui s'est passé, est le pendant de la « bâtardise » et dit aussi bien la condition coloniale que postcoloniale. .

Le *Feu des origines*[52] d'Emmanuel Dongala, paru en 1987, nourrit la même ambition que *Monnè, outrages et défis*, du moins sur l'échelle chronologique : couvrir tout un siècle eurafricain et saisir à travers divers personnages pris sous la roue de l'histoire la complexité de l'expérience coloniale. Tout comme Kourouma, Dongala était à son deuxième coup d'essai avec ce roman. Le premier, *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*[53], publié quatorze ans plus tôt, en 1973, racontait le désenchantement post-colonial à travers le personnage à la fois guerrier et romantique de Mayela. Celui-ci, en effet, acteur de la lutte de libération, passé directement des maquis à la tête de son pays, est trahi et renversé par un coup d'État. En attendant la terrible heure dans le couloir de la mort, il se souvient. La technique littéraire de l'anamnèse rend possible un récit en surplomb, à la fois du dedans et du dehors, qui porte la marque du regard détaché, désaffecté et désabusé de l'homme qui va mourir. Elle permet, à travers le motif de la lucidité retrouvée, de dire le cauchemar politique de la première décennie des indépendances et la genèse des dictatures[54] ; en d'autres termes la métamorphose des libérateurs d'hier en oppresseurs du présent. Avec *Le Feu des origines*, Dongala étend le spectre temporel, pour proposer un récit de l'entrée, de la traversée et de la sortie de l'aventure coloniale. Une très grande importance est accordée à la période précédant la « rencontre » et le début du cycle de la domination. Dans une certaine mesure, il partage avec Kourouma l'ambition d'une histoire « totale » et avec Zongo et Boni une conception de la colonisation comme une grande interruption. Le héros Mankunku est issu d'un clan qui, pour fuir un contexte de conflits incessants, a entrepris un exode à l'intérieur des terres, loin des entités

[52] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2001[1987].
[53] E. DONGALA, *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*, Paris, Albin Michel, 1973.
[54] B. DONGALA, « Des ancêtres fondateurs aux présidents modernes : continuité historique ? », *Présence Africaine*, vol. 83, nº 3, 1972, p. 123-129.

hostiles et des comptoirs esclavagistes dont l'activité avait saigné démographiquement la côte atlantique. Dans le royaume fondé par son ancêtre, Lubituku (qui signifie la renaissance), il mène une vie de savant prolifique, allant de découverte en découverte, jusqu'à l'irruption des premières colonnes européennes décidées à prendre le contrôle de tout l'arrière-pays. Son village réduit, il se rend dans la capitale coloniale et se retrouve pris au piège d'une nouvelle temporalité et saisi par un malaise « identitaire[55] ». L'œuvre de Dongala donne un contrepoint intéressant aux autres romans dans la mesure où il ne met pas en scène un héros particulièrement guerrier, mais plutôt une figure intellectuelle qui, à travers ses « conquêtes » de territoires abstraits ignorés et sa « défense » d'une raison scientifique universelle et non eurocentrée depuis ses bases congolaises, livre une résistance farouche, non aux armées, mais au discours colonial.

Dans l'ensemble, notre corpus est constitué de romans qui, malgré leurs singularités évidentes, forment un tout cohérent. Du pur point de vue de l'entreprise narrative, ils peuvent être assortis par paires. Ainsi, *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni et *Rougbêinga* de Norbert Zongo entretiennent une forte parenté thématique et des liens intertextuels assez étroits ; la pratique de l' « allusion[56] » notamment du second envers le premier. Les deux portent sur la pénétration française dans le territoire de l'actuel Burkina Faso et ont en partage de nombreuses références à l'insurrection anticoloniale partie de l'ouest du pays et connue dans l'historiographie sous le nom de « guerre du Bani-Volta[57] ». Dans une large mesure près, leurs personnages parcourent la même géographie fictive des maquis. L'intrigue, dans le premier cas comme dans le second, est essentiellement construite autour de l'événement guerrier avec un léger chevauchement sur la séquence des travaux forcés. L'action principale tient en un tableau agonistique — l'ultime face-à-face avec les troupes françaises — et ne déborde guère les années 20. Quant au *Feu des origines* de Dongala et à *Monnè, outrages et défis* de Kourouma, ils présentent un parallélisme diégétique important. Ils sont le récit d'un siècle tourmenté qu'ils appréhendent à travers trois bornes chronologiques conventionnelles, pré, coloniales et post-coloniales, qui sont néanmoins nuancées et même remises en question par les imbrications, les décrochages et la discontinuité suggérées de manière subtile dans le texte. En se présentant sous la forme d'une histoire totale, assurant une couverture non linéaire de la veille et du lendemain,

[55] L. MOUDILENO, *Parades postcoloniales. La fabrication des identités dans le roman congolais*, Paris, Karthala, 2006, p. 10.
[56] G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 8.
[57] Voir en particulier le travail de C. J. M. COULIBALY, *La guerre du Bani-Volta (1915-1916)*, Paris, L'Harmattan, 2017. La guerre de 1915 est le dénouement d'une guerre de basse intensité déclenchée une dizaine d'années plus tôt.

ils disent la colonisation comme un événement d'un seul tenant, travaillé par des inflexions, des hésitations, des grondes, des révoltes, des gradations comme les travaux forcés et le portage, des réajustements comme la loi-cadre[58] de 1956 et des bouleversements qui vont déboucher sur la décennie charnière des indépendances. L'un dans l'autre, qu'ils couvrent un siècle ou seulement vingt ans d'histoire, les œuvres de notre corpus mobilisent divers motifs apocalyptiques pour raconter la colonisation à partir de la symbolique crépusculaire et inaugurale qu'elle a mise en branle.

La première remarque sur le corpus portera sur un point structurel. Il est caractérisé par une homogénéité générique. Les œuvres qui le composent, en effet, relèvent tous, d'un point de vue éditorial, de la catégorie du roman. Elles sont toutes écrites en français par des auteurs tous nés dans une Afrique sous administration coloniale. À l'exception de *Rougbêinga* de Norbert Zongo, elles ont toutes été publiées par des maisons d'édition parisiennes, participant ainsi de ce phénomène de centralisme à l'œuvre dans la configuration du champ littéraire africain francophone[59]. Le corpus secondaire porte toutefois les marques d'une diversité linguistique, inclut des œuvres de fiction autres que le roman, et quelques rares productions cinématographiques sur des séquences historiques précises, apportant ainsi une petite dimension transmédiatique.

Chaque œuvre du corpus principal permet une ouverture sur un espace différent. Celles de Nazi Boni et de Norbert Zongo traitent à peu près du même espace référentiel, mais déploient des univers fictifs qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre. L'œuvre d'Ahmadou Kourouma prend en charge un espace réel et imaginaire plus large, incluant une grande partie de l'Afrique de l'Ouest tandis que celle de Dongala, par son ancrage dans le Kongo ancien, nous donne accès à l'Afrique centrale. Cette diversité permet d'éviter l'écueil du cloisonnement et d'approcher les mises en récit de l'expérience coloniale sous plusieurs angles.

La présence de *Crépuscule des temps anciens* dans le corpus introduit une faille temporelle, qui loin d'être une faiblesse permet de penser les rapports du roman africain francophone aux problématiques de son temps et d'analyser les évolutions et les constantes dans les pratiques du récit. Il paraît en effet en 1962 tandis que les trois autres paraissent entre 1987 (*Le Feu des origines*) et 1990 (*Monnè, outrages et défis* et *Rougbêinga*). Les trois décennies qui les séparent ne représentent pas un fossé, mais un intervalle comblé par des

[58] La loi-cadre Gaston Deferre, du nom du ministre de l'Outre-Mer, va ouvrir la voie à une gestion plus autonome des colonies en créant un collège électoral unique et en fixant définitivement les frontières administratives qui allaient évoluer plus tard en frontières nationales. Son but à court terme n'était pas l'accession à l'indépendance des colonies.

[59] D. N'GORAN, *Le champ littéraire africain*, *op. cit.*

questionnements, des silences, des hésitations. L'ambition de Nazi Boni déborde largement le cadre de la littérature. Dans les années 60, l'histoire de l'Afrique étant encore presqu'exclusivement l'affaire des africanistes européens, certains écrivains, dont Boni, essaieront de proposer, par le biais de la fiction, le théâtre et le roman principalement, un récit « africain » du passé africain. Leurs œuvres avaient, par certains aspects, une dimension pionnière et pétitionnaire. Boni veut témoigner d'un temps qui s'évanouit peu à peu, en recueillant ses histoires auprès de ses « derniers survivants », en la retranscrivant « sans rien farder[60] » et prouver ainsi aux jeunes historiens africains qu'il est digne d'intérêt. L'ambition des autres auteurs est tout autre, même si l'esprit de leur entreprise ne s'oppose pas à celle de Boni. Les années 90 représentent une charnière : nous sommes trente ans après la vague des indépendances, une génération donc, cent ans après les conquêtes et dix ans avant le début du premier siècle du troisième millénaire. Ce passage du temps, qui aurait pu solder la question en imposant l'oubli, a accouché d'un impératif de récit. Cette demande de récit et sa prise en charge par la littérature peuvent être pensées à l'aune des travaux de Paul Ricœur qui ont mis en exergue les rapports entre le temps et la mémoire ainsi que la dimension de justice que revêt souvent la narration du passé en contexte de domination : « Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit[61] ». Dans le cas de la domination coloniale particulièrement, au regard de sa durée et de son inscription dans les territoires et les corps, tout semble travailler dans une certaine mesure contre l'oubli, comme le souligne à juste titre le philosophe Daniel Bensaïd : « Le simple écoulement du temps, le simple passement des saisons et des jours, ne font rien à l'affaire. Ils ne réparent pas la souffrance et ne corrigent pas l'injustice. Tout se joue en permanence, à chaque seconde, dans le temps brisé de la politique[62] ». Or, justement, la littérature essaie et arrive parfois à s'extraire de ce « temps brisé » de la politique pour envisager les choses en retrait du siège de la douleur et du conflit tout en tenant compte de « l'atroce lenteur de l'histoire, pleine de rebroussements, de fausses pistes, de chemins qui ne mènent nulle part[63] ». La demande de mémoire, souvent urgente, rencontre une offre de récit qui a bénéficié du recul rendu possible par le passage des années. L'ambition du roman n'est plus principalement de combler une faille historiographique, un vide documentaire, mais de dire et

[60] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 17. Dans l'Avant-propos, Nazi Boni lance un appel non seulement aux historiens, mais aussi aux anthropologues et à tous ceux dont le métier consiste à raconter et à fixer ce qui peut disparaître ou ne plus être compris : « Il est à peine temps de lancer un dernier et pressant appel aux chercheurs afin qu'ils redoublent d'efforts dès maintenant, s'ils ne veulent pas laisser sombrer dans la nuit de l'ignorance certains trésors culturels de notre vieux continent ».
[61] P. RICŒUR, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 115.
[62] D. BENSAÏD, *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Éditions de la Passion, 1995, p. 11.
[63] *Ibid.*, p. 10-11.

de questionner la mémoire en tant que « représentation du passé qui se construit dans le présent[64] ». Ici, la portée poétique est doublée d'un projet critique. Un détachement se produit et il s'agit désormais d'explorer le passé à partir, non d'une seule mémoire, mais des mémoires, parfois contradictoires, auxquelles il donne lieu. Concrètement, cela consiste à utiliser la mémoire pour souligner les « points aveugles » de l'histoire et l'histoire pour relever les « pièges de la mémoire[65] ». Notre hypothèse est que ce décalage temporel inscrit dans le corpus n'inaugure pas une rupture. Au contraire, il souligne par la persistance de certains motifs, l'actualité du sujet et nous permet ainsi de saisir le traitement littéraire de l'histoire sous un angle diachronique et de le penser à la lumière des propositions théoriques survenues au fil du temps.

Par ailleurs, le corpus pose un autre problème lié à la nature même des œuvres qui le constituent. Sont-ce des épopées ou des récits à vocation documentaire ? Dans son acception la plus radicale, introduite par Bakhtine, l'épopée, forme sclérosée, se caractérise par son orientation exclusive vers le passé, sa référence au « monde des commencements et des sommets [...] celui des pères et des ancêtres, des « premiers » et des « meilleurs[66] ». Elle est au service de « la future mémoire du passé[67] » tandis que le roman est « en contact avec toutes les formes élémentaires du présent non achevé, ce qui empêche ce genre de se figer[68] ». Les œuvres qui composent le corpus ont à la fois un intérêt pour le passé, l'histoire « nationale » et un souci du présent. Ils relèvent tous du roman, défini par Dominique Budor et Walter Greets à la suite de Bakhtine comme un « genre sémiologiquement homogène, mais sans exigences structurelles strictement codifiées » qui s'est révélé la « forme la plus amorphe, ouverte à toutes sortes de mutations, accueillante envers les sous-genres, toute disponible au compromis entre la totalité ordonnée et le discontinu bariolé[69] ». Les textes du corpus, d'un point de vue géographique et culturel[70], participent de cette « littérature soudanaise[71] » dont parle Bassirou Dieng. À travers cette catégorie qui n'est pas figée, le chercheur sénégalais essaie de saisir les récits des auteurs

[64] E. TRAVERSO, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 255.
[65] E. TRAVERSO, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 29-30.
[66] M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 449.
[67] *Ibid.*, p. 454.
[68] *Ibid.*, p. 461.
[69] Voir l'introduction « Les enjeux d'un concept », dans D. BUDOR et W. GEERTS (éd.), *Le texte hybride*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004, pp. 7-25.
[70] Le roman d'Emmanuel Dongala ancré dans l'espace de l'Afrique centrale ne relève pas géographiquement de cette catégorie. Sur le plan culturel, cependant, et du point de vue des pratiques narratives, il manie un registre de l'épique propre à l'oralité.
[71] B. DIENG, « Les genres narratifs et les phénomènes intertextuels dans l'espace soudanais (mythes, épopées et romans) », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines*, n° 21, 1991, p. 79-93. Bassirou Dieng affirme que les deux systèmes, l'oral et l'écrit, constituent « des classes de textes d'une même littérature » et que le triomphe de l'écrit à travers l'artefact du livre a tendance à éclipser la composante orale.

subsahariens à l'aune de leur dette envers l'oralité et ses matières épiques (la geste guerrière de Samory pour Kourouma par exemple) et son allégeance objective à l'écrit et à ses exigences. Quelles légendes reprennent-ils ? Quels discours contestent-ils en les mobilisant dans la narration de faits historiques ? Sans exception, ils sont tous travaillés par cette hybridité évoquée plus haut. Ils jouent avec les codes de l'épopée dont parle Jean Derive, et s'adonnent tantôt à une « historicisation du mythe », tantôt à une « mythologisation de l'histoire[72] », brouillant savamment les pistes. Toujours est-il que cette tension entre fiction radicale et relation de faits historiques qui parcourt le corpus a une conséquence méthodologique directe. Il nous pousse à étendre notre analyse aux écritures romanesques de l'histoire et à tenir également compte de la « complexe renégociation des rapports entre fiction et réalité[73] ».

Enfin, il y a de par le choix des œuvres constitutives du corpus un déséquilibre bibliographique important. Cela était prévisible d'autant plus que nous confrontons des romans qui ont eu un destin national à des romans qui ont eu un retentissement international. Les études sur les œuvres d'Ahmadou Kourouma sont abondantes, même si la grande majorité est consacrée aux *Soleils des indépendances* et à ses rapports esthétiques et politiques avec la langue française[74]. Il en est de même pour Emmanuel Dongala. Néanmoins, *Le Feu des origines* est le parent pauvre des études littéraires, son roman *Johnny chien méchant* monopolisant une bonne part des études, orientées essentiellement sur la représentation de la violence dans la littérature africaine postcoloniale[75]. Les travaux sur Norbert Zongo et Nazi Boni, compte tenu de leur portée nationale, sont quasi-exclusivement le fait de chercheurs burkinabè. Les plus connus datent déjà de plusieurs décennies. Il s'agit généralement de travaux de synthèse[76] consacrés à plusieurs auteurs et rarement de monographies. Là aussi, il convient de souligner un léger déséquilibre en faveur de Nazi Boni. Sa contribution au mouvement de la Négritude et son approche esthétique du passé précolonial que l'on peut rapprocher de celle de Camara Laye ont mis la lumière sur son œuvre et encouragé les chercheurs à la mobiliser dans les études sur la mémoire[77] par exemple. Par ailleurs, son recours à des mots issus de la langue bwamu dans

[72] J. DERIVE (éd.), *L'Épopée. Unité et Diversité d'un genre*, Paris, Karthala, 2002, p. 80. Dans le cas de l'épopée, la fonction de ce double jeu est d'exalter les valeurs et la mémoire du groupe en faisant intervenir les ancêtres et les dieux pour légitimer son passé et ses institutions.
[73] R. SAINT-GELAIS, « La fiction à travers l'intertexte : pour une théorie de la transfictionnalité » dans R. AUDET et A. GEFEN (éd.), *Frontières de la fiction*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.
[74] L. GAUVIN (éd.), *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*, *op. cit.*
[75] C. A. DIAGANA, *Enfance et violence guerrière dans le roman africain postcolonial : lecture de Johnny Chien Méchant d'Emmanuel Dongala et d'Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma*, Thèse de doctorat, Université de Limoges, 2021.
[76] S. SANOU, *La littérature burkinabè : l'histoire, les hommes, les œuvres*, *op. cit.*
[77] Voir A. C. KOATE NICHOLLS, *Temps, mémoire et souvenir dans le roman africain de langue française*, Thèse de doctorat, Université de Cergy-Pontoise, 1999.

son roman a donné lieu à des analyses intéressantes[78]. Quant à Norbert Zongo, son œuvre journalistique a bel et bien pris le pas sur son œuvre littéraire, mais il existe tout de même des études qui y recourent, principalement pour saisir les problématiques de la représentation de la guerre coloniale en Haute-Volta[79]. Ce déséquilibre documentaire pose le défi du traitement symétrique de ces œuvres. Une approche herméneutique, partant essentiellement des textes et centrée sur eux, permettra de résoudre en partie ce problème.

Imaginaire apocalyptique : la possibilité d'un récit

Dans notre mémoire de Master 2, nous nous étions penchés sur la « mystique coloniale » dans *Voyage au bout de la nuit*[80] de Louis-Ferdinand Céline et *Au cœur des ténèbres*[81] de Joseph Conrad. Il s'agissait alors de saisir, à travers la représentation de figures de l'entreprise coloniale telles que Kurt et Bardamu, la part de mythologie, de folie, de délire. Ces auteurs nous permettaient d'aborder ce phénomène historique non seulement à travers son expression sur les territoires et les corps (explosion de brutalité), mais aussi par le biais des discours dont il procédait. S'il était discours, il était aussi et surtout récit, ou plutôt un tissu de récits dans lequel les acteurs de la colonisation figuraient leur « mission » et inscrivaient leurs actions. Les colons ont-ils cru à leurs histoires ? Nous nous étions posé cette question en substance à la suite de Paul Veyne[82] ? Chez Conrad, ces récits sont travaillés par un imaginaire nébuleux et monstrueux, tandis que chez Céline, ils laissent transparaître une mystique instable s'organisant autour de l'aura de conquérants héroïques érigés en modèles (Galliéni, Faidherbe) et d'une vulgaire logique d'exploitation des territoires dont ils avaient pris le contrôle. Nous avions déjà été frappés à l'époque par le motif du crépusculaire déployé par les deux auteurs. Nous croyons l'avoir retrouvé en partie à la lecture (à la relecture pour certains) des œuvres du corpus, mais transfiguré et inscrit au cœur d'un réseau de motifs que nous qualifions d'apocalyptique.

[78] Voir en particulier le travail de L. MILLOGO, *Nazi Boni, premier écrivain du Burkina Faso. La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens*, Limoges, Presses Universitaire de Limoges, 2002.
[79] Sonja LEHNER, « La représentation du temps colonial dans le roman burkinabè de langue française : Rougbêinga (1990) de Norbert Zongo », dans H.-J. LÜSEBRINK et K. STÄDTLER (éd.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la postmodernité. État des lieux et perspectives de la recherche*, Oberhausen, Athena, 2012, pp. 113-128.
[80] L.-F. CELINE, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Éditions Denoël, 1932.
[81] J. CONRAD, *Au cœur des ténèbres*, A. Ruyters (trad.), Paris, Gallimard, 1925.
[82] P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Ces récits de la colonisation s'énonçant cette fois-ci depuis le point de vue de ceux d'en face, c'est-à-dire des vaincus et des dominés, abordent le crépusculaire non comme l'aboutissement d'une course à la folie, l'abîme ouvert par la raison colonialiste, la métaphore de l'impasse, mais plutôt comme un entre-deux apocalyptique, l'espace de la chute, de la révélation. Nous avons retenu le terme d'apocalypse malgré le fait qu'il soit aujourd'hui galvaudé, en étant bien conscient des confusions qu'il peut susciter. Sur le plan méthodologique, ce choix implique un travail de précision conceptuelle, de circonscription terminologique, d'exploration et de définition de contexte que nous assumons en consacrant tout un chapitre à ce qui n'est pas exactement l'apocalypse au sens où nous l'entendons, les relations qu'elle entretient avec d'autres récits de la fin.

L'imaginaire apocalyptique dans le contexte littéraire qui est le nôtre n'a rien à voir avec l'imagerie pessimiste produite et entretenue de longue date sur l'Afrique. Il a tout à voir avec la catastrophe dans son sens originel de renversement et peu — mais tout de même quelque chose — avec le catastrophisme, attitude présentiste qui préconise des actions immédiates à partir d'un scénario du pire. La catastrophe, qu'elle soit historique ou naturelle, est ce qui frappe par sa radicalité et soumet de ce fait le langage à rude épreuve :

> Écrire la catastrophe… l'association de ces deux termes est paradoxale. La catastrophe, par son ampleur, sa violence, sa soudaineté, est quelque chose qui vous laisse muet, sinon mort. Un effondrement de notre univers familier qui défie la représentation. […] Peut-être même rien ne fait davantage écrire que la catastrophe. Car, d'une part, elle relève d'un indicible, mais, de l'autre, par le choc du bouleversement opéré, elle provoque indignation et interrogation, énergie de parole et peut-être même redoublement d'énergie vitale[83].

Malgré la part de spectaculaire, la catastrophe ne se suffit pas à elle-même. Il ne lui suffit pas de survenir pour être. Pour devenir une catastrophe, il faut qu'elle soit racontée, placée dans une chaîne de signifiance, érigée en spectre qu'il s'agit de « cerner, dépasser ou simplement exorciser[84] ». Dans un sens, c'est la difficile opération de mise en récit dont elle fait l'objet qui lui donne tout son poids. Ainsi, envisager la séquence coloniale comme une catastrophe, c'est la saisir comme une ouverture, une faille à partir de laquelle il est possible de lire l'histoire et non comme un « évènement contingent qui se livrerait dans le pur scandale de

[83] A.-M. MERCIER-FAIVRE et C. THOMAS, *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Librairie Droz, 2008, p. 7.
[84] B. GERVAIS, « En quête de signes : de l'imaginaire de la fin à la culture apocalyptique », *Sociétés*, vol. 84, nº 2, De Boeck Supérieur, 2004, p. 13-26 (en ligne : https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-societes-2004-2-page-13.htm ; consulté le 14 juin 2021).

la gratuité[85] ». La catastrophe, dans l'esprit apocalyptique n'efface pas, elle accouche, d'une réalité nouvelle et de plusieurs récits pour la dire.

Les propositions théoriques de Jean-Paul Engélibert — *Apocalypses sans royaume*[86] ainsi que *Fabuler la fin du monde*[87] — et de Michaël Fœssel — *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*[88] — permettent d'approcher l'imaginaire apocalyptique sous un angle autre que celui de l'eschatologie biblique, enracinée dans une théologie du salut, ou celui des scénarios modernes du désastre basés sur des projections statistiques. Engélibert distingue ainsi l'apocalypse imminente, qui recouvre l'idée d'une catastrophe située dans un avenir immédiat et dont la conséquence est une angoisse existentielle présentiste, de l'apocalypse immanente qui bien que prenant en charge un événement déjà survenu manifeste un souci du présent et du futur :

> L'apocalypse immanente se comprend alors comme la formule poétique de refondation d'une *praxis* : si l'histoire est une longue série de catastrophes qui ne se laisse voir que depuis sa fin à venir, se situer imaginairement après cette fin, c'est affirmer que la seule politique possible est de se tourner vers le passé, honorer les morts et relever les ruines. Il faut accepter les ruines et s'y installer pour restaurer le passé comme passé, c'est-à-dire le rouvrir et non le sauver. Car si on ne peut pas sauver le passé, du moins on peut y donner accès, afin que le présent y gagne une profondeur et y trouve une vérité[89].

La fin du monde à laquelle la colonisation a donné lieu doit être entendue dans son sens le moins absolu. Les romans qui composent le corpus ne déploient pas des récits d'une éradication totale. Dans l'ensemble, ce sont des histoires de mondes ayant survécu qu'ils proposent, de sociétés qui se relèvent de la catastrophe et qui se retrouvent placées devant une immense tâche. Celle-ci consiste à dire la chute pour la comprendre, à raconter la défaite pour la dépasser et la rendre intelligible. Parce que la fin qu'elle signifie ne suppose ni l'arrêt ni le gel des choses, mais plutôt une accélération, un bouleversement. La formuler sous la forme de la perte comme le fait Michaël Fœssel permet de la replacer dans son sens relatif :

> Que signifie alors « perdre le monde »? Rien d'autre que *perdre le sens du possible*. Cette perte est beaucoup plus radicale que la perturbation de l'ordre ordinaire de la vie. On l'a vu, lorsque le monde ambiant devient impraticable, le sujet est confronté à la disparition d'un sens jusque-là évident pour lui […]

[85] Stéphane PUJOL, « L'histoire comme une catastrophe selon Rousseau », dans A.-M. MERCIER-FAIVRE et C. THOMAS, *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle*, *op. cit.* pp. 91-109.
[86] J.-P. ENGELIBERT, *Apocalypses sans royaume. Politique des fictions de la fin du monde, XXe-XXIe siècles*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2013.
[87] J.-P. ENGELIBERT, *Fabuler la fin du monde*, Paris, La Découverte, 2019.
[88] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.
[89] J.-P. ENGELIBERT, *Fabuler la fin du monde*, *op. cit.*, pp. 92-93.

> l'individu est dépossédé du rapport ordinaire au monde qui l'entoure en raison de l'apparition d'un événement nouveau[90].

Les romans qui composent le corpus embrassent à travers le récit de la colonisation une expérience africaine commune de la fin que nous appelons « apocalypse » et qui ne ressortit pas à une hypothétique vision du monde propre à tout le continent, à une « philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains[91] ». Il y a une distance à tenir entre l'essentialisme ethnophilosophique dénoncé par Paulin Hountondji et sa contre-critique par des penseurs comme Meinrad Hebga et Basile-Juléat Fouda[92] pour qui il existe une façon africaine de voir et de comprendre le monde, une raison spécifiquement africaine, opposable à une raison occidentale[93]. Il ne s'agit pas pour nous d'inquisitionner des sources, de distinguer de matière binaire la part de local de la part de l'universel. L'apocalypse telle que nous l'envisageons n'est pas le fruit d'une vision africaine singulière du monde et du temps. Elle est à saisir dans sa dimension littéraire et instable de récit, qui coïncide parfois avec une réalité actuelle, qui est parfois une reconstruction, une réinterprétation après coup d'un événement. Un récit, il faut le préciser, qui ne bénéficie pas toujours de l'adhésion universelle des personnages.

Nous stipulons que les motifs apocalyptiques déployés par les romans ont une portée heuristique. Ils investissent par leur biais un « espace commun philosophico-philologique[94]», qui est tributaire aussi bien des textes que de notre lecture et de nos lieux d'interprétation. Ils jouent de l'ambiguïté en maniant plusieurs références aussi bibliques que locales. De ce fait, ils parlent depuis une zone de porosité. L'apocalypse n'est pas réduite à un schéma ni à un répertoire étroit, mais elle est plutôt ramenée à l'essentiel, c'est-à-dire avant tout à un fait d'imaginaire. Les propositions théoriques sur l'imaginaire sont nombreuses et intéressantes. Nous retiendrons dans notre analyse le sens général que lui donne Jean-Jacques Wunenburger, à savoir, un « ensemble dynamique de productions, mentales ou matérialisées dans des œuvres, à base d'images visuelles (tableau, dessin, photographie) et langagières (métaphore, symbole, récit) » formant un tout cohérent relevant d'une « fonction symbolique au sens d'un

---

[90] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.*, p. 187.
[91] P. J. HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François Maspero (édition numérique), 1977, p. 21.
[92] Voir notamment B.-J. FOUDA, *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013. Il s'emploie à saisir cette philosophie à partir des faits de la vie ordinaire. Il exploite massivement des données de la littérature orale.
[93] M. HEBGA, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998. Il oppose la raison grecque qu'il qualifie de dualiste et la pensée africaine présentée comme ayant une structure au moins triadique impliquant le corps, le souffle et l'ombre. Ces trois éléments forment un tout métaphysique.
[94] F. TREFFEL, *La Tentation de l'Afrique. Néo-gritude, Afropolis, Mondialité.*, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 242.

emboîtement de sens propres et figurés qui modifient ou enrichissent le réel perçu ou conçu[95] ». Cette définition, qui ne fait pas de l'imaginaire une catégorie figée, permet de prendre en charge la diversité des œuvres du corpus et de les penser en termes de composition, de recomposition, de création, de jeu, en un mot.

L'imaginaire apocalyptique, dans sa déclinaison littéraire notamment, participe donc du phénomène de la représentation, de la faculté de symbolisation dont parle Gilbert Durand et « d'où toutes les peurs, toutes les espérances et leurs fruits culturels jaillissent continument[96] ». Écrire l'histoire de la colonisation comme une fin, c'est jouer au niveau textuel avec sa puissance signifiante. C'est exploiter la symbolique crépusculaire du dernier et du premier, de l'ultime et du primal. C'est aussi partir du passé pour mieux penser le temps, nommer le présent, saisir la crise, l'urgence, le péril et l'opportunité. Tout cela à la fois. Il ne s'agit pas de proposer une simple histoire du drame colonial, de l'agonie des royaumes mandingues ou mossis. Il s'agit de la dominer et de la dépasser. En convoquant la parole oraculaire ou prophétique, ainsi que le discours onirique, Boni, Dongala, Kourouma et Zongo replacent de manière circonstancielle cette histoire dans un temps mythique qui est celui des seuils. Le topos temporel de la veille ou de l'avant-veille permet au roman d'exercer sur l'histoire une vigilance, une lucidité aiguë, en la partageant en un « avant » et un « après ». Dire la catastrophe et la fin permet de s'éveiller à la réalité de la crise. Ici, particulièrement, la notion de crise pensée par le philosophe camerounais Fabien Eboussi-Boulaga nous servira de boussole. La crise, pour lui, est ce qui engendre une parole, un récit, et représente une chance pour la critique :

> La critique vient après ce moment et tâche à sauver ce temps mythique de sa précarité. La critique garde encore mémoire de l'épopée tout en étant hantée par la tragédie, et la tentation du comique vide du malheur qui s'ignore. Le temps de la crise est la période impure, brisée par une césure cataclysmique, qui se situe entre la nostalgie d'une origine perdue et d'un avenir seulement imaginé[97].

Lecture apocalyptique, l'histoire et l'exigence du présent : approches, méthodes

Si nous n'inscrivons pas notre réflexion dans une école particulière, notre approche est néanmoins fortement herméneutique, c'est-à-dire avant tout centrée sur les œuvres, la matière

[95] J.-J. WUNENBURGER, *L'imaginaire*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, p. 34.
[96] G. DURAND, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994, p. 77.
[97] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 116.

textuelle. À la suite des travaux de Paul Ricœur, nous envisageons l'herméneutique dans une perspective qui dépasse le cadre étroit de l'exégèse. Son intérêt réside principalement dans le fait qu'elle « met en jeu le problème général de la compréhension[98] » et qu'elle nous permet de nous positionner clairement en tant que lecteurs, placés face aux auteurs et aux textes, délaissant la question des intentions pour s'attacher à celle de l'interprétation, des significations possibles. Cela suppose la reconnaissance de notre propre subjectivité, de nos lieux d'interprétation et surtout d'accorder une attention particulière au langage, aux mots, aux métaphores, aux allégories, aux symboles. Le choix de cette approche s'accorde aussi avec la réalité des œuvres de notre corpus et notre volonté de dégager dans la première partie de la thèse l'imaginaire apocalyptique dont elles participent. D'un point de vue pratique, elle rend possible une démarche qui part des énoncés textuels pour en déterminer les conséquences sur le plan esthétique et philosophique. L'herméneutique, aussi bien celle de Ricœur que celle de Fabien Eboussi-Boulaga, n'enferme pas dans une systématique, mais sert valablement la complexité des textes qui nous occupent. Dans cette optique, l'imaginaire apocalyptique que nous essayons de saisir n'est pas réductible à une philosophie de l'histoire qui prétend lui fournir un sens global et totalisant. Il se présente plutôt comme l'espace d'une révélation, non exclusivement de réponses toutes faites, mais aussi et surtout d'interrogations. Ainsi, la colonisation est envisagée, au-delà de son poids historique, comme ce qui pose question à l'Afrique, ce qui introduit le trouble, questionne ses certitudes et, par conséquent, dit en même temps quelque chose d'elle.

La narratologie est un outil particulièrement adapté à la spécificité de notre corpus dont les différentes œuvres jouent sans cesse des frontières entre fiction et histoire. Elle permet de prendre en charge les représentations générales de la séquence historique qu'est la colonisation et les subtilités narratives à l'œuvre au niveau diégétique et au-delà : les positions des sujets, les ellipses, les anamnèses, aussi bien les enjeux dramatiques que politiques. Il ne s'agit pas seulement de penser les rapports de la littérature à l'écriture de l'histoire, mais d'interroger au sein-même des textes les jeux qui engagent à la fois les personnages et les narrateurs. Dans le contexte des œuvres littéraires africaines de l'immédiat après-indépendance et de notre corpus en particulier, le récit du passé par les personnages colonisés procède d'une épiphanie dont le premier acte remonte à l'insurrection, verbale ou armée, contre le colonialisme dont le but était la libération, la conquête du présent.

[98] P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2013 [1969], p. 24.

Dans la perspective postcoloniale dans laquelle ont pu se placer certains des auteurs, écrire une histoire de ce siècle participe de l'entreprise de décolonisation, de cette montée en « humanité[99]» dont parle Achille Mbembe et qui consiste en une tâche qui déborde le cadre pratico-politique pour toucher à des questions esthétiques : la « reconstitution d'un sujet doté d'un visage, d'une voix et d'un nom propres[100] ». Cela pose nécessairement la question du rapport au futur. Quel est l'intérêt d'un retour à ce passé ? Suppose-t-il un enfermement, un détournement, une ruine des énergies libératoires de la lutte pour l'indépendance ? Nous pensons que ce retour coïncide, dans une certaine mesure, avec une prise de conscience sur la nature de ce temps que Seloua Luste Boulbina qualifie de « passé continué », c'est-à-dire, encore « chargé de toxicités[101] », produisant des effets à retardement, affectant ainsi le présent et la manière dont on envisage le futur. L'une des forces de la littérature réside justement dans sa capacité à proposer des récits, des histoires taillées à même les anfractuosités du roman. Ce sont des histoires forcément plurielles qui essaient de rendre justice à la diversité et à la complexité de l'expérience coloniale.

Il y a également un intérêt à approcher les romans du corpus par le biais de l'intertextualité. En effet, ces textes sont unis par de nombreux liens subtils. L'allusion en est une. Elle les rend présents l'un à l'autre, de manière discrète, à travers par exemple le traitement d'un personnage, la description d'un événement. Elle implique, sur le plan verbal, un « énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions, autrement non recevable[102] ». Considérer les textes par ce qui les unit ne veut pas dire céder à une tendance qui consisterait à « traquer dans n'importe quelle œuvre les échos partiels, localisés et fugitifs de n'importe quelle autre, antérieure ou postérieure[103] ». Il s'agit de les mettre en miroir pour dégager une plus grande intelligibilité et de faire ressortir les sens qu'ils prennent lorsqu'on les confronte les uns aux autres. C'est ainsi partir des univers, des imaginaires, des temporalités qu'ils ont en partage pour saisir les manières spécifiques de les mobiliser, de les exploiter, de les mettre en littérature, en récit.

Chacune de ces œuvres propose un récit de l'histoire coloniale africaine du point de vue de ceux qui en furent les contemporains, au sens chronologique. Elles mobilisent toutes des

[99] A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p. 56.
[100] *Ibid.*, p. 57.
[101] S. L. BOULBINA, « Hétérochronie et décolonisation », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, nº 19, 6 novembre 2024, p. 145-156 (en ligne : https://journals.openedition.org/socio/16238 ; consulté le 28 février 2025).
[102] G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, *op. cit.*, p. 8.
[103] *Ibid.*, p. 19.

éléments d'imaginaires qui ont pu leur servir pour appréhender ce qu'elle a pu représenter pour eux, les significations qu'ils ont pu lui donner et les résonances qu'elle a pu susciter en eux. Les imaginaires de la fin, qui ne sont pas des catégories figées, mobilisent, articulent, lient des récits, des croyances, des représentations, des mythes non seulement hérités, mais aussi littérairement forgés, pour prendre en charge cette temporalité spécifique. Pour dire ces événements qui ont pu représenter pour beaucoup de personnages africains une fin de monde, une fin de temps, ou plutôt, en changeant de déterminant, la fin d'un monde et la fin d'un temps, ces récits se replacent à la veille et au lendemain. Depuis ces seuils, il est possible de mettre en scène ces événements dans leur enchaînement apocalyptique.

La problématique de cette étude porte sur les liens entre les imaginaires de la fin et les mises en récit de l'histoire coloniale africaine. Elle s'articule autour de ces questions : Comment les romans du corpus déploient des lectures de l'histoire à travers les motifs de la fin et du renouveau, du crépuscule et de l'aube ? En quoi l'imaginaire apocalyptique permet-il de rendre compte de la complexité des expériences africaines de la colonisation et de forger une parole, un récit, à la fois sur le passé et le présent ? Dans quelle mesure la littérature s'affirme-elle comme le foyer d'une réflexion sur les écritures africaines de l'histoire ? Que faire enfin de cette histoire, du temps qu'elle a ouvert, des crises qu'elle a engendrées ?

Une de nos nombreuses hypothèses est que le récit apocalyptique du fait colonial représente une possibilité de subversion de l'histoire par la littérature. En d'autres termes, il participe d'un mouvement qui consiste à considérer ce passé au-delà des enjeux historiographiques et politiques de ses narrations pour le soumettre aux jeux du récit littéraire. Il relève d'un geste de « procréation poétique[104] » qui permet de dire autrement cette histoire, depuis l'expérience et la raison des personnages. L'autre hypothèse soutient que les récits de la fin repensent le temps en exploitant la complexité des notions de fin ou de terme. En déclarant un temps fini, ils le libèrent du poids de l'histoire en rendant possible une distance, et interrogent les rapports du passé au présent et au futur depuis les temps de la littérature. La dernière hypothèse est que, malgré les préjugés tenaces, l'imaginaire apocalyptique offre une possibilité de lecture non fataliste de l'histoire. Il permet de la rétablir dans sa dimension tragique et de la penser sous le signe de l'urgence. Il n'est pas opacifiant, mais joue plutôt de l'oxymore qui résulte de l'écart entre sa connotation populaire et son sens originel : à la fois obscurité et lueur de sens. Il n'est pas réductible à une philosophie rigide de l'histoire qui consacre la banalité

[104] A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*, p. 19.

d'une alternance cyclique des choses, de la fin et du recommencement, car son sens n'est pas donné et s'accompagne toujours d'une exigence, d'un travail critique.

Le premier temps de l'étude est consacré à une revue de la notion de fin. Nous n'y entreprenons pas sa généalogie ni une géographie de ses emplois. Le propos est tout autre. Il s'agit de relever les nuances concrètes que peuvent prendre les imaginaires de la fin (l'effondrement d'un ordre politique ou moral, la décadence d'un empire du passé, une catastrophe naturelle ou encore la menace nucléaire) et de déterminer comment ils sont mobilisés au service d'une pensée, d'un discours sur l'histoire. La démarche est diachronique afin de saisir l'inscription de ces discours sur la fin dans le temps. Elle est aussi centripète. Elle part des considérations philosophiques globales pour aboutir à la littérature africaine d'expression française et aux données les plus immédiates du corpus. Qu'ont ces discours sur la fin en commun ? Qu'ont-ils en partage avec les imaginaires de la fin à l'œuvre dans le corpus ? Quelle est la part de reprise et d'invention dans les motifs apocalyptiques déployés dans les différents romans ?

Dans la deuxième partie, nous interrogeons les enjeux de construction du sens en lien avec les imaginaires de la fin. Quelle est la valeur de ce qui finit ? Que faire de la catastrophe, de la crise ? Nous soutenons que l'originalité de la représentation apocalyptique de l'histoire coloniale réside dans l'effort d'en faire un récit, de la dépasser donc, de ne pas en faire un absolu, une expérience du néant. Elle ne s'abîme pas dans une catastrophe du sens, mais essaie plutôt de dégager des sens de la catastrophe nécessaires à la reconstruction du sujet africain. Le récit des mondes secoués est arrimé à un effort herméneutique, à un « vouloir-comprendre ». Que signifie ce désastre au-delà des ruines ? Quels horizons ouvre-t-il pour l'esprit épris de lucidité ?

Dans la troisième et dernière partie, nous abordons les voies par lesquelles les œuvres du corpus pensent l'écriture de l'histoire. L'imaginaire apocalyptique, en rendant possible la figuration de la catastrophe coloniale à travers le motif des temps qu'elle a refermés et ouverts, introduit un impératif de récit. Comment raconter ce passé complexe sans céder aux sirènes de la nostalgie et à la « culture de l'innocence[105] » ? La fiction, à travers la diversité des personnages et les conflits qui les opposent, fait tenir ensemble la part d'ambiguïté, les contradictions des narrateurs, les aveuglements des uns et des autres, pour saisir la pluralité des mémoires et les vérités toujours problématiques de l'histoire. Autrement dit, les différents auteurs font de l'histoire un objet littéraire avant tout, c'est-à-dire narré, imaginé, joué, mis en

[105] P. NGANANG, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*, *op. cit.*, p. 163.

scène. Cela permet de se placer au-delà de l'opposition vérité des manuels/récit romanesque, de l'histoire au niveau dramatique, celui des personnages, de représenter les représentations qu'ils s'en font.

PREMIÈRE PARTIE

Imaginaires de la fin. Récits et théories au fil du temps

Il est des notions venues du fond des âges, forgées pour des temps autres que le nôtre, et qui connaissent une fortune remarquable dans le présent. L'apocalypse en fait partie, tour à tour oubliée, affaiblie, puis redécouverte et réarmée sémantiquement pour dire une réalité, une possibilité, l'imaginaire d'une époque. Elle porte en elle l'épaisseur des interprétations, des malentendus, des glissements de sens, des confusions, des contradictions. Elle leur doit sa survivance et sa fortune. Si elle semble parler à tout le monde, elle n'évoque pas en revanche la même chose à chacun. Selon les références en partage, sa compréhension ainsi que son usage peuvent varier considérablement d'un groupe à l'autre. L'apocalypse du clerc ou des gens versés dans les Écritures n'est pas nécessairement celle d'un adepte de fictions de catastrophe ou de littérature d'anticipation. Avant d'en arriver au sens fort de la notion et ses usages dans la littérature, commençons par les évidences. Dans le sens qui nous est le plus contemporain, l'apocalypse est la rançon d'une époque faustienne gagnée par l'hybris, insatiable de sciences et de technologies. Philosophiquement, elle participe d'un soupçon[106], celui qui accompagne les progrès techniques des deux derniers siècles. Concrètement et de manière brute, elle renvoie à un florilège d'images où le ravage[107] l'emporte. Il s'agit d'un scénario catastrophique qui scelle le sort d'une civilisation condamnée par une course folle à la technologie. Dans les œuvres relevant de cette catégorie, la catastrophe exposée sert de prétexte à une proposition de

[106] J.-B. FRESSOZ, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012. La crainte apocalyptique en question est contemporaine de la première révolution industrielle.
[107] Voir à ce propos le roman emblématique de R. BARJAVEL, *Ravage*, Paris, Éditions Denoël, 1943. Le roman décrit la chute d'une civilisation technologique.

monde, de civilisation autre, bien instruite des errements de la précédente et reposant sur d'autres fondements. Notons au passage que dans ce cas, l'apocalypse intervient surtout en tant que prédicat, l'adjectif étant préféré au nom (sujet). On parlerait plus volontiers de situation, de scène, d'univers, de lendemains, d'horizon apocalyptique.

Toujours dans un sens contemporain, la sensibilité écologique, conscience du monde et de la fragilité du vivant, a imprégné profondément la notion apocalyptique en l'enrichissant d'une autre nuance. Pour ceux qui se soucient du devenir de la planète, attentifs à des signes immédiats (disparition de certaines espèces animales, sécheresses et inondations, épisodes caniculaires), l'apocalypse est un scénario tragique que l'on peut renverser par un mouvement citoyen global et des choix politiques raisonnés. Cette apocalypse, parce qu'elle se présente comme totale, à l'échelle de la planète, agit comme un concept mobilisateur. Si la catastrophe entrevue venait à se jouer jusqu'à son terme, tout le monde serait logé à la même enseigne. Il n'y aurait pas d'exception, ni d'île, ni d'élu, ni de rescapé qui pourrait contempler la « tragédie à partir d'un rivage éloigné qui n'aurait pas d'histoire. [...] il n'y a plus de spectateur, parce qu'il n'y a plus de rivage qui n'ait été mobilisé dans le drame de la géohistoire[108] ». La fin déduite des observations et des calculs rigoureux est loin d'être une métaphore. Elle se veut littérale, au sens propre, immédiat, impropre à l'interprétation, par opposition au sens prophétique, même si tout comme celui-ci, elle appelle à l'éveil des consciences, à la conversion, celle des pratiques, mais surtout à l'action immédiate. Ce discours sur la fin possible basé sur des estimations et s'énonçant sur un mode probabiliste suscite tantôt l'adhésion tantôt le rejet. Dans des zones prises dans le tourment de la catastrophe advenue, tremblement de terre ou tsunami, l'apocalypse s'impose non plus comme un concept spéculatif, ouvert, une heuristique du possible, mais désormais comme le terme technique, sentencieux d'une réalité présente. Elle y recouvre le sens brut d'une destruction des personnes et du milieu physique. Comme elle n'a pas fait l'objet d'une prophétie, elle n'accède au plein statut d'apocalypse que par la force des récits qui la prennent en charge, rétrospectivement. Ce registre de la catastrophe est bien connu dans l'histoire. C'est le siècle des lumières[109] avec notamment le retentissement du tremblement de terre de Lisbonne qui nous fournit les documents les plus emblématiques.

[108] B. LATOUR, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2023, p. 54. La catastrophe annoncée par ceux qui tirent la sonnette d'alarme est sans cesse remise en cause par leurs adversaires appelés climato-sceptiques dont l'argument est le suivant : « Les faits ne sont pas là », p. 39.

[109] Voir notamment J.-P. DUPUY, « Notre dernier siècle », dans A.-M. MERCIER-FAIVRE et C. THOMAS, *L'invention de la catastrophe au XVIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Librairie Droz, 2008, p. 481-494.

Par ailleurs, de manière plus imagée, certains bouleversements historiques majeurs sont qualifiés d'apocalyptiques : une guerre particulièrement désastreuse, une entreprise coloniale aboutie, une révolution avec un retentissement mondial (la française ou la bolchévique[110] par exemple). Cela tient à la puissance d'évocation de ces événements, à leur façon unique de marquer une époque et les suivantes, de s'inscrire dans la mémoire des contemporains et de susciter tout un monde. Elles sont vécues et lues sous le signe d'une fin et d'un commencement. Elles referment une ère tout en ouvrant une nouvelle.

Avant d'aborder le cœur de notre travail qui est l'imaginaire de l'apocalypse en contexte africain, il convient d'esquisser une brève revue des significations qu'elle peut revêtir aussi bien dans la pensée mondiale qu'africaine. Comment les imaginaires de la fin sont-ils mobilisés pour penser les crises du temps au fil de l'histoire ? Dans quelle mesure le récit permet-il de dominer la catastrophe en la nommant ? Sous quelles formes se présentent les imaginaires africains de la fin et quelle place occupe-t-ils dans notre corpus ? Comment sont-ils mobilisés par les différents auteurs pour dire le moment colonial ?

[110] S. DE CHESSIN, *L'Apocalypse russe. La Révolution bolchévique. 1918-1921*, Paris, Plon, 1921.

CHAPITRE 1

Apocalypse, décadence, fin des temps : Nuances et interférences

Comme nous pouvons le constater, la notion d'apocalypse a su s'émanciper du cadre biblique pour déborder sur d'autres pans de l'imaginaire, mutant au gré des contextes, s'éloignant parfois de son sens originel, revêtant selon les circonstances les traits de la menace imminente, de l'urgence, de la catastrophe accomplie, de la métaphore spéculative, de la pure représentation littéraire. Michaël Fœssel a bien raison d'insister sur l'importance de ne pas perdre de vue la part de subjectivité attachée à cette notion dans un siècle qui se croit entré dans le « temps de la fin[111] ». La fin en question n'étant jamais, techniquement, celle du monde, mais d'un monde, d'une certaine représentation du monde. En effet, ce concept de fin du monde, resté longtemps l'apanage des seuls prophètes et penseurs avant-gardistes, revêt aujourd'hui un spectre de signification plus large, instable, plus éclaté. À ce propos, la médiéviste Claude-Claire Kappler recommande la plus grande prudence quant au maniement du terme d'apocalypse : « ce n'est pas sans tremblement qu'il faut écrire les termes apocalypse, avec ou

[111] Voir l'important ouvrage de M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.

sans article, au singulier ou au pluriel, apocalyptique, comme adjectif ou comme substantif [...] nous avons devant nous non pas une mais des apocalypses[112] ».

C'est en raison de cette pluralité, de cette vitalité que la référence au sens primitif du terme est toujours indispensable. Le grec *apokálupsis* signifie « révélation » ou encore « dévoilement ». Il a désigné au départ un genre littéraire[113] pratiqué autant par les juifs que par les premiers chrétiens chez lesquels il accuse une influence hellénistique. Il s'agit alors, dans les grandes lignes, d'un récit prophétique particulièrement inspiré de la fin du monde et l'instauration du royaume des cieux. La description détaillée, souvent allégorique, des visions reçues a imprimé au genre un caractère singulièrement spectaculaire que la tradition a retenu, parfois au détriment de sa portée eschatologique, à savoir le discours sur les fins dernières, celles de l'Homme et du monde. Au strict sens biblique, johannique précisément, l'objet de l'apocalypse est le moment qui précède la parousie, le retour en gloire du Christ. Elle est en cela la scène de la bataille qui sanctionne la chute de Satan et du monde dont il avait fait son royaume. La fin des temps qu'elle représente signifie techniquement l'abolition du temps (la durée) au profit de l'éternité, la restauration du royaume de Dieu après le Jugement dernier. Le monde, dans cette conception, lieu du Mal, de la mort, du passage des ans et des siècles, est une anomalie qui sera résolue par l'instauration du royaume, de l'éternité, lieu où le temps et la mort cessent d'avoir une quelconque pertinence. En somme, au-delà des images du ciel qui s'effondre et de la chute de la Bête, l'apocalypse fait la part belle au déchiffrement, à l'interprétation. Elle se présente essentiellement comme un récit et à ce titre cherche avant tout à donner corps, forme et sens à un imaginaire du temps, aux craintes d'une époque.

Dans le cadre profane, l'apocalypse a été mobilisée pour penser le monde en termes de délai et a nourri les réflexions sur sa finitude. En exploitant sa dimension préemptive pour appréhender la destinée des civilisations ou des royaumes, les penseurs l'ont fait basculer d'une échelle cosmique à une échelle politique. Notre tâche dans la partie qui suit consiste à aborder les rapports de la notion d'apocalypse avec la conception philosophico-politique de la décrépitude ou de la décadence, la représentation littéraire de la catastrophe, le discours critique du progrès technologique. L'intérêt de cette démarche est double : élargir dans un premier temps la notion d'apocalypse aux diverses nuances qu'elle revêt, au-delà de ses limites

[112] C. KAPPLER, *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, p. 28-29. Elle insiste sur le fait que l'Apocalypse de Jean n'est qu'une parmi tant d'autres et souligne la nécessité d'étendre le concept aux productions de l'imagination contemporaine.

[113] J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 9. Il fait remonter son origine au temps de l'exil à Babylone.

bibliques et de circonscrire le cadre de l'analyse dans un second temps en faisant ressortir nettement les traits qu'elle prend dans notre corpus, qui se distinguent des autres sans pour autant les contredire ou les exclure.

1. La décadence : ces temps qui ne sont plus

« Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles[114] ». L'idée que le monde n'est pas éternel et que les civilisations sont condamnées doit sans doute beaucoup à l'imaginaire de la fin des temps, présent aussi bien dans la Bible que dans d'autres traditions, et charrié par d'innombrables mythes et récits. De même, notre condition de modernes, derniers dans l'ordre de l'antériorité chronologique, nous place devant le mouvement de l'histoire advenue, des événements dont le dénouement nous est connu d'avance, devant tous ces empires dont la déconfiture est racontée par les livres, les griots, les films, devant un monde dont il nous est loisible de contempler la course fatale vers l'abîme. Cette position de cadets de l'histoire qui va de pair avec une connaissance plus ou moins vague des siècles écoulés informe notre rapport au passé qui fait la part belle aux lectures téléologiques : la tendance déterministe à envisager les époques depuis leur fin connue, à découper artificiellement des séquences, à voir en certains événements les prodromes de l'effondrement déjà survenu, à identifier dans une époque des traits et les appliquer, hors contexte, à une autre comme si l'histoire n'était pas justement le lieu de l'inattendu, de la création, de l'accident. Ainsi, comme le souligne Johann Chapoutot, la décadence n'a souvent de sens que pour les tard-venus qui en même temps qu'ils la racontent l'inventent : « Pour les contemporains, rien n'était ni écrit ni scellé, et l'avenir, quoique assombri, restait ouvert[115] ». Cette position de tard-venu, de celui qui a sous les yeux les ruines du passé, les épaves de tant de civilisations, offre le funeste privilège d'avancer entre les dépouilles des autres, de mesurer la vanité et l'obsolescence des affaires terrestres (pour les lecteurs de l'Ecclésiaste). De ce fait, elle crée les conditions de l'essor d'une conception du temps comme délai et du monde comme le lieu de l'attente. Tout comme Rome, Babylone, l'Égypte, les Mayas, les Songhaï de Gao, chaque temps

[114] Voir le célèbre article « La crise de l'esprit » (1919) dans P. VALERY, *Œuvres, tome 1*, Paris, Gallimard, 1957, p. 988.
[115] J. CHAPOUTOT, *Les 100 mots de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, p. 39.

attendrait sa fin. Et contrairement à eux, c'est là sans doute la misère et le privilège du présent, la rançon de sa postériorité, il croit souvent « savoir[116] » ce qui l'attend. C'est Valéry qui le proclame :

> Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. Nous avions entendu parler de mondes disparus tout entiers, d'empires coulés à pic avec tous leurs hommes et tous leurs engins ; descendus au fond inexplorable des siècles avec leurs dieux et leurs lois […]. *Elam*, *Ninive*, *Babylone* étaient de beaux noms vagues, et la ruine totale de ces mondes avait aussi peu de signification pour nous que leur existence même. Mais *France*, *Angleterre*, *Russie*… ce seraient aussi de beaux noms. *Lusitania* aussi est un beau nom. Et nous voyons maintenant que l'abîme de l'histoire est assez grand pour tout le monde. Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie[117].

Ces remarques de Paul Valéry laissent transparaître une conscience douloureuse du temps. Celle-ci s'origine dans l'idée que tout ce qui relève de l'ordre du monde est inscrit dans une durée et est, par conséquent, exposé à la rigueur du temps. Par sa conclusion, le poète revendique pour lui une lucidité qui, comme souvent, fait bon ménage avec un pessimisme marqué. En opérant un rapprochement entre les civilisations et les organismes vivants, il ne se contente pas de formuler un soupçon, il va plus loin. Il énonce une loi : la loi de la décadence qui participe d'une conception plus globale de la destinée des entités politiques et des époques qu'elles ont marqué de leur empreinte. Cette « biologie » des civilisations, dont Valéry est loin d'être le fondateur et encore moins le théoricien majeur, est l'œuvre de penseurs bien plus anciens, aussi bien de formation européenne qu'orientale et africaine. Avant d'aborder ces différentes conceptions, il convient de dire ce que la décadence peut signifier. Nous nous remettons à la définition proposée par Pierre-André Taguieff. Il la met en rapport avec le terme « déclin » employé généralement comme un synonyme et place la nuance au niveau de la nature du processus dont ils sont le nom. Ainsi, le déclin qu'il rapproche de la métaphore du crépuscule représente un « processus naturel comme ''vieillissement'', ''sénescence'' et ''fin de'' ou ''mort naturelle'' » tandis que le mot « décadence » recouvre des représentations de « processus pathologiques polymorphes » généralement à « fortes connotations théologiques ou morales tels que la dégénérescence, la déchéance, la décrépitude, la dégradation, la maladie, l'écroulement, l'effondrement, l'acheminement vers la ruine ou la désintégration[118] ». Dans les

[116] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981. Chaunu note que la conscience du temps n'a cessé de croître au cours de l'histoire et qu'à ce titre les derniers venus sont ceux chez lesquels elle est la plus accusée : « Il a fallu deux millions d'années de progressive maîtrise de la durée pour arriver au point de l'homme : savoir que *tu mourras* », p. 28.
[117] P. VALERY, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 988.
[118] P.-A. TAGUIEFF, *Le retour de la décadence. Penser l'époque postprogressiste*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, p. 109.

deux cas, qu'ils renvoient à un processus naturel ou pathologique, les mots déclin et décadence se veulent le nom d'un phénomène universel et irrésistible. Les humains, les empires ou encore les civilisations, sont livrés à la course du temps et aux cahots de l'histoire.

Les analystes placés devant le passé accompli, les ruines d'anciens royaumes, les vestiges de la splendeur d'une capitale, connaissent souvent mieux la fin des choses que leur commencement parce que généralement la plupart des sources s'y concentrent. Cette asymétrie (documentaire) entretient la curiosité et offre une opportunité de recherche, d'explication du fonctionnement de ces entités qui ne sont plus. Elle s'apparente souvent à une entreprise de reconstitution d'un corps désintégré, de la tête aux pieds, et au découpage tripartite du temps par pure convention. Dans cette optique, la décadence (ou plutôt le déclin) figure la mort qui donne à la naissance et à l'apogée tout leur sens. Le temps est ainsi représenté dans sa dimension intime et existentielle, coulant inexorablement entre deux béances : de « la béance du berceau à la béance du tombeau[119] ».

Cette « biologie » des civilisations instituée par des penseurs tardifs peut être ramenée aux dimensions d'une autopsie. Pierre Chaunu distingue trois types de décadences. La première, la « décadence objective », est le fait d'une chute considérable de la population qui entraîne, par la désorganisation et la crise de la transmission qui lui sont consécutives, une « réduction plus considérable encore de l'acquis culturel[120] ». Le « collapsus amérindien[121]» en représenterait l'exemple le plus abouti, sans doute parce que mieux connu. La deuxième, la « décadence partielle[122] », comme son nom l'indique, renvoie à un effondrement sectoriel souvent provoqué par une guerre, une épidémie, une crise économique. La troisième, la « décadence référente[123] », relève des deux et Rome, ou plus exactement l'Empire romain d'Occident, selon Chaunu, en constitue le cas emblématique. Sa décadence à la fois démographique, politique, économique et technologique, signe la fin d'un modèle, la Cité, et d'une époque, l'Antiquité.

---

[119] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.*, p. 31. Ce temps intime et existentiel, marqué par l'expérience de la mort déjà advenue et à venir, s'oppose au temps de la collectivité, cyclique, basé sur l'alternance des saisons, le retour du printemps et imposé par la croyance en la pérennité du groupe, son aspiration à l'éternité, à la renaissance par-delà la mort.
[120] *Ibid.*, p. 154.
[121] Voir P. CHAUNU, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes. XVIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, « Le Nouveau Monde a été complètement dominé : 80 millions d'Amérindiens, réduits à 11 ou 12 à la fin du siècle, ont été totalement saisis ».
[122] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.*, p. 263.
[123] *Ibid.*, p. 164.

L'exemple romain

La fin de Rome n'a cessé de passionner les esprits au fil des siècles. Des auteurs, parmi les plus brillants, se sont proposés d'expliquer sa grandeur, l'exception qu'elle constitua et ce que sa chute représente à l'échelle de l'histoire universelle. Les récits mobilisés sont pour ainsi dire généralement linéaires, partant de la fondation vers la ruine, avec un recours notable aux tournures proleptiques variées, anticipant de ce fait constamment sur la fin à venir, chaque séquence étant présentée comme concourant à la chute fatidique. Montesquieu fait partie de ceux qui ont contribué à remettre Rome au goût du jour et à aborder son histoire sous le signe de la décadence. Il y a dans son œuvre une volonté assumée d'aborder le passé à partir des rives du présent, à travers la lorgnette de son temps, depuis la tour des possibles politiques[124] qu'offrait son siècle dont il dessine les contours, définit les principes et établit la typologie. Voici son exposé :

> Rome avait soumis tout l'univers avec le secours des peuples d'Italie, auxquels elle avait donné en différents temps divers privilèges : la plupart de ces peuples ne s'étaient pas d'abord fort souciés du droit de bourgeoisie chez les Romains, et quelques-uns aimèrent mieux garder leurs usages. Mais, lorsque ce droit fut celui de la souveraineté universelle, qu'on ne fut rien dans le monde si l'on n'était citoyen romain, et qu'avec ce titre on était tout, les peuples d'Italie résolurent de périr ou d'être Romains[...]. Rome, obligée de combattre contre ceux qui étaient, pour ainsi dire, les mains avec lesquelles il enchaînait l'univers, était perdue ; elle allait être réduite à ses murailles : elle accorda ce droit tant désiré aux alliés qui n'avaient pas encore cessé d'être fidèles, et peu à peu elle l'accorda à tous. Pour lors, Rome ne fut plus cette ville dont le peuple n'avait eu qu'un même esprit, un même amour pour la liberté, une même haine pour la tyrannie ; où cette jalousie du pouvoir du Sénat et des prérogatives des grands, toujours mêlée de respect, n'était qu'un amour de l'égalité. Les peuples d'Italie étant devenus ses citoyens, chaque ville y apporta son génie, ses intérêts particuliers et sa dépendance de quelque grand protecteur. La ville, déchirée, ne forma plus un tout ensemble ; et, comme on n'en était citoyen que par une espèce de fiction, qu'on n'avait plus les mêmes magistrats, les mêmes murailles, les mêmes dieux, les mêmes temples, les mêmes sépultures, on ne vit plus Rome des mêmes yeux, on n'eut plus le même amour pour la patrie, et les sentiments romains ne furent plus[125].

Ce que Montesquieu entend par décadence, en creux, c'est le processus, le glissement inexorable vers l'état le plus éloigné de la grandeur. Dans le sens d'une verticale descendante, le présent, assimilé à une pente, n'est pas saisi pour ce qu'il est, mais plutôt considéré

[124] Une précision s'impose ici : Montesquieu n'est pas un ardent républicain. S'il met l'époque en garde contre le despotisme dans *De l'Esprit des lois*, il est en revanche conservateur, en faveur d'un gouvernement monarchique basé sur des lois fixes et des pouvoirs intermédiaires qui le préservent de la dérive absolutiste.

[125] MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 5e éd., Paris, Librairie de la bibliothèque nationale, 1888, p. 68-69.

uniquement à travers le contraste avec le passé. Il n'est qu'un passé renversé, dégradé, dépouillé de sa splendeur, décroché du piédestal sur lequel l'histoire l'avait placé. L'inflation des termes de négation dans les dernières lignes de l'extrait est éloquente dans la mesure où elle souligne un changement radical, de temps et d'état. Rome qui fut une fois n'est plus maintenant et ne sera plus jamais. La décadence se lit dans le passage de la cité unie à l'entité éclatée, du peuple guidé par un Sénat éclairé, à la populace disloquée, exposée à des pratiques et à des divinités différentes, rendue vulnérable par sa constitution chaotique même, vouée en cela à l'implosion et livrée à l'appétit des conquérants. L'Anglais Edward Gibbon, une trentaine d'années après Montesquieu, identifiera l'élargissement de la citoyenneté aux Barbares des frontières comme le début de la fin de Rome :

> Pendant les trois cents dernières années, sous le voile d'une prospérité apparente, la décadence attaqua les principes de la constitution. Les trente-cinq tribus du peuple romain, composées de guerriers, de magistrats et de législateurs, avaient entièrement disparu dans la masse commune du genre humain : elles étaient confondues avec des millions d'esclaves habitants des provinces, et qui avaient reçu le nom de Romains, sans adopter le génie de cette nation si célèbre. La liberté n'était plus le partage que de ces troupes mercenaires, levées parmi les sujets et les Barbares des frontières, qui souvent abusaient de leur indépendance[126].

Que ce soit pour Gibbon ou pour Montesquieu, le récit de la décadence est un prétexte pour « traquer » des causes, ici, et tirer des leçons, là. Dans les deux cas, il s'agit d'une autopsie pratiquée sur un corps absent, dont la seule matérialité réside dans les témoignages épars et dans la capacité d'interprétation des auteurs. Pourtant, rien de tout cela ne décourage la lecture rétrospective. Le verdict est formel. Rome n'est pas mort de sa belle mort. Plus que la vieillesse et les hasards de l'histoire, c'est l'hybris qui l'aurait emporté. L'ivresse de puissance aurait eu raison d'elle. La décadence, à proprement parler, l'affaiblissement puis les invasions barbares, est attribuée à la démesure, à la volonté de soumettre la terre entière, de faire de tous ses habitants des Romains ou des esclaves de Rome. Montesquieu en conservateur prudent voit dans le caractère belliqueux, expansionniste et aventureux de l'empire l'origine de la chute. Tout se serait mieux passé, si Rome s'était contentée de rester une cité et s'était gardée de s'étendre à l'infini. Avec les conquêtes, elle aurait ainsi gagné en surface et perdu en profondeur. Pour employer une métaphore végétale, elle aurait, en s'emparant de territoires lointains, poussé plus de ramifications que ses racines ne pouvaient nourrir. Ses généraux, au fil des victoires, ont pris le pas sur le Sénat, envoûté la plèbe avec leur légende, et créé l'empire

[126] E. GIBBON, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain : tome premier*, F. Guizot (trad.), Paris, Ledentu, 1828, p. 437.

dans lequel la cité allait s'abîmer. Ce faisant, Montesquieu érige Rome en contre-exemple. Aucun pays ne devrait reproduire ses erreurs :

> Une république sage ne doit rien hasarder qui l'expose à la bonne ou à la mauvaise fortune : le seul bien auquel elle doit aspirer, c'est à la perpétuité de son état. Si la grandeur de l'empire perdit la République, la grandeur de la ville ne la perdit pas moins[127].

Pierre Chaunu dit sensiblement la même chose, mais en appliquant une lecture évolutionniste à l'histoire. Tout comme Montesquieu et Edward Gibbon, il voit dans l'ouverture impériale l'origine de la décadence de la cité romaine. Selon lui, à force de faire de la conquête son seul horizon, Rome a fini par tomber dans l'excès de spécialisation et est devenue en fin de compte la caricature du « koala[128] ». À l'image de cet animal qui ne se nourrit que des feuilles d'une certaine variété d'eucalyptus, qui dort plus longtemps que le paresseux à cause de ce régime si pauvre et incapable de s'adapter à une autre situation, Rome a fini par ne plus savoir faire autre chose que conquérir. Elle ne pouvait plus s'empêcher d'étendre son territoire[129], de dépouiller la périphérie pour nourrir son centre (la cité) qui grossissait comme une tumeur. Et plus il grossissait, plus il fallait élargir, par la conquête, la marge pour le nourrir pour qu'il grossisse encore d'avantage. La décadence serait intervenue dans ses circonstances comme la conséquence de l'évolution, la condition même de la survie : l'éclatement de la cité allait rendre possible l'avènement de l'empire dans un premier temps, puis des petits royaumes épars dans un second temps. Selon l'angle à partir duquel on la considère, la décadence est le « signe de l'échec ou du début d'une paedomorphose ». Le terme de pédomorphose qu'il reprend à la biologie du développement et qui désigne l'apparition ou la présence des caractères juvéniles chez certains animaux adultes ou vieux est redéfini comme « un reculer pour mieux sauter[130] », un retour salutaire de la civilisation impériale, engagée dans une impasse, à un stade antérieur, en somme un départ sur des bases simples. La décrépitude est réinterprétée comme le prélude d'un retour à la vigueur des débuts. L'historien belge Henri Pirenne[131] ira jusqu'à contester l'idée même de décadence entendue comme une rupture nette, brutale. Plutôt que de chute, il préfère parler d'évolution lente marquée par l'affirmation de certaines colonies, les invasions,

---

[127] MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, *op. cit.*, p. 68.
[128] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.*, p. 200. Cet entêtement à conquérir encore et toujours aurait fait de Rome le « koala de la civilisation antique ».
[129] MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, *op. cit.* « Rome était donc dans une guerre éternelle et toujours violente ; or, une nation toujours en guerre, et par principe de gouvernement, devait nécessairement périr ou venir à bout de toutes autres », p. 10.
[130] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.*, p. 200. La « koalisation », l'échec de la civilisation antique, correspondrait à la « paedomorphose d'un autre monde ».
[131] H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Tallandier, 2015, p. 141-189.

la prise de la méditerranée par les Arabes et le déplacement du centre vers le monde franc moins instable. En somme, la décadence de Rome est plus un concept heuristique qu'autre chose qui aura permis d'instituer un moment historiographique, de penser le temps et même de le découper. Elle occupera une place centrale dans la chronologie où elle indiquera la fin d'une époque, l'Antiquité, et le début d'une autre, le Moyen Âge.

Ibn Khaldoun et les empires islamiques

Chronologiquement, la fin du monde romain occidental a coïncidé avec l'aube de l'Islam. Dès les premières années de la petite entité mecquoise qui évoluera plus tard en empire, les armées musulmanes s'emparent des emprises byzantines en Afrique du Nord, évincent les Perses Sassanides de la scène moyen-orientale, prennent des portions considérables des royaumes wisigothiques du sud de l'Europe. Dans cet espace tricontinental conquis en une période de temps relativement resserrée se succéderont plusieurs empires de taille variable avec à leur tête des dynasties différentes dont les plus connues sont les Omeyyades, les Abbasides, les Almohades ou encore les Almoravides. Ibn Khaldoun, né à Tunis, dans une famille chassée d'Espagne par la Reconquista, et mort au Caire, a servi de conseiller auprès de nombreuses cours et a consacré sa vie à penser l'histoire de ce monde islamique désormais éclaté, les crises qui l'ont secoué. Pour saisir le mouvement impétueux de l'histoire, ses points de bascule, il s'est employé à mettre au point une théorie générale de l'État, ou plutôt de l'empire[132], pour coller mieux à son langage. Ainsi, l'empire est entendu comme un processus dynamique travaillé par une dichotomie fondatrice : « la distinction des fonctions de violence d'une part, de production d'autre part[133] ». Autrement dit, il s'agit d'un espace de paix et de prospérité qui repose sur une masse désarmée et industrieuse contrôlée et censurée par une minorité investie des fonctions de violence au service d'un pouvoir. Sa généalogie, complexe par définition, est informée par le jeu égal de la politique, de l'économie et de l'anthropologie. Tout part de l'impôt, de sa collecte et de son usage :

[132] G. MARTINEZ-GROS, *Brève Histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Paris, Éditions du Seuil, 2014. Le spécialiste de la pensée de Khaldoun préfère « le mot « empire » à celui d'« État », dont l'immobilisme fondamental, impliqué par son radical linguistique, *stare*, « être et demeurer », interdit de penser le processus historique auquel le mot « empire » est au contraire spontanément associé. Ibn Khaldûn emploie *mulk* pour désigner le pouvoir, l'État en puissance, et *dawla* pour la dynastie, l'État en acte, qui naît et qui meurt », p. 13.
[133] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, Paris, Passés Composés, 2022, p. 35.

> Le produit de cet impôt est concentré en un lieu géographique – la capitale ; et en un lieu social – l'élite politique qui dispose de la force nécessaire à la levée de l'impôt. Cette élite redistribue le produit de l'impôt pour son confort, son plaisir, son prestige ou sa curiosité intellectuelle à des hommes de métiers, artisans, marchands, médecins, professeurs. Plus le produit de l'impôt est abondant, plus la diversification et la spécialisation des métiers sont grandes dans la capitale, et plus importants les gains de productivité et la capacité d'invention de techniques nouvelles. [...] La croissance de la ville mobilise ainsi le travail des campagnes qui lui versent l'impôt, mais lui vendent aussi les produits agricoles et les matières premières dont elle a besoin. Malgré l'impôt, les campagnes s'enrichissent et se peuplent en satisfaisant la demande urbaine, ce qui permet de les imposer davantage, donc de faire croître d'autant la ville, d'en augmenter la demande au profit des campagnes, qui s'enrichissent, etc.[134]

Ce « cercle vertueux » qui profite autant à la ville qu'aux campagnes est soumis néanmoins à une condition : le désarmement des sujets imposables. La fonction de violence est confiée par la classe dirigeante à des bandes nomades levées dans les confins du pays. Ainsi, l'empire repose sur un jeu de frontières, de limes. Il s'appuie à la fois sur un bassin de sédentarité, pour sa prospérité, et pour sa défense, sur une marge « barbare[135] » composée de populations peu nombreuses, survivant grâce à leur courage guerrier et à la forte solidarité (‘*asabiya*[136]) qui les lie les uns aux autres. Elles sont rétives à l'autorité de l'État, réputées inassimilables, soumises au manque et, pour cette raison, agressives et mobilisables à prix d'argent ou contre des avantages divers. Là gît la contradiction insurmontable des empires selon la théorie d'Ibn Khaldoun et sa relecture par Gabriel Martinez-Gros. Le besoin organique du « poison barbare[137] », le sabre des bédoins, nécessaire à la pacification des sédentaires producteurs, expose leur centre riche et désarmé à l'appétit des tribus des frontières. Mais c'est seulement à ce prix que la civilisation est possible. Ibn Khaldoun l'entend comme le processus d'accroissement de la richesse et de la population qui aboutit à la réduction de la majorité à la « vie civile : par la force, bien sûr, mais aussi par l'éducation et en inculquant le respect des lois[138] ». En somme, le temps joue contre les empires. Au bout de trois générations, les barbares soldés préposés à la défense des populations désarmées et productives, intègrent l'appareil du

[134] G. MARTINEZ-GROS, *Brève Histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, *op. cit.*, p. 17-18.
[135] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, *op. cit.*, p. 35.
[136] A. CHEDDADI, « La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ? », *Esprit*, Février, nº 2, Éditions Esprit, 2009, p. 82-95 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-esprit-2009-2-page-82.htm). Ce terme désigne l'esprit de corps tribal, ce « qui unit, rend solidaire et c'est aussi la force sociale qui en résulte ». La *‘asabiya* naît des liens de sang, sociaux ou religieux. Elle est réputée très forte chez les populations démunies du désert. Sans elle, la survie dans ce milieu hostile est impensable. Chez les sédentaires des oasis et des grandes cités, elle est considérablement émoussée car les institutions de l'État assurent les fonctions qui étaient remplies par les solidarités claniques. Les liens finissent par se distendre parce qu'ils n'ont plus d'utilité sociale.
[137] G. MARTINEZ-GROS, *Brève Histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, *op. cit.*, p. 15.
[138] *Ibid.*, p. 17.

pouvoir et, à force d'évoluer dans l'abondance matérielle et le luxe, perdent leurs réflexes guerriers et jusqu'au souvenir de la solidarité ('*asabiya*) des débuts qui les a portés si loin :

> L'empire arrive ensuite au faîte de la gloire et de la domination ; les sources du revenu, coulant avec abondance, y font affluer les biens et les richesses ; l'océan du luxe est prêt à déborder ; la civilisation de la vie sédentaire y a fait un grand progrès ; les nouvelles générations s'habituent au bien-être dans lequel elles ont été élevées. Les mœurs des soldats s'adoucissent ; ils jouissent des agréments de la vie, et cela communique à leurs âmes un certain degré de mollesse et d'indolence ; la vie sédentaire les énerve en les pliant à ses usages. Cette manière de vivre porte ceux qui l'adoptent à se dépouiller de leur caractère mâle et austère, les fait renoncer à la rudesse de la vie nomade et les livre à l'ambition, passion qui les entraîne à rechercher le commandement et à se battre pour l'obtenir. Le sultan met un terme aux conflits par l'emploi de mesures qui ont pour résultat la mort des grands et la destruction des chefs. Les émirs et les grands disparaissent du monde, laissant après eux une foule de dépendants et de subordonnés. Ces changements nuisent à la puissance de l'empire, dont ils ébrèchent le glaive. Voilà la première atteinte portée à l'intégrité de l'État ; il la reçoit dans sa force armée, ainsi que nous l'avons dit[139].

Ainsi l'empire, dont la sécurité est confiée à des mercenaires recrutés dans les confins, est bâti sur un risque. Il leur est littéralement livré et leurs destins sont liés. La participation à la vie « civilisée[140] » éveille progressivement ces éléments nomades à d'autres réalités, à des horizons insoupçonnés. Il se produit alors deux situations. Dans la première, engourdis par les habitudes citadines, ils finissent par se révéler inefficaces à la défense du vaste domaine impérial. Moins bien préparés par leur nouveau mode de vie, ils ne peuvent rien contre la menace des frontières : les bédouins restés à l'état nomade, soumis aux privations et condamnés, pour leur survie, à des exploits guerriers. Ils sont alors renversés et reversés dans la masse des producteurs désarmés et la charge de la violence d'empire et éventuellement le pouvoir reviennent à leurs tombeurs. Dans la seconde, pas totalement insensibles à l'ambition, les mercenaires sont capables de se retourner contre le pouvoir en place, se l'accaparer ou le renverser au profit d'une grande famille dont ils ont pris le parti. Ce choix extrême plonge le pays tout entier dans une instabilité périlleuse ou dans une terrible guerre civile dont la conséquence est souvent un changement de dynastie ou purement et simplement la perte de tous : « Cet empire succombe ; les peuples voisins cherchent à s'en emparer par la voie de la conquête, afin d'y établir leur autorité, et il en arrive ce que Dieu a prédestiné[141] ».

---

[139] I. KHALDOUN, *Les prolégomènes, II*, Baron de Slane (trad.), Paris, Imprimerie Impériale, 1863, p. 128.
[140] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, *op. cit.*, p. 36. Contre l'image d'un empire foncièrement guerrier, Martinez-Gros soutient l'idée que le projet de l'empire est la paix. Il y a à sa base une « promesse de mieux vivre ».
[141] I. KHALDOUN, *Les prolégomènes*, *op. cit.*, p. 130.

Ibn Khaldoun met au point sa théorie à partir de l'étude des dynasties islamiques, de la chute des noyaux impériaux, de la dérive sans cesse de leur centre. Il a ses références : Damas, Bagdad, Le Caire, Cordoue, des capitales qui ont tour à tour été ruinées, conquises par les peuples des confins : Turcs ou Mongols, destructeurs dans un premier temps, continuateurs et bâtisseurs dans un second temps. Sa théorie repose sur une dialectique : l'affrontement éternel et fatidique entre un monde civilisé et désarmé (lieu du plein et de l'engourdissement) et un monde nomade (lieu du manque) peuplé de gens frustes et guerriers. L'énergie tribale de ces derniers, à l'origine de la conquête et la formation du royaume, s'épuise dans la civilisation et la paix. La faiblesse de l'empire réside dans le fait qu'il ne soit possible que dans la paix, qu'il désire par conséquent la paix avant tout, condition de sa naissance ainsi que de son maintien, et qu'il finisse presque toujours par oublier la guerre qui est une des conditions de sa survie. Il est par la force des choses et par sa vocation pacifique : « un processus constant de désarmement, matériel, psychologique, légal, politique[142] ». Le désarmement des sédentaires et l'attribution de la fonction de violence aux seuls bédouins[143], pour reprendre une image de Gabriel Martinez-Gros, rendent la société impériale semblable à un « corps dont on aurait abaissé les défenses immunitaires pour lui permettre de recevoir la greffe de l'État, de l'impôt, de la ville et de la prospérité[144] ». Pour cette raison-là, rien ne semble pouvoir empêcher la décadence de l'empire, elle est inscrite en germe dans sa constitution même.

Ce que nous retenons de cette conception cyclique de l'histoire, le passage de la simplicité tribale à la complexité impériale et inversement, c'est au-delà de sa dimension mécanique et systématique, le pessimisme du penseur quant à la capacité de la civilisation à s'imposer de manière universelle. Ibn Khaldoun s'incline devant un fait qu'il a observé tout au long du passé. L'empire est entouré de barbares utiles parmi lesquels il puise ses ressources de violence. Ces barbares clairsemés sont à l'affût de la moindre crise, du moindre signe de faiblesse et il arrive qu'ils l'emportent temporairement sur les gens acquis à la morale sédentaire[145] de sorte que la bipolarité *hadâra*/*badâwa*[146], ordre urbain/ordre bédouin se maintient. Cette relation faite d'antagonisme et d'interdépendance dicte la marche de l'histoire. Le « tranchant bédouin[147] » en définit le rythme intime. Il est décisif dans les conquêtes et le

[142] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, *op. cit.*, p. 36.
[143] A. CHEDDADI, « La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ? », *op. cit.*
[144] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, *op. cit.*, p. 38.
[145] G. MARTINEZ-GROS, *Brève Histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, *op. cit.* Bien qu'en minorité numérique, l'armée bédouine met à mal l'empire : « Quand elle atteint des effectifs de l'ordre d'à peine 1 à 2 % des effectifs sédentaires, la partie est jouée en sa faveur », p. 20.
[146] A. CHEDDADI, « La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ? », *op. cit.*
[147] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, *op. cit.*, p. 41.

contrôle des masses productives. Son usure en temps de paix expose l'empire à la violence d'autres bédouins restés hors de portée de la civilisation. Leur tranchant peut être détourné et mis au service de l'empire qui peut ainsi se maintenir. S'il n'y arrive pas, l'affrontement s'éternise, et lorsqu'une catastrophe (famine, peste) s'y invite, entraînant un recul démographique considérable, alors tout dépérit. La capitale perd de sa splendeur, se vide de ses derniers habitants livrés au manque. On assiste à un délabrement généralisé, à un retour à l'état tribal (vide démographique et dénuement). La civilisation repousse des années plus tard quand les conditions y sont de nouveau favorables. Dans le cas contraire, elle se déplace ailleurs. C'est sans doute là que la pensée d'Ibn Khaldoun se distingue de celle de Montesquieu et de Gibbon exposée plus haut. Les deux abordent la décadence comme un naufrage total, aussi bien dans le temps que dans l'espace, la fin du monde antique, la régression technique, économique et intellectuelle : elle appelle une renaissance. La décadence, chez Ibn Khaldoun, n'est pas qu'une anomalie, elle est le moteur de l'histoire. Elle signe le retour au marasme duquel l'état impérial avait arraché les gens. Plutôt qu'un naufrage, il s'agit plus exactement d'une dérive, d'un glissement, d'une translation. La civilisation, fruit de l'énergie barbare détournée, ne disparaît pas pendant des siècles, elle est seulement entraînée par le vent de l'histoire vers d'autres latitudes. Son centre de gravité se déplace là où les conditions sont réunies pour son épanouissement. Il se base sur des exemples tirés des civilisations islamiques. Quand Damas décline, Bagdad émerge. Quand Bagdad décline à son tour, il y a Le Caire ou Samarcande pour prendre le relais :

> Quand ces empires musulmans vinrent ensuite à se dissoudre et à tomber en ruines, tout ce progrès se ralentit ; le déclin du khalifat entraîna la ruine de tout ce qui faisait l'ornement de Baghdâd. L'art de l'écriture, ou, pour mieux dire, tout ce qui était science, abandonna cette capitale pour passer en Égypte et au Caire, et il n'a cessé d'y fleurir jusqu'à nos jours[148].

La théorie d'Ibn Khaldoun a le mérite de mettre en lumière la fragilité des formations politiques, leur inscription dans le temps et dans l'histoire. Elle rappelle que rien de tout ce qui est engagé dans l'histoire n'est à l'abri de l'usure. Toutefois, sa théorie ne permet pas de rendre compte de tous les phénomènes politiques observés dans l'histoire. La dichotomie fondatrice Bédouins violents/sédentaires désarmés n'est pas universalisable. Elle perd sa pertinence à l'observation des États-nations modernes ayant introduit le service militaire. Dans la Grèce antique, dans les royaumes et empires africains, cette binarité est inopérante : les gens y étaient à la fois soldat, citoyen, producteur et contribuable. Aussi, il traite en quantité négligeable une

[148] I. KHALDOUN, *Les prolégomènes*, *op. cit.*, p. 401.

autre dichotomie à la base des empires islamiques : les gens libres et les esclaves[149]. L'essor des grands bassins sédentaires dans ces zones est dû à des pratiques agricoles très coûteuses en main d'œuvre, en l'occurrence l'irrigation notamment ou encore la mise en valeur des marais du delta du Tigre et de l'Euphrate en Mésopotamie. Ainsi, la prospérité des cités ne repose pas exclusivement sur l'impôt des gens libres, mais aussi sur l'exploitation de la force de travail des masses asservies. La présence au cœur de l'empire de cette population nombreuse, laborieuse, exclue du peuple et qui ne jouit ni du fruit de son travail ni des privilèges de la civilisation sédentaire constitue un ferment révolutionnaire. Les entités auxquelles se réfèrent Ibn Khaldoun sont donc assises sur un volcan social qui peut entrer à tout moment en éruption, pour peu qu'une idéologie égalitaire vienne à gagner la masse des damnés. Le chaos qui peut en résulter est aussi impressionnant que celui dont sont capables les nomades de la périphérie avec lesquels les masses esclavagisées peuvent d'ailleurs opérer une jonction circonstancielle[150]. Le soulèvement des Zanj[151], ces esclaves agricoles de la région de Bassorah, qui a affaibli considérablement le califat abbaside et préparer sa chute est la preuve qu'ils sont l'autre marge dédaignée par Ibn Khaldoun dans son effort de théorisation.

Par ailleurs, sa conception presque mécanique du barbare qui finit par s'incliner devant la civilisation ne se vérifie pas partout. Tous les envahisseurs ne sont pas des hordes de nomades incultes et ne finissent pas fatalement par se laisser conquérir par la culture des conquis[152], aussi raffinée qu'elle puisse être. La chute d'un royaume ou d'une cité peut s'inscrire dans le cadre d'une rivalité qui transcende l'opposition binaire centre civilisé/marge barbare. La conquête ou la destruction peut être le fait d'une entité rivale également engagée dans le même processus de civilisation et qui vise l'hégémonie planétaire ou régionale : les Grecs et les Romains dans le premier cas, les empires sahéliens dans le second.

---

[149] Voir à ce sujet l'ouvrage particulièrement remarqué de M. CHEBEL, *L'Esclavage en Terre d'Islam*, Paris, Fayard, 2007.

[150] A. POPOVIC, *La révolte des esclaves en Iraq au IIIe/IXe siècle*, Paris, Éditions Geuthner, 1976. Des bédouins, mus par des intérêts propres, auraient rallié les esclaves insurgés.

[151] T. N'DIAYE, *Le génocide voilé. Enquête historique*, Paris, Gallimard, 2008, p. 125-138. . Le mot Zanj est utilisé pour désigner les populations de la côte swahilie, enlevée et réduite en esclavage au Moyen-Orient. La révolte qui porte leur nom est de loin la plus importante jamais documentée dans le monde islamique. Elle a profité de l'instabilité dans l'empire pour se propager. Il a fallu au pouvoir abbaside plus d'une décennie pour la briser. Les pertes en vie humaine sont lourdes. Elles oscillent entre cinq cent mille et plus d'un million.

[152] G. MARTINEZ-GROS, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, *op. cit.*, p. 45. Les exemples sont légion. Les musulmans qui ont conquis l'Inde n'ont pas embrassé sa culture, la Perse leur servait déjà de modèle. Les Grecs qui ont conquis l'Égypte et Babylone n'ont pas adopté les hiéroglyphes ou les cunéiformes. C'est plutôt l'inverse qui est observé : « Les vaincus s'hellénisent ou se replient dans le silence ».

Saadi et les empires de la boucle du Niger

L'espace sahélien de l'Afrique de l'Ouest, à l'instar des autres régions du continent, a vu émerger et s'effondrer des entités royales et impériales. Certaines sont tombées dans l'oubli, tandis que d'autres ont vu leur souvenir traverser les siècles. Elles le doivent à la considérable littérature produite sur elles. Cette littérature est l'œuvre, d'une part, d'érudits locaux contemporains ou non, et d'autre part, de géographes et de voyageurs arabes tels que Al-Bakri[153], Ibn Battûta[154] et bien d'autres, qui ont bien connu ces formations politiques de la boucle du Niger. La concentration dans cet espace d'un si grand nombre de royaumes a donné lieu dans le passé à une lutte féroce pour l'hégémonie de sorte qu'aucun n'était assuré de sa place sur l'échiquier local. Ainsi, l'on pouvait passer de cœur d'empire la veille à province vassale le lendemain ou vice versa. Si cette donnée n'est pas spécifique à cette région, elle est en revanche une constante de son histoire. Dans l'ordre, l'empire du Ghana, affaibli par le furieux jihad des Almoravides finit par tomber sous la coupe du roi de Sosso, puis du Mali[155] qui à son tour est supplanté par l'empire Songhaï. L'historien Ki-Zerbo développe une lecture de l'histoire basée sur cette « valse » des empires. C'est elle qui redessine sans cesse les cartes. Le déclin d'une entité coïncide avec la naissance d'une autre :

> Le royaume de Ghana, réduit maintenant à l'Aouker et au Basikounou, devenait une zone répulsive. Les caravanes se détournèrent vers Tombouctou, Gao et Djenné. Bientôt les riches musulmans se réfugiaient à Walata, surtout après le sac de Koumbi[156], par le roi du Sosso, Soumaoro Kanté, en 1203. Ghana qui n'est plus que l'ombre de lui-même va passer successivement dans la mouvance du Sosso, puis du Mali[157].

Cette lutte pour l'hégémonie n'a pas créé les conditions d'une éternelle anarchie. Au contraire, elle a favorisé l'émergence de cités bien organisées le long des routes caravanières et l'affirmation de grands centres de rayonnement intellectuel. Le plus célèbre d'entre eux, la médersa de Sankoré[158], a formé une élite lettrée, des jurisconsultes comme Ahmed Baba (1556-1627)[159], Mohammed Bagayogo (1523-1593), des érudits et des historiens comme Mahmud

[153] AL-BAKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, W. de Slane (trad.), Paris, Imprimerie Impériale, 1859.
[154] I. BATTUTA, *Voyages, III : Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan*, C. Defrémery et B. R. Sanguinetti (trad.), Paris, François Maspero, 1982.
[155] I. B. KAKE, *La Saga des peuples d'Afrique*, Paris, Africa média international, 1983. Les deux derniers royaumes étaient moins islamisés que Ghana.
[156] Il s'agit de la capitale du royaume. Son nom complet est Koumbi Saleh et elle est située au sud de l'actuelle Mauritanie.
[157] J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Éditions Hatier, 1972, p. 118.
[158] *Ibid.*, p. 149. Il évalue le nombre d'écoles coraniques dans la seule cité de Tombouctou à plus de 180. Djenné, Walata ou encore Gao sont d'autres hauts lieux de culture.
[159] Ahmed Baba est contemporain de l'invasion marocaine de Tombouctou (1591). Il a laissé une œuvre diversifiée sur le droit islamique malékite et la grammaire arabe.

Kati, auteur de la *Chronique du chercheur*[160], ou encore Abderrahmane Saadi. Le monumental *Tarik es-Soudan*[161], œuvre due à ce dernier, retiendra plus notre attention. En effet, Saadi y retrace l'histoire mouvementée du Songhaï depuis sa fondation jusqu'à l'invasion marocaine. Tombouctou, sa ville, en porte les marques et offre l'occasion d'une réflexion sur l'empire dont elle fut le joyau, sa fragilité, son inscription dans le temps. Rasée plus d'une fois, livrée à la peste, surprise par les flots du grand fleuve, cette ville mythique incarne la précarité des êtres historiques.

Abderrahmane Saadi a évolué dans un milieu érudit, sous le protectorat marocain. Cette expérience coloniale y est sans aucun doute pour beaucoup dans son intérêt pour le passé. Elle lui inspire deux lectures complémentaires du phénomène de la décadence, l'une historique et l'autre religieuse. Dans la première, c'est à partir du cycle des invasions qu'il aborde le destin de Tombouctou. L'histoire, vue depuis sa position de dominé, se partage en deux : les temps d'indépendance et les temps de servitude. Les premiers coïncident avec la liberté et la prospérité tandis que les seconds se confondent avec la défaite, les troubles et l'effondrement. La décadence, dans cette configuration, se présente comme un changement d'état radical. Elle est le passage d'un pic à un gouffre. Elle est la fille de la guerre généralisée. Le Songhaï, de tous les pays du monde le plus beau, selon Saadi, tombe sous la coupe des barbares coalisés. En effet, l'empire est victime de plusieurs campagnes ; attaqué au sud par les Bambaras, au nord par les Marocains, à l'est par les Mossis[162], à l'ouest par les Peuls :

> Quand l'armée marocaine était arrivée au Soudan, elle avait trouvé ce pays un des plus favorisés de Dieu par la richesse et la fertilité. [...] Tout changea à ce moment : le danger fit place à la sécurité ; la misère à l'opulence ; le trouble, les calamités et la violence succédèrent à la tranquillité. Partout les gens s'entre-dévorèrent ; en tous lieux et en tous sens les rapines s'exercèrent et la guerre n'épargna ni la vie, ni les biens, ni la situation des habitants. Le désordre fut général, il se répandit partout, s'élevant au plus haut degré d'intensité. Le premier qui donna le signal de ces violences fut Sanba-Lamdou, le chef de Donko ; il ruina le pays de Ras-el-mâ; il s'empara de tous les biens, fit périr un certain nombre d'habitants et réduisit en esclavage quantité d'hommes libres. Son exemple fut suivi par les Zaghrâniens qui dévastèrent le pays de Bara et celui de Dirma. Quant au territoire de Dienné il fut saccagé de la façon la plus horrible par les Bambaras idolâtres qui, à l'est comme à l'ouest, au nord comme au sud, détruisirent tous les villages, pillèrent tous les biens et firent des femmes libres leurs concubines avec lesquelles ils eurent des enfants qui furent élevés dans la religion des mages (Dieu nous préserve de telles calamités !). [...] Parmi les chefs païens qui conduisaient ces hordes de brigands on cite : Mansa-Sâma dans le pays du

[160] M. KATI, *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur*, O. Houdas et M. Delafosse (trad.), Paris, Ernest Leroux, 1913.
[161] A. SAADI, *Tarikh es-Soudan*, O. Houdas (trad.), Paris, Ernest Leroux, 1900.
[162] Il s'agit principalement des Mossis du royaume du Yatenga et non de ceux du royaume de Ouagadougou.

> Fadoko ; Qaia-Bâbo, dans le pays de Koukiri, du côté de Kala. Du côté du Chîli et du Bindoko, on trouvait : Salti-Sanba-Kisi, le Peul, à la tête de la tribu des Ourourbi ; Salti-Yorobara, père de Hamda-Soulo, le Peul, à la tête de la tribu des Djaloubi établis du côté de Foromân[163].

Dans sa première lecture, exposée dans cet extrait, Saadi essaie de donner à la décadence un contenu objectif. Il commence par la situer dans le temps, par indiquer la borne chronologique à laquelle il identifie le début de la spirale. Les coups reçus par l'empire sont classés par ordre d'antériorité, dans un temps très réduit. Il s'en dégage une image cynégétique : l'empire comme une proie livrée à l'appétit des prédateurs, chacun pratiquant sur elle des entailles jusqu'à ce qu'elle s'écroule. On est frappé à la lecture de cet extrait par l'imposante donnée onomastique. Chacun de ces noms d'envahisseur semble avoir ici la valeur d'une menace, d'un fléau. Le mot « barbare » doit être pris ici dans le sens où l'entendaient les Grecs, c'est-à-dire une catégorie flottante et arbitraire dans laquelle on range « tous les autres[164] », ceux que l'on oppose fermement au « soi ». L'auteur du *Tarikh* tient un carnet des assauts barbares qui ont mis à genou le Songhaï. Ils y sont réduits à leur dimension destructrice, à leur capacité à porter le chaos sur des terres présentées comme heureuses jusque-là. Ainsi, la décadence, fille de la guerre, donc de l'histoire, est un changement palpable, dans le sens inverse des choses[165], du mieux au pire.

La deuxième lecture de la chute du Songhaï est ouvertement moins historique. Saadi ne se contente pas d'une relation chronologique des événements qui ont précédé la conquête marocaine[166] de sa cité. Il se livre, par endroits, à l'esquisse d'un récit de la décadence informé par sa foi islamique. Dans ce récit, l'empire est placé dans l'ordre terrestre, temporel, par opposition à l'éternité. Saadi fait de l'inscription dans le temps le fondement de cette dichotomie. Les humains et les cités sont des êtres faits pour finir ; la mort est leur seule réalité, inscrite dans leur biologie profonde. La doxologie qui sert d'introduction à son ouvrage souligne cela en termes clairs : « Louange à Dieu, à qui seul appartiennent l'empire, l'éternité, la puissance et la gloire, et dont la science embrasse toutes les choses. [...] Gloire à ce souverain tout-puissant, glorieux et dominateur, qui a imposé à tous les êtres la décrépitude et la mort[167] ».

---

[163] A. SAADI, *Tarikh es-Soudan*, *op. cit.*, p. 222-223.
[164] R.-P. DROIT, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 70. Il souligne que les Grecs ont toujours eu le plus grand mal à définir la notion. Les barbares sont tour à tour éloignés, proches, adversaires redoutables ou admirables. Platon et Hérodote interrogent même la pertinence de la catégorie.
[165] J. BOUVERESSE, *Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille, Agone, 2001. C'est dans ce sens processus « symétrique du progrès », p. 3. Les transformations qui surviennent vont dans le sens inverse.
[166] J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, *op. cit.* C'est en 1591, après la bataille de Tondibi, que l'occupation marocaine de Tombouctou commence.
[167] A. SAADI, *Tarikh es-Soudan*, *op. cit.*, p. 1.

Cette conscience de la finitude ne condamne pas l'observateur à la posture stérile de celui qui dresse un simple constat. Sa portée tragique n'est pas un obstacle à la spéculation. Au contraire, elle nourrit une sensibilité qui dispose au travail d'interprétation, à la construction d'un discours sur le caractère passager de l'empire et des affaires humaines en général. Ainsi, Saadi applique à la chute de Tombouctou une lecture apocalyptique. La particularité de celle-ci réside dans le fait qu'elle se place au-delà des faits nus, de la stricte matérialité historique, pour introduire des éléments qui lui sont relativement étrangers et s'ouvrir à une dimension plus mystique, spéculatoire. La raison est à chercher dans les limites de la première approche de Saadi : l'histoire pure à laquelle il a recouru traite des causes, mais ne livre pas un sens satisfaisant. Or, toute époque est travaillée par cet « élan vers le sens[168] », une soif de compréhension qui ne peut être entièrement assouvie par une présentation brute des faits bruts, mais par une mise en récit de la catastrophe qui la rende lisible, intelligible et permet de se l'approprier, de la dominer. Ainsi, l'effondrement de l'empire songhaï et de ses hauts lieux comme Tombouctou sera investi d'un sens qui échappe à sa première lecture purement historique. La chute, celle de la cité et de la dynastie, a désormais valeur de châtiment :

> Les choses durèrent ainsi jusque vers le moment où la dynastie songhaïe tira à sa fin et où son empire cessa d'exister. À ce moment la foi se transforma en infidélité ; il n'y eut pas une seule des choses défendues par Dieu qui ne fût pratiquée ouvertement. On but du vin ; on se livra à la sodomie et quant à l'adultère il était devenu si fréquent que sa pratique semblait devenue licite. Sans lui pas d'élégance, pas de gloire : c'était à tel point que les enfants des sultans commettaient l'adultère avec leurs sœurs. [...] C'est à cause de ces abominations que Dieu se vengea en attirant sur le Songhaï l'armée marocaine victorieuse ; il la fit venir d'une contrée très lointaine, au milieu de terribles souffrances. Alors les racines de ce peuple furent séparées du tronc et le châtiment qu'il subit fut un de ceux qui sont exemplaires[169].

Une ambiance de « bas-empire » donc. Ce tableau moral des dernières années avant l'effondrement du Songhaï rappelle peu ou prou la dynastie des Saïd mise en scène par Yambo Ouloguem des siècles plus tard. Dans son récit osé d'un empire sahélien imaginaire, le Nakem, l'écrivain malien dépeint les mœurs dites « décadentes » de l'élite :

> Dans la vie privée des gens de cette corporation, qui avaient tout juste le courage d'une poule mouillée, l'hospitalité du maître de maison, s'élevant au-dessus de la tragédie commune, implique de consentir à tout tiers le droit de jouir des faveurs de ses femmes. Dans leur vie publique, de terribles sabbats sont à l'honneur, auxquels les membres se rendent la nuit, à travers la brousse, s'interpellant par des grognements imités du cri de l'hyène. Au cours des saturnales, l'inceste est licite et même recommandé, conjugué d'actes tels que

[168] J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, E. Abrams (trad.), Lagrasse, Éditions Verdier, 1999, p. 103.
[169] A. SAADI, *Tarikh es-Soudan*, *op. cit.*, p. 224-225.

> sacrifices humains suivis de rapports sexuels incestueux et de coït avec les animaux [...][170].

Pour remonter à l'extrait de Saadi, les invasions qui allaient causer la perte du Songhaï ne seraient que la face matérielle d'une damnation. Quant aux barbares victorieux, ils ne seraient qu'un fléau, l'instrument d'un plan divin. Ce faisant, poussé par le « besoin sémantique[171] », il sort du cadre strict de l'histoire pour trouver un sens à ce qui est arrivé à l'empire. Suivant ce sens religieux, la calamité n'en est une qu'en apparence. Elle serait, plus proprement dit, un calvaire et ferait partie d'un plan de salut global. C'est dans la douleur que cette ère du Songhaï se referme pour laisser place à une autre. Ainsi, la fin en question n'est pas eschatologique, absolue, conclusive de l'histoire. Elle est un but et non un terme, une porte et non un gouffre. Dans cette optique, l'apocalypse est à appréhender non seulement à travers la fin qu'elle suppose mais d'abord et avant tout comme un récit, un texte dont le sens qui n'est pas donné, mais qui est plutôt à chercher. Ce sens, pour reprendre les termes du philosophe tchécoslovaque Jan Patočka, en aucun cas « ne saute aux yeux ; on ne l'obtient qu'au moyen d'une explicitation qui dévoile ce qui initialement empêche de le voir, ce qui l'occulte, le fausse, l'obscurcit[172] ».

La chute de la cité participerait d'une raison téléologique, providentielle. Elle serait le fruit de l'intervention d'un dieu, ici Allah, dans l'histoire. Il y participe négativement dans un premier temps, par la colère, le châtiment et positivement dans un second temps, par la rédemption. En somme Saadi, applique à la décadence du Songhaï une lecture à la fois historique (les invasions multiples) et mystique (une restauration morale par la violence messianique). Des siècles après lui, des historiens ont continué à aborder l'histoire des royaumes de la boucle du Niger, dont le Songhaï, sous le signe de la décadence. À l'instar d'Ibrahima Baba Kaké, ils ont presque tous privilégié une lecture historique et écologique. Selon ce dernier, les causes seraient à rechercher dans la donnée climatique ainsi que la double prédation, arabo-islamique et européenne, dont ils ont fait l'objet au cours du temps :

> Il faut voir à l'origine du déclin des civilisations, de la boucle du Niger comme de celles du reste du continent noir, deux sortes de causes : des causes d'ordre géographique et des causes d'ordre historique. [...] Bien que le climat y soit moins hostile à l'homme que dans la zone équatoriale, il demeure encore chaud et humide pour anémier les populations. Il favorise le développement des maladies comme la malaria et la maladie du sommeil. Ibn Batouta et Ibn Khaldoun signalent de nombreux cas d'épidémies de ces maux qui ravagent

[170] Y. OUOLOGUEM, *Le devoir de violence*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 42-43.
[171] Voir Bruce Bégout, « Eschatologie et téléologie » dans C. BOUTON et B. BEGOUT, *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, p. 196. Ce « besoin sémantique » pousse les humains à « chercher par tous les moyens à donner un sens à ce qui leur arrive ».
[172] J. PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 78.

> les populations soudanaises. [...] Au total, razziée au nord et à l'est par les Arabes, spoliée à l'ouest par l'Europe, l'Afrique a subi au cours de son histoire une véritable hémorragie humaine. Ce à quoi il faut ajouter une domination coloniale de près d'un siècle. Ces causes, à notre avis, suffisent pour expliquer la mort d'une des civilisations les plus éclatantes du Moyen Age[173].

La décadence chez Saadi est inscrite dans une pensée du temps et de la crise. Elle est apocalyptique non seulement par l'effondrement qu'elle implique, mais aussi et surtout par l'annonce qu'elle porte en elle : la fin d'un régime et la traversée de l'inconnu à venir. Plutôt qu'une rupture absolue, il s'agit davantage d'une bascule, d'un moment d'apesanteur et de quête d'un nouveau socle, d'un nouvel équilibre. Depuis sa position de contemporain de l'occupation marocaine, de celui qui est né après la chute du Songhaï, il est conscient d'évoluer dans une ère nouvelle. Ses compatriotes et lui habitent ce temps de la crise et sont donc tous placés devant une possibilité de décision : la révolte ou l'acceptation de la nouvelle donnée politique. C'est dans ce contexte qu'il commet le récit de la décadence du Songhaï. La dimension religieuse qu'il lui donne n'est pas totalement dénuée de sens politique. En replaçant l'empire dans l'ordre du temporel, du passager, en le ramenant à son statut de corps fragile livré à la volonté de Dieu qui « a imposé à tous les êtres la décrépitude et la mort[174] », il restitue la situation de son pays dans sa banalité. Tout comme le Songhaï n'est pas éternel, la domination marocaine ne saurait l'être non plus. En grand érudit, Saadi a sans doute connaissance des travaux d'Ibn Khaldoun, mais rien ne nous permet d'établir une filiation entre leur pensée de la décadence. Le propos du premier s'applique à l'espace bien circonscrit de la boucle du Niger et il lui manque la systématique qui caractérise la pensée du second. Il n'y a pas chez Saadi la volonté de mettre sur pied une théorie générale de l'empire. Il s'empare de la décadence comme d'un concept critique qui permet de penser le temps, le rapport du passé au présent et à l'avenir.

2. Ces mondes qui vont finir : le présent comme temps de la fin

L'exploration rapide de la pensée de la décadence chez Montesquieu à Saadi en passant par Ibn Khaldoun et Gibbon a permis de prendre la mesure de son ancrage, de sa persistance

[173] I. B. KAKE, « La civilisation de la Boucle du Niger du XIe au XVIe siècle », *Présence Africaine*, vol. 89, nº 1, Présence Africaine, 1974, p. 75-100 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1974-1-page-75.htm).
[174] A. SAADI, *Tarikh es-Soudan*, *op. cit.*, p. 1.

par-delà les siècles et la géographie. Elle prend des expressions variées au gré des contextes. Le contenu qui lui est donné est riche et complexe. À quoi renvoie concrètement l'idée de la fin dont elle est porteuse ? Empires, cités, dynasties, régimes, civilisations. Autant de catégories aux contours mouvants qui permettent de prendre en charge des réalités disparates et qui sont souvent mobilisées pour définir une époque, pour en être le nom. L'idée de décadence, c'est-à-dire de mouvement vers la fin, de passage d'une situation, d'une condition à une autre, introduit des décrochages dans le cours de l'histoire et lui imprime un relief. Elle permet de la penser comme une discontinuité et non comme un chemin plat et rectiligne. Les auteurs de la décadence que nous avons présentés s'emparent essentiellement du passé. L'abordant depuis leur présent, ils essaient de le saisir à travers ses moments de vacillement, de bascule. Ces moments paroxystiques de la crise ou de la chute constituent les détours, les escarpements, les « incises[175] », les parenthèses qui à la fois lient et distinguent leur temps des autres. Pour Walter Benjamin, grand théoricien des discontinuités, la conception de l'histoire comme un continuum est « propre aux classes révolutionnaires[176] », travaillées par la conscience de le faire éclater et d'instaurer une rupture fondatrice par rapport au passé. Or, la nouveauté introduite par le présent, aussi radicale qu'elle puisse être, ne peut prendre un sens plein qu'en tant que passage, escarpement. Elle représente une prise par laquelle on pénètre le phénomène du temps.

Les bouleversements en question, chez Montesquieu, Ibn Khaldoun ou encore Saadi, ne coupent pas l'histoire en deux, ils s'insèrent plutôt en elle et participent à définir en quelque sorte son rythme intime. Depuis leur position de tard-venus, la décadence romaine, le déclin des empires islamiques ou la désintégration du Songhaï relèvent à la fois du constat et de la construction intellectuelle à posteriori. Ils ne revêtent pas une valeur ouvertement polémique, dans le principe du moins, puisque les entités en question ont bel bien subi les rigueurs de l'histoire, ont été secouées par plusieurs invasions ou surprises par des guerres civiles, des épidémies. L'accent polémique n'intervient que lorsqu'ils entrent dans des considérations moins objectives : la détermination des causes de la catastrophe par exemple. Cela a pu être, suivant les auteurs, la dégradation morale, l'impiété, la tolérance des chrétiens, l'intégration des barbares[177], la conjuration d'une minorité érigée alors en bouc émissaire. Le risque de la fin ou

[175] M. RIOT-SARCEY, « Questionner l'histoire à "rebrousse poil" », *Espaces Temps*, vol. 82, nº 1, 2003, p. 17-27 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_2003_num_82_1_4215 ; consulté le 12 juin 2024). Elle aborde la discontinuité et introduit une nuance pour la distinguer de la rupture qu'elle définit comme une césure « impossible à combler » et qui rend vaine les tentatives « postérieures de découvrir, dans la civilisation précédente, des sources ou des origines ».

[176] W. BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire*, O. Mannoni (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2013, p. 76.

[177] C'est notamment la position de E. GIBBON, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, *op. cit.* Il pointe du doigt l'incorporation des barbares à l'empire sans une « romanisation » préalable. L'esprit romain se

l'élan vers la catastrophe que nous allons aborder à présent relève d'une autre catégorie. Il ne recouvre pas des cas historiques aboutis, mais il embrasse des phénomènes en cours, une certaine idée du monde ou de l'humanité en péril. Le présent est considéré comme le temps et le lieu de la fin d'un monde, d'une civilisation.

Max Weber et Günther Anders : la ruine inexorable de la civilisation prométhéenne ?

La fin du XIXe siècle et la première moitié du XXe ont coïncidé avec de nombreuses innovations scientifiques et techniques d'une part et le perfectionnement des grandes inventions des siècles passés d'autre part. Elles ont vu l'émergence et l'application massive de technologies nouvelles ainsi que l'élaboration de méthodes de production qui ont transformé radicalement les sociétés occidentales[178]. Si ce mouvement assimilé généralement au « progrès » a pu compter sur des chantres[179], force est de constater qu'il n'a pas manqué non plus de détracteurs. En face, il y a eu des propositions théoriques sceptiques[180], critiques, pour faire contrepoids à l'enthousiasme philosophique triomphant. Cependant, il convient de préciser que ces tentatives de saisir de façon critique les changements survenus ne participent pas toutes de la même et unique raison technophobe. Elles sont en effet diverses aussi bien par l'approche que par la motivation. Pour l'essentiel, elles s'attachent à aménager un espace pour le soupçon et la précaution et dans une certaine mesure elles laissent transparaître les exaltations et les angoisses qui traversent les époques. Pour rendre compte de la persistance de la question et de son caractère transgénérationnel, Pierre-André Taguieff égrène la litanie des diagnostics et des nombreux concepts déclinés par autant de penseurs possibles pour caractériser la « modernité progressiste » ainsi que le malaise qui l'accompagne :

---

serait retrouvé alors noyé dans une cité dominée démographiquement et militairement (le recours au mercenariat) par l'élément barbare : les tribus romaines « étaient confondues avec des millions d'esclaves habitants des provinces, et qui avaient reçu le nom de Romains, sans adopter le génie de cette nation si célèbre », p. 438.

[178] Voir le célèbre ouvrage de D. LANDES, *L'Europe technicienne ou Le Prométhée libéré. Révolution technique et libre essor industriel en Europe occidentale de 1750 à nos jours*, L. Évrard (trad.), Paris, Gallimard, 2000. Landes l'aborde notamment en termes de rupture. L'introduction de la machine, capable de remplacer la force humaine dans bien de secteurs, a introduit des problématiques radicalement nouvelles. Elle a redéfini les rapports de force au sein de la société et sur l'échiquier continental en déterminant des gagnants et des perdants.

[179] Nous pensons notamment à certains aspects du saint-simonisme : la confiance ferme placée dans la science et le progrès, la proposition d'une gestion technocratique de la cité dans laquelle les ingénieurs et les savants auraient un pouvoir législatif.

[180] S. EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, P. Pellegrin (trad.), Paris, Seuil, 1997. Nous pensons ici au sens premier du mot, au scepticisme comme méthode philosophique reposant sur la comparaison et l'opposition des données du réel ou de l'imagination, des « choses apparentes ou sensibles », *Livre 1*.

> Partons du malaise ressenti par certains penseurs dans la modernité progressiste et des expressions censées le nommer en l'interprétant ou en l'évaluant : « décadence » et « nihilisme » (Friedrich Nietzsche), « vieillissement du monde » (Charles Péguy), « déclin de l'Occident » (Oswald Spengler), « crise de l'esprit » (Paul Valéry), « fin du monde civilisé » et « décivilisation » (Georges Vacher de Lapouge), « crise du monde moderne » et « règne de la quantité » (René Guénon), « malaise dans la culture » (Sigmund Freud), « aliénation » et « réification » (Georg Lukács), « déspiritualisation progressive de l'homme » (Georges Bernanos), Edmund Husserl (« crise de l'humanité européenne »), « obsolescence de l'homme » (Günther Anders), « homme unidimensionnel » (Herbert Marcuse), « déracinement de tout l'étant » (Martin Heidegger), « crise des temps modernes » (Karel Kosik), « malaise de la modernité » (Charles Taylor), « nouvelle barbarie » (Michel Henry), « crise du sens » et « barbarie intérieure » (Jean-François Mattéi), « catastrophe de la modernité », « décomposition », « homogénéisation » ou « uniformisation du monde[181].

Toutes ces expressions, dont certaines sont désormais célèbres, tentent, en la nommant, de dire l'entrée dans une époque nouvelle. Le malaise en question résulte en bonne partie d'une promesse déçue. Les Lumières, qui ont plus rêvé le progrès qu'ils ne l'ont réellement vécu, l'ont présenté comme le passage de la barbarie à la civilisation, des ténèbres aux lumières. Dans leur entendement, le progrès des sciences et des techniques allait de pair avec un perfectionnement aussi bien moral que cognitif de l'homme et la réalisation d'un idéal du bonheur. Ernest Renan, héritier de cette pensée, avait une conception très étendue de la science et plaçait en elle des attentes élevées. Chez lui, elle n'est pas uniquement positive et expérimentale. Elle correspond, mariée à la philosophie, à une pensée globale, dont l'ambition n'est rien moins que de se substituer à la raison religieuse : « Organiser scientifiquement l'humanité, tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime prétention »[182]. Cet accent presque missionnaire de ses jeunes années, Renan le tempèrera au soir de sa vie[183]. Le triomphe de la raison que lui et les grandes figures des lumières avant lui appelaient de leurs vœux n'aurait pas résolu tous les problèmes de l'humanité, à en croire les penseurs dont les noms et les concepts ont été égrenés par Taguieff ; pis, il en aurait même engendré de nouveaux. En effet, l'horizon promis et ouvert n'aurait pas suffi à consoler de la sortie du royaume qu'il a rendu possible. En quittant un monde patiemment bâti au fil des siècles, reposant sur des vérités et des illusions bien entretenues, l'homme moderne aurait perdu ses repères et son toit. Il serait devenu un « clochard transcendantal » pour reprendre l'expression de Lukacs, « *transzendentale Obdachlosigkeit* »,

[181] P.-A. TAGUIEFF, *Le retour de la décadence*, *op. cit.*, p. 107.
[182] E. RENAN, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, 1890, p. 37.
[183] Voir sa correspondance avec Marcellin Berthelot ou encore la préface à *L'avenir de la science*, où il confesse ses doutes sur l'avenir de la modernité guidée par la science : « La destinée de l'homme est devenue plus obscure que jamais ».

c'est-à-dire, celui qui n'a « transcendantalement ni feu ni lieu[184] ». L'humanité serait depuis lors partagée entre la pesanteur de la réalité terrienne et l'éther d'un ciel désormais lointain.

Max Weber explique le malaise en termes sociologiques et philosophiques, sans blâmer la science moderne et l'horizon qu'elle a contribuer à ouvrir. Il serait la résultante du processus de rationalisation des affaires du monde. La sophistication des méthodes de calcul a rendu possibles certaines prévisions et a changé par conséquent profondément le rapport à l'inconnu, à l'avenir :

> L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc pas nécessairement une connaissance générale accrue des conditions de notre existence. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons que nous *pourrions*, à chaque instant, *pour peu que nous le voulions*, nous convaincre qu'il n'existe en principe aucune puissance secrète et imprévisible qui interfère dans les affaires du monde ; que nous pouvons, par le *calcul maîtriser* et prévoir toute chose. Mais cela ne signifie rien de moins que le désenchantement du monde[185].

Il convient de rappeler que Max Weber n'est pas hostile à la science. Son propos se veut descriptif et non normatif. Il s'attache à expliquer un processus en cours, sa portée et son effet sur la configuration mentale des contemporains. L'esprit scientifique est présenté comme le « désenchanteur » du monde. Il le dépouille de certains de ses charmes, des croyances qui le fondaient. Il met en vacances les dieux et les prophètes. La prospérité matérielle qu'il rend possible ruine la religion en tant qu'esprit (« Geist »[186]), ne la laissant subsister qu'en tant que pure forme. Néanmoins, ce désenchantement, l'éviction des dieux ou des esprits, s'accompagne d'un enchantement d'un genre nouveau : une croyance démesurée dans les capacités des modernes à tout contrôler par la technique, à gouverner l'avenir par le calcul, la prévision. À travers le concept de « désenchantement », Weber nomme un effondrement moins spectaculaire que ceux que nous avons abordés plus haut, plus abstrait. Il n'en est pas moins un effondrement

---

[184] G. LUKACS, *La théorie du roman*, J. CLAIREVOYE (trad.), Genève, Éditions Gonthier, 1963, p. 32. La notion de lieu ou de foyer transcendantal développé dans l'œuvre de Lukacs renvoie aux structures et aux instances créatrices de sens qui ont prévalu avant les révolutions industrielles et le changement qu'elles ont occasionné. L'homme moderne a déclaré Dieu mort et s'est émancipé du même coup de la religion, de la famille. La solitude en est le prix.

[185] M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992. Texte original en allemand : „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge - im Prinzip - durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt" pp. 86-87.

[186] M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 475. Il note que sans le vouloir, la rigueur protestante (méthodiste notamment) a rendu dans une certaine mesure le capitalisme possible en exaltant au plus haut point le travail et l'épargne. Le capitalisme aurait à son tour assuré le triomphe de la mondanité sur le spirituel : „die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarischer Diesseitigkeit Platz machte", (« la racine spirituelle périt lentement et cède la place aux choses terrestres »).

pour autant. Il y a bien des remparts qui s'écroulent, non par l'action d'une force extérieure, mais plutôt sous le souffle d'une raison émergente. Avec le déclassement des dieux, on assiste à la ruine des grands récits qui donnaient au monde sa raison et son sens. Il s'agit bel bien d'une catastrophe (retournement), plus précisément d'une « catastrophe épistémique[187] », du naufrage des anciens systèmes de pensée, de la mise à mal d'une vision du monde. C'est une idée du monde qui se perd et non le monde en tant que totalité. Ce désenchantement décrit par Weber n'a pas la valeur d'un deuil chez tout le monde. Au contraire, il est accueilli par beaucoup, dont Renan, comme une opportunité, celle notamment de refonder l'humanité, d'en confier le soin à la raison et à la science, malmenées jusque-là, de leur laisser « l'intendance de cette grande œuvre[188] ».

Dans un certain sens, le désenchantement du monde introduit par Max Weber est la consécration de ce que Spengler a appelé l'« esprit faustien », (« die faustische Kultur »). La culture européenne moderne serait marquée, selon le penseur allemand, par une quête insatiable de l'infini, de l'illimité. Cet esprit faustien est « orienté essentiellement vers l'expansion, qu'elle soit de nature politique, économique ou intellectuelle » ; il a surmonté « toutes les barrières géographiques et matérielles ; elle s'est évertuée à atteindre les pôles Nord et Sud sans aucun but pratique, uniquement pour le symbole[189] » [Notre traduction]. À terme, cette civilisation faustienne serait condamnée à l'impasse puisque son désir d'illimité, d'infini qui se heurte fatalement à la réalité d'un monde désenchanté, réduit à sa pure matérialité, est par définition inassouvissable. Le souci mesuré des choses matérielles qui l'avait portée aux sommets, et qui au départ était resté sur les épaules de ses pionniers et de ses « saints » tel un « manteau léger » (« dünner Mantel »), dont ils pouvaient se débarrasser à tout moment, se transforme fatalement au fil du temps en « cage d'acier » (« stahlhartes Gehäuse »)[190]. Plus que le simple constat d'aporie, Chateaubriand, écrivain chrétien et conservateur royaliste, un siècle plus tôt, avait entrevu dans le triomphe de l'esprit faustien un péril. La curiosité et la quête

[187] Nicolas CORREARD: « Idéal de la raison, catastrophe de la raison : Utopisme et scepticisme chez Foigny, Swift et Holberg, pp. 73-93, dans J.-P. ENGELIBERT et R. GUIDEE, *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVIe-XXIe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.
[188] E. RENAN, *L'avenir de la science*, *op. cit.*, p. 37.
[189] O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich, C.H. Beck, 1923, p. 432. Texte original: „Die faustische Kultur war deshalb im stärksten Maße auf Ausdehnung gerichtet, sei sie politischer, wirtschaftlicher oder geistiger Natur; sie überwand alle geographisch-stofflichen Schranken; sie suchte ohne jeden praktischen Zweck, nur um des Symbols willen, Nord- und Südpol zu erreichen [...]".
[190] M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *op. cit.*, p. 487. Weber insiste beaucoup sur l'opposition entre l'idéal et le résultat et souligne l'ironie de l'histoire qui a fait du rigorisme protestant le géniteur involontaire du capitalisme. Il visait un détachement des choses terrestres, mais a finalement provoqué l'inverse à travers son culte de l'épargne et du mérite.

effrénée de savoir qui le définissent trahissent un monde rongé par l'hybris, qui a tué son dieu et son roi, et qui paiera toutes ses folies de son existence. La science, la maîtresse qu'il s'est choisie depuis, pourrait constituer, après celle du jardin d'Éden, l'ultime « pomme » de l'humanité :

> Lorsqu'on a vu les jours de Robespierre, lorsqu'on songe que c'est à la vanité du savoir que nous devons presque tous nos malheurs, n'est-on pas tenté de croire que l'homme a été sur le point de périr de nouveau pour avoir porté une seconde fois la main sur le fruit de science ? Et que ceci nous soit matière de réflexion sur la faute originelle : les *siècles savants* ont toujours touché *aux siècles de destruction*[191].

La charge de Chateaubriand est là pour le rappeler : le savoir a toujours été associé à une forme de péril, à cause de la part d'inconnu dont il est porteur et surtout de l'orgueil ou de la folie qu'il peut insuffler à ceux qui le possèdent. Dans la même lignée, Eugène Huzar a introduit, à travers la formule « science impresciente[192] », une critique radicale de la science moderne. Étant essentiellement expérimentale et apprenant des erreurs et des ratés, elle serait fondamentalement incapable d'anticiper les conséquences de toutes les inventions qu'elle rend possibles. Cette imprévoyance la rend dangereuse. Et tout porte à la méfiance, parce que l'homme, dont la raison faillible est aux commandes de cette science, par définition « n'acquiert de l'expérience qu'à ses dépens[193] » et chacune des erreurs dont il apprend pourrait être la dernière. Ainsi, Huzar imagine des scénarios catastrophiques dont un déplacement potentiel du centre de gravité de la terre et un basculement de son axe de rotation à cause de l'extraction abusive de tonnes de charbon.

La crainte que sans sagesse la science devienne nuisible a traversé les siècles jusqu'à Günther Anders. La perspective critique qu'il a introduite est intéressante à plus d'un titre. Elle porte plus sur les dérives de la science que sur son essence. En d'autres termes, elle interroge l'usage et le sens des inventions techniques : ce que nous en faisons et ce qu'elles font de nous. En cela, son propos est éminemment philosophico-politique. Il dénonce le manque de recul des décideurs et leur « incapacité à avoir peur » (« Unfähigkeit zur Angst »)[194] des lendemains que certains des derniers exploits techniques dessinent pour l'humanité. Le point culminant du

---

[191] F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme ou Beautés de la religion chrétienne. Tome premier*, Paris, Imprimerie Migneret, 1802, p. 151. Pour l'auteur revenu à la foi chrétienne, l'histoire de l'humanité tire tout son sens des limites imposées par Dieu au désir de science d'Adam : « Dieu a mis la science à sa portée ; il ne pouvait la lui refuser puisque l'homme était né libre ; mais il lui prédit que s'il veut trop savoir, la *connaissance des choses* sera sa mort et celle de sa postérité », pp. 115-116.

[192] E. HUZAR, *L'arbre de la science*, Paris, Librairie Édouard Dentu, 1857, p. 11.

[193] *Ibid.*, p. 10.

[194] G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Munich, C.H. Beck, 1956, p. 265. C'est l'expression qu'il utilise pour nommer le XXe siècle: le « siècle de l'incapacité à la peur » [Notre traduction].

règne de l'esprit faustien, marqué par le développement de moyens militaires inédits, c'est certes l'impérialisme moderne et l'exploitation des peuples à l'échelle planétaire, mais ce sont aussi les conflits inter-impérialistes qui ont placé le monde devant la possibilité d'une escalade nucléaire. Anders s'empare du concept d'apocalypse et l'investit d'une charge nouvelle, rationnelle[195]. Il le débarrasse partiellement de sa marque biblique — la notion de Bien et de Mal notamment — et en fait un outil pour penser son temps qu'il définit comme étant celui du risque et de l'urgence : « Nous ne vivons pas dans une époque, mais dans un délai[196] ». La « menace nucléaire[197] », contrairement aux catastrophes spectaculaires des récits bibliques ou celles dépeintes dans les ouvrages d'imagination, n'est pas théorique. La preuve existe que l'humanité détient des moyens capables d'occasionner des destructions inconcevables même pour les esprits les plus imaginatifs. Selon Anders, avec la bombe atomique, le monde est entré dans une ère anthropologique nouvelle :

> À la place de la création ex nihilo qui était la manifestation de l'omnipotence, se dresse désormais une puissance opposée : la *potestas annihilationis*, la puissance d'anéantir, la *reductio ad nihil*, de réduire à néant — et c'est une puissance entre nos mains. L'omnipotence dont on se languissait de manière prométhéenne, est effectivement devenue nôtre, même si ce n'est pas sous la forme espérée. Dans la mesure où nous disposons à présent du pouvoir de nous donner nous-mêmes mutuellement la *fin*, nous sommes les seigneurs de l'apocalypse. L'Infini, c'est nous[198].

Avec la bombe, l'homme ne s'est pas seulement mis au niveau de Dieu. Il est devenu d'office une sorte de contre-Dieu, moins architecte, plus ravageur, qui a pris le contrôle de l'horloge du monde et qui peut décider de l'heure de la fin de ce qu'il n'a pas créé. Son omnipotence est donc définie par sa capacité à tout anéantir. Pour Anders, derrière cette nouvelle réalité se joue une révolution comparable à celle qui a ruiné le géocentrisme : de « genre des mortels », nous serions devenus le « genre mortel[199] ». Cette révolution est si radicale qu'il est impossible pour la raison d'en saisir la profondeur. Nous savons depuis Kant que la raison est limitée, mais nous savons maintenant avec Anders que l'imagination est aussi

---

[195] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.* Pour les usages contemporains non religieux de l'apocalypse, on se reportera à cet ouvrage. Dans la suite de notre réflexion, nous y recourrons également.

[196] G. ANDERS, *Le temps de la fin*, C. David (trad.), Paris, L'Herne, 2007, p. 79.

[197] G. ANDERS, *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, C. David (trad.), Paris, Serpent à plumes, 2006.

[198] G. ANDERS, *die Antiquierheit des Menschen Bd. I, op. cit*. Texte original: „An die Stelle der, Omnipotenz bezeugenden, *creatio ex nihilo* ist deren Gegenmacht getreten: die *potestas annihilationis,* die reductio ad nihil — und zwar eben als Macht, die in unserer eigenen Hand liegt. Die prometheisch seit langem ersehnte Omnipotenz ist, wenn auch anders als erhofft, wirklich unsere geworden. Da wir die Macht besitzen, einander das Ende zu bereiten, sind wir die *Herren der Apokalypse. Das Unendliche sind wir",* p. 259.

[199] G. ANDERS, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 13.

limitée, que l'humanité est incapable de se figurer l'apocalypse : « Nous pouvons avoir peur de notre propre mort. Ressentir l'angoisse de la mort de dix mille personnes, c'est déjà au-dessus de nos moyens. Face à la pensée de l'apocalypse, l'âme s'y refuse. Cela reste un mot[200] » [Notre traduction]. Le ton ironique de la fin de l'extrait cité plus haut, « L'Infini, c'est nous », donne toute sa force à l'idée que la civilisation faustienne, essentiellement mue par la quête de l'infini, est en train de mourir de manque de raison d'être : elle possède désormais le moyen de réaliser ce qu'elle ne peut se figurer (la destruction de toute chose). L'infini après lequel elle a couru tout ce temps, elle le possède enfin. Le seul moyen de sauver l'humanité, selon Anders, est de lui révéler les hauteurs vertigineuses sur lesquelles elle trône, de l'éduquer à la peur ou, pour reprendre ses termes, faire en sorte qu'elle soit moins « analphabète de la peur » („*Analphabeten der Angst*")[201]. On le voit très bien, l'apocalypse en question est moins abstraite que chez Max Weber. Elle n'est pas métaphorique, elle relève de la probabilité, de l'expectative brute : il s'agit de la possible fin physique du monde. Pour la penser entièrement en tant que risque, Anders introduit le concept de « temps de la fin » („*Endzeit*") qu'il distingue de « fin des temps » („*Zeitenende*"). S'il n'est pas certain que nous ayons déjà atteint la fin des temps, il ne fait plus aucun doute que nous « vivons définitivement dans le temps de la fin », c'est-à-dire un monde incertain. Habiter le temps de la fin « signifie dans cette époque où nous pouvons chaque jour provoquer la fin du monde[202] ».

L'apocalypse perd ici sa valeur purement prophétique et ne relève plus d'un horizon lointain : elle est inscrite dans le quotidien, dans le fil des jours. Autrefois, elle correspondait, dans les mythes notamment, à une fin dont « l'homme était seulement responsable », elle arrivait par une faute qu'il aurait commise. Désormais, la fin qu'elle signifie est « quelque chose de directement accomplie par l'homme[203] ». Le temps de la fin est par conséquent celui de la responsabilité, l'apocalypse n'est plus imposée à l'humanité, c'est elle qui l'aura conçue. Elle ne peut en sortir qu'en pensant l'aventure atomique et en réarmant l'imaginaire de la fin d'un sens plus littéral, plus brutal pour la simple raison que de toutes les peurs et espoirs eschatologiques qui ont traversé l'histoire, le danger de la fin du monde dont parle Anders est

[200] G. ANDERS, *die Antiquierheit des Menschen Bd. I, op. cit*. Texte original: „Vor unserem eigenen Sterben können wir Angst haben. Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zu viel. Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort", p. 269.
[201] G. ANDERS, *die Antiquierheit des Menschen Bd. I, op. cit.,* p. 265.
[202] G. ANDERS, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 118.
[203] *Ibid.*, p. 112. « Autrefois, on considérait que la fin attendue avait pour cause notre faute. Cette fois-ci, notre faute consiste précisément dans la production même de la fin ».

le premier à être « objectivement sérieux[204] ». Si elle venait à se produire, il n'y aurait pas d'exception, pas de Noé ni de Loth. Au passage, nous relevons la part d'ironie[205] dans cet usage de l'apocalypse pour désigner une fin absolue. En effet, dans son premier sens, c'est-à-dire biblique, la fin qu'elle annonce coïncide toujours avec un commencement et les ruines ne trouvent un sens complet que dans l'image du royaume qu'elles précèdent.

En somme, les fins théorisées par les penseurs allemands Max Weber et Günther Anders permettent de penser à la fois les bouleversements survenus dans le passé lointain et récent ainsi que le malaise du présent. Chez le premier, la fin, prise en charge par le concept de désenchantement, fait écho à un bouleversement anthropologique, aux convulsions d'un monde pris dans le tourment des grandes innovations scientifiques et techniques. Celles-ci contribuent en effet au recul progressif de la raison religieuse et à l'émergence d'un rapport au monde désenchanté. La fin en question est celle du monde en tant qu'idée, en tant que civilisation fondée sur des grands récits, des vérités, des savoirs malmenés par la révolution scientifique et intellectuelle du XIXe siècle. Chez le second, Günther Anders, la fin est moins abstraite. Elle renvoie à une possible fin absolue de l'humanité. Il conçoit l'apocalypse comme un risque contenu dans l'aventure atomique et en fait une affaire du présent. Dans une certaine mesure, il aborde plus concrètement, à partir de l'expérience de la bombe, la catastrophe entrevue des années plus tôt par Eugène Huzar. L'écrivain français dont l'imagination débordante n'avait été que très peu prise au sérieux en son temps, craignait déjà que « ces fluides invisibles, impondérables ; ces gaz intangibles » et de manière générale le jeu des humains avec l'énergie de nature n'amène un jour une de ces « catastrophes dernières qui sont le dernier jour d'un monde[206] ». Nous aborderons maintenant un autre usage explicitement plus politique et idéologique du motif apocalyptique et décadentiste.

---

[204] G. ANDERS, *Le temps de la fin, op. cit.,* pp. 102-103, « On a protesté à plusieurs reprises contre mon emploi des adjectifs « eschatologique » et « apocalyptique ». Il n'est pas convenable, m'a-t-on dit, de jouer avec des adjectifs théologiques et de conférer, en les employant de façon métaphorique, à l'exposé d'une situation n'ayant rien à voir avec la religion, un faux sérieux et un caractère faussement terrible. [...] Aussi ancienne et respectable que soit l'histoire des espoirs et des peurs eschatologiques, de l'interprétation des rêves de Daniel jusqu'à l'espérance d'un « royaume de Dieu » socialiste, il n'y a bien sûr jamais eu jusqu'à présent de véritable danger de fin du monde, malgré tout le sérieux subjectif avec lequel les prophètes ont parlé de ce danger. Le danger de fin du monde qui menace aujourd'hui est le premier à être objectivement sérieux ».

[205] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.*, p. 7. « Le passage récent de la fin du monde du rang de représentation religieuse à celui de description rationnelle de l'avenir est une ironie de l'histoire ».

[206] E. HUZAR, *La fin du monde par la science*, Paris, Librairie Édouard Dentu, 1855, p. 2.

Grand essoufflement et déclinismes : les lendemains qui ne chantent pas

Les discours et les concepts que nous avons abordés jusqu'ici ont en partage une même ambition : proposer en partant du passé ou d'un futur imaginé un récit qui donne au présent tout son sens. Dans l'absolu, la conscience d'habiter le temps de la crise pose un impératif clair. Il consiste notamment à nommer la crise, pour mieux la vivre ou mieux la conjurer, en somme, à forger un langage à même de la raconter, de l'amplifier ou de la nier. Ce langage est, on l'a constaté, souvent celui de la dichotomie, de l'opposition nette entre le passé et le présent, entre ce qui a eu lieu et ce qui a encore cours. Si cette opération permet, d'un côté, de distinguer une époque de l'autre, de donner au présent une identité en l'arrachant un tant soit peu de l'aplomb de l'histoire, de l'autre, elle peut conduire à la généralisation excessive, à la caricature. Les innombrables recours à la notion de décadence pour parler du présent le confirment. Nombre de ceux qui se livrent à sa comparaison avec le passé l'identifient au lieu de la perte, de la dégénérescence engagée. Pour Pierre Chaunu, l'assimilation du progrès incarné dans le présent à une catastrophe n'est pas étrangère à la raison et à la manière dont le passage du temps est perçu par les gens : « Pour qu'il y ait place pour la décadence, il faut qu'il y ait le progrès. [...] La décadence est un cadeau de la modernité[207] ». La « poétique de la décadence[208] », pour reprendre la formule de Jean de Palacio, qui déborde le strict cadre littéraire, accompagne comme son ombre la modernité progressiste. Dans sa déclinaison littéraire, elle ne revendique pas pour elle la mesure et la clarté, elle se situe plutôt « du côté de la perte, confusion, amalgame, morcellement, outrance et maladie[209] ». De nombreux écrivains se sont montrés sensibles aux changements apportés par le progrès, aux signes des lendemains qu'ils annoncent et ont assumé devant leurs contemporains le rôle de « cassandre[210] », de poète, de prophète maudit. L'humeur apocalyptique de Baudelaire est bien connue. La fin qu'il annonce est moins une catastrophe spectaculaire qu'une expiration, un endormissement. Il voit dans son temps marqué par une mécanisation accélérée de la production le crépuscule de l'esprit :

> Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible, comparée à toutes celles qui annoncent le contraire [...] nous périrons par où nous avons cru vivre. La mécanique nous aura tellement américanisés, le progrès aura si bien atrophié en nous toute la

[207] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.*, p. 69.
[208] J. de PALACIO, *La Décadence : le mot et la chose*, Paris, Les Belles Lettres, 2011. Il fait remonter l'expression littéraire de la décadence à Baudelaire.
[209] J. de PALACIO, *Pierrot fin-de-siècle ou Les métamorphoses d'un masque*, Paris, Éditions Séguier, 1990, p. 234.
[210] X. DARCOS, « Cassandre, la mémoire du mal pour conjurer le pire », *Revue des Deux Mondes*, vol. 7-8, nº 3768, Revue des Deux Mondes, 2015, p. 34-42 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/44435845 ; consulté le 3 juillet 2024).

> partie spirituelle, que rien parmi les rêveries sanguinaires, sacrilèges ou antinaturelles des utopistes ne pourra être comparé à ces résultats positifs. [...] Car il y a des choses, dans l'homme, qui se fortifient et prospèrent à mesure que d'autres se délicatisent et s'amoindrissent ; et, grâce au progrès de ces temps, il ne te restera de tes entrailles que des viscères ! — Ces temps sont peut-être bien proches ; qui sait même s'ils ne sont pas venus[211].

Il n'existe pas de définition objective de l'esprit dont le poète déplore la défaite. C'est en première ligne sa représentation du monde qui est menacée par la mécanisation rapide de l'activité humaine dans la vieille Europe et son incidence sur les rapports sociaux. En réalité, les propos de Baudelaire sont moins une « prophétie qu'un réquisitoire[212] », une déclaration d'hostilité au présent. Dans une certaine mesure, ils procèdent d'une conception ouvertement fataliste de l'évolution du monde. Cette conception est partagée par Ulrich, l'un des principaux personnages de *L'Homme sans qualités* de Musil : « Tout progrès est un gain dans le détail et une dissociation dans l'ensemble ; c'est un accroissement de puissance qui débouche dans un accroissement d'impuissance, et il n'y a rien à faire contre cela[213] ». L'apocalypse baudelairienne correspond donc à un appauvrissement de l'offre spirituelle, réduite à sa plus simple expression dans un monde qui va au rythme des machines et qui accorde peu de place à la rêverie, à l'imagination. En d'autres termes, les hommes et les femmes forgés par ce temps seraient de moins en moins libres, ressembleraient de plus en plus à la machine. Ils seraient constitués de plus de chair et de moins d'esprit, de moins de mystère : « il ne restera de tes entrailles que des viscères ». Quelques années plus tard, Malraux dans *La Tentation de l'Occident*[214] (1926) et René Guénon dans *La crise du monde moderne* (1927), s'empareront de la question de l'appauvrissement spirituel. Le dernier y voit une conséquence de l'individualisme et du matérialisme et propose l'Orient supposément préservé de ces maux comme source pour restaurer l'Occident desséché et devenu « anti-traditionnel[215] ».

Au-delà du cadre littéraire et de l'humeur des poètes, la rhétorique crépusculaire est solidement ancrée dans les pratiques discursives et prend des inflexions différentes selon ses lieux de production. La constante qui la traverse par-delà les nuances est celle-ci : le présent est

---

[211] C. BAUDELAIRE, *Fusées - Mon cœur mis à nu et autres fragments posthumes*, A. Guyaux (éd.), Paris, Gallimard, 2016. La lecture que fait Baudelaire du progrès est pessimiste. Celui-ci placerait l'humanité sur une route sans fin qui l'éloigne du vieux pays qu'il a quitté sans le conduire au port promis.

[212] X. DARCOS, « Cassandre, la mémoire du mal pour conjurer le pire », *op. cit.*

[213] R. MUSIL, *L'Homme sans qualités, tome I*, P. Jaccottet (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 193. Contrairement à Baudelaire, le personnage de Musil ne regrette rien. Il croit que tout est fait pour être renversé : les espèces, les valeurs, les lois. Pour lui, les vices et les valeurs n'ont de sens que dans l'époque qui les définit et les distingue selon des critères qui lui sont propres et qui sont susceptibles de changer.

[214] A. MALRAUX, *La Tentation de l'Occident*, Paris, Grasset, 1926.

[215] R. GUENON, *La crise du monde moderne*, Paris, Éditions Bossard, 1927, p. 50. Influencé par les textes sacrés hindous, Guénon propose une lecture cyclique de l'histoire. Le monde occidental se retrouverait dans le *Kali-Yuga*, le quatrième âge, un âge sombre pendant lequel l'ignorance et le désordre triomphent.

perçu comme le temps et le lieu de la descente dans une vallée malheureuse, de la course fatidique vers plus de faiblesse, vers la mort en somme. L'une des sources de cette tendance est à rechercher du côté d'une lecture biologisante du devenir des sociétés, des pays ou d'un objet moins précis comme la civilisation. Oswald Spengler a contribué à répandre cette conception à travers sa morphologie des civilisations :

> Tel est le sens de tous les déclins dans l'histoire — la réalisation interne et externe de la finitude qui frappe chaque culture vivante — dont le déclin de l'Antiquité est le plus éloquent qui nous soit offert. Aujourd'hui nous ressentons déjà clairement en nous et autour de nous les premiers signes de notre déclin, un événement de nature et de durée parfaitement similaires qui relève des premiers siècles du prochain millénaire : le déclin de l'Occident. Chaque civilisation traverse les stades de l'âge d'un être humain : chacune a son enfance, sa jeunesse et sa vieillesse[216]. [Notre traduction].

Spengler définit la civilisation (*die Zivilisation*) comme le « destin inéluctable d'une culture » (*das unausweichliche Schicksal einer Kultur*[217]). Elle représente un sommet atteint (*Gipfel*) à partir duquel une descente s'amorce. En tant qu'apogée, acmé, elle trouve son sens par opposition à la médiocrité séculaire dont elle s'est arrachée et au marasme dans lequel elle s'abîmera fatalement. Aussi, dans sa lecture biologisante, Spengler considère les civilisations comme des unités culturelles organiques avec une identité irréductible qui se distinguent de manière catégorique des autres par des institutions politiques singulières, une religion propre, une philosophie, un style artistique particulier. Malgré sa volonté déclarée de définir les civilisations comme des corps vivants, il les traite dans un certain sens comme des catégories figées en les essentialisant, en voulant en faire des unités absolues. Or, les civilisations au-delà des manifestations perceptibles d'identité qui peut les distinguer les unes des autres, peuvent avoir en partage des éléments qui échappent à l'observation et cela rend tout découpage arbitraire. Au demeurant, faire l'impasse sur leur condition de vivant complexe permet de considérer avec beaucoup de facilité tout le monde antique comme une seule et unique civilisation. Cela permet aussi d'établir un parallèle entre cette civilisation antique et la « civilisation occidentale » moderne et d'annoncer la mort prochaine de la dernière en identifiant dans son présent des signes qui rappellent ceux qui avaient précédé le déclin de la première. Cette opération trahit une vision cyclique du temps qui, contrairement à ce que

[216] O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, *op. cit.*, p. 144. Texte original : „Dies ist der Sinn aller Untergänge in der Geschichte – der inneren und äußeren Vollendung, des Fertigseins, das jeder lebendigen Kultur bevorsteht – von denen der in seinen Umrissen deutlichste als „Untergang der Antike" vor uns steht, während wir die frühesten Anzeichen des eignen, eines nach Verlauf und Dauer jenem völlig gleichartigen Ereignisses, das den ersten Jahrhunderten des nächsten Jahrtausends angehört, den „Untergang des Abendlandes", heute schon deutlich in und um uns spüren. Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum".
[217] *Ibid.*, p. 12.

peuvent laisser penser les apparences, n'a pas été supplantée par le temps linéaire introduit par le christianisme[218]. Les deux conceptions cohabitent dans le monde et lorsque vient le moment d'expliquer les bouleversements de l'histoire ou une crise en cours, la cyclique est remise au goût du jour. En cela les positions du philosophe et essayiste controversé Michel Onfray ne sont pas éloignées de celles de Spengler. Selon lui, la civilisation occidentale portée un temps par le christianisme puis par la raison philosophique serait entrée dans la phase de l'épuisement, de la décadence :

> On ne saurait se diriger vers les gouffres sans s'y trouver aspiré – loi physique. Le vide appelle la chute. L'entropie de cette puissance débandée par la raison critique triomphe de la néguentropie. La raison chrétienne ne fait plus la loi, certes, mais la raison philosophique et philosophante non plus. Ce qui fut négation se trouve nié à son tour avec les avant-gardes intellectuelles et esthétiques au début du XXe siècle. La raison négatrice de la foi est niée par le retour de la force brutale – l'instinct lâché, l'inconscient libéré, le cerveau reptilien laissé à lui-même, le nihilisme dispose d'un boulevard devant lui. Nous en sommes là, radeau de la Méduse sur une mer avant la tempête…[219]

La décadence dont parle Michel Onfray serait la conséquence de deux répudiations : celle de la raison religieuse dans un premier temps et celle de la raison critique dans un second temps. Le monde occidental aurait voulu se libérer de tous ses déterminants en répudiant Dieu, ses mythes et ses grands récits séculiers. La raison philosophique qui a rendu cela possible serait à son tour mise à mal par d'autres avant-gardes « déconstructionnistes » et exposée au grand désordre qu'elle a contribué à faire naître en ruinant le christianisme, générateur de sacré et d'ordre. Ainsi l'Occident aurait saboté ses propres défenses immunitaires, se serait crevé les yeux en reniant le Christ et les Lumières et le voilà à présent nihiliste, engagé dans une course vers le précipice que rien ne peut arrêter. Contrairement aux exemples tirés du passé, il n'est pas détruit de l'extérieur, il s'est plutôt détruit de lui-même parce qu'il fallait bien qu'il disparaisse à un moment ou à un autre comme toutes les autres civilisations dont le philosophe évoque le souvenir. Rien ne semble échapper au schéma biologique figé : « naître, être, grandir, croître, se développer, rayonner, se fatiguer, s'épuiser, vieillir, souffrir, mourir, disparaître[220] ». Dans cette perspective, tous les fascismes que le dernier siècle a connus n'auraient été que des

[218] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.* Chaunu note une ironie : le temps chrétien, au départ, avec le Jugement dernier et l'avènement du Royaume pose nettement une linéarité du temps, mais en s'identifiant au peuple hébreu de l'Ancien Testament, l'Église « a eu tendance à représenter son histoire comme une alternance d'infidélité et de retour, de sommeil et de réveil » et le langage des courants réformateurs a « tendance à creuser des dépressions dans la durée de l'Église, en un mot, à fabriquer des temps pour la décadence » p. 66.
[219] M. ONFRAY, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris, Éditions Flammarion, 2017, p. 44.
[220] *Ibid.*, p. 25.

tentatives vaines d'inverser la courbe entropique[221] : « Le sang n'est pas compté dans ce délire de régénération par le prolétariat, la nation, la race, le djihad[222] ». En toute logique, la lecture fataliste de Michel Onfray n'est pas assortie d'une proposition politique. Elle s'accommode de l'état de fait : le radeau de la Méduse coule et il ne nous reste plus qu'à « sombrer avec élégance[223] ». En cela, sa position n'est pas éloignée de celle de Michel Houellebecq. L'auteur de *La Possibilité d'une île*, sans être croyant, reconnaît un lien affectif au catholicisme dont il constate la mort lente. Le narrateur Daniel 1, dans sa hiérarchie des bouleversements les plus signifiants de l'histoire place l'avènement ou la mort d'une religion en tête :

> Les événements politiques ou militaires, les transformations économiques, les mutations esthétiques ou culturelles peuvent jouer un rôle, parfois un très grand rôle dans la vie des hommes ; mais rien, jamais, ne peut avoir d'importance historique comparable au développement d'une nouvelle religion, ou à l'effondrement d'une religion existante[224].

De toute évidence, Houellebecq fait de la religion l'énergie de toute civilisation. Par conséquent, il ne croit pas possible la survie de l'une sans l'autre et trouve normal que l'Occident décline et qu'à sa place émerge autre chose :

> Il s'agit donc d'un processus de dégénérescence, mais certaines dégénérescences s'avèrent utiles. L'Occident, pour moi, est une entité qui disparaît, mais sa disparition est plutôt une bonne chose. Son rôle historique est fini. Cela ne veut pas dire que je sache ce qui va en résulter. Je décris une phase du déclin, mais sans percevoir ce déclin comme tragique. C'est juste tragique pour les individus, pas pour l'histoire de l'humanité[225].

S'il ne s'en félicite pas, Michel Houellebecq trouve néanmoins la fin de l'Occident qu'il annonce « utile », normale et insignifiante à l'échelle de l'histoire de l'humanité. Pour le romancier, coutumier des déclarations polémiques, cet Occident aux racines chrétiennes, a fait son temps, n'aurait plus rien à offrir au monde et serait moins enclin à se battre pour sa survie à l'en croire[226]. Cette position est loin d'être majoritaire parmi les diverses pensées

---

[221] R. GUENON, *La crise du monde moderne*, *op. cit.*, p. 41. Il s'est agi notamment de restaurer une forme de transcendance à travers le culte de la force, de la race, de l'ordre. Ces tentatives constitueraient une réponse à un mouvement amorcé pendant la Renaissance, l'humanisme en d'autres termes, qui aurait consisté à tourner le dos à « tout principe d'ordre supérieur », à faire de l'homme la mesure de toute chose et en fin de compte à « se détourner du ciel sous prétexte de conquérir la terre ».

[222] M. ONFRAY, *Décadence*, *op. cit.*, p. 34.

[223] *Ibid.*, p. 757.

[224] M. HOUELLEBECQ, *La Possibilité d'une île*, Paris, Éditions Fayard, 2005, p. 371.

[225] M. HOUELLEBECQ, « Je crois peu en la liberté ». Entretien avec J.-F. Marchandise, J.-Y. Jouannais, N. Bourriaud [1998], dans A. NOVAK-LECHEVALIER, *Houellebecq*, Paris, L'Herne, 2017, p. 109.

[226] Voir notamment M. HOUELLEBECQ, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015. Houellebecq pense que l'islam, contrairement au christianisme, est encore dans la force de l'âge et disposerait de milliers de soldats prêts à combattre et à mourir pour lui. Il aurait une volonté de puissance plus grande et des désirs d'hégémonie encore largement inassouvis. C'est ce qui explique le scénario dystopique d'une victoire électorale du parti de la « Fraternité musulmane » en 2022, une victoire qui pourrait consacrer la conquête de la France, un des cœurs de l'Occident jadis chrétien, par la civilisation islamique.

déclinistes[227], qui n'ont pas renoncé totalement à la possibilité d'un salut. Quand elles sont ouvertement militantes, elles vont au-delà de la déploration et de l'acceptation tragique de l'ordre des choses. Elles nomment des coupables (les étrangers, les minorités), des complices (la gauche par exemple, certains intellectuels), dénoncent une nébuleuse qui travaillerait activement à la mort de la Nation ou de la Civilisation. C'est que pour elles, l'apocalypse n'a rien d'un destin. Elle représente plutôt un écueil qu'il faut contourner, un sort qu'il s'agit d'éviter par tous les moyens, un massacre qu'il faut arrêter ou un suicide[228] qu'il faut interrompre :

> Lorsqu'elle n'est pas définie comme un assassinat civilisationnel, la décadence est souvent imaginée comme une forme d'autosuppression, conclusion logique d'un irrémédiable dégoût de soi d'un ensemble populationnel. En vertu du biais de disponibilité, la métaphore polémique du suicide est celle qui rencontre le plus de succès[229].

Ce courant identifie le passé à un âge d'or[230] qu'il fait reposer sur la nation (avant l'abâtardissement en cours) et la famille (avant la tyrannie de l'individu). Le présent est un âge sombre, mais pas perdu pour autant si on en fait le temps du réveil, des combats pour renverser le temps, le lieu où l'on crée les conditions pour un retour de l'âge d'or. En somme, il se produit un glissement vers un dérivé d'utopie. Plus exactement nous avons affaire à une « rétrotopie » (« *retrotopia* ») pour employer le terme forgé par Zygmunt Bauman. La rétrotopie est en réalité une négation de l'utopie classique dans la mesure où elle renvoie à un ensemble de « visions ancrées dans un passé perdu/volé/abandonné, mais encore vivant plutôt que dans un avenir non encore advenu comme l'était leur lointain ancêtre[231] » [Notre traduction]. De l'utopie ordinaire la rétrotopie n'aurait gardé que la distance avec le présent et le réel. Elle est portée par une « épidémie de nostalgie » (« *global epidemic of nostalgia*[232] ») et une croyance forte, celle d'un possible retour vers un passé transfiguré et assimilé à un monde perdu dans lequel le bonheur a

---

[227] A. ROY, *Les déclinistes : Ou le délire du « grand remplacement »*, Montréal, Éditions Écosociété, 2023. Il passe en revue les principaux essayistes du déclinisme et notamment ceux qui font de l'immigration la cause et le symptôme du déclin français : Zemmour, Renaud Camus etc.

[228] E. ZEMMOUR, *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.

[229] P.-A. TAGUIEFF, *Le retour de la décadence*, *op. cit.*, p. 182.

[230] Sur la succession des âges dans la mythologie grecque, voir notamment HESIODE, *Théogonie. Les Travaux et les Jours*, C.-A. Salmon (trad.), Paris, Librairie Louis Hachette, 1863, p. 51-56. Dans cette représentation, l'or correspond au meilleur âge auquel succèdent des âges (argent, airain, fer) et des races d'hommes médiocres, violents, sanguinaires.

[231] Z. BAUMAN, *Retrotopia*, Cambridge, Polity Press, 2017, p. 8. Texte original: « visions located in the lost/stolen/abandoned but undead past, instead of being tied to the not-yet-unborn and so inexistent future, as was their twice-removed forebear ».

[232] S. BOYM, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001, p. 14. Cette « épidémie de nostalgie » s'explique en partie comme un « mécanisme de défense dans une époque marquée par des bouleversements historiques et l'accélération du rythme de la vie » (« a defence mechanism in a time of accelerated rhythms of life and historical upheavals »).

été possible et qu'elle oppose absolument à un présent cauchemardesque[233] et à un futur aussi sombre[234]. Sur ce point, elle s'apparente à la « rétrovolution[235] », concept forgé par Jean-Loup Amselle, pour qualifier les discours, en contexte africain notamment, qui invitent au retour vers une pureté culturelle compromise par l'expérience coloniale. La rétrotopie sert de contrepoint aux utopies ordinaires qui elles aussi se nourrissent de promesses, mais sont tournées vers l'avenir dans ce qu'il a d'inédit et de possible rêvé. D'un côté donc les « hier radieux » et de l'autre les lendemains brillants :

> Notre époque a inventé les lendemains qui pleurent. Ils chantaient, autrefois. Leur noirceur, à présent, nous laisse fort dépourvus, depuis que sur l'avenir se sont accumulés, dans notre imaginaire, cataclysmes et apocalypses, effondrements redoutés, catastrophes annoncées. Alors que faire ? Se tourner vers le passé, avec le désir de ressusciter des hier radieux[236].

Si le succès des narrations déclinistes trahit une certaine impuissance dans un sens, dans l'autre, il peut traduire une volonté de puissance symbolique. En identifiant le présent au temps de la fin, en annonçant l'apocalypse pour bientôt si rien n'est fait, ces hérauts s'attribuent un pouvoir considérable, celui de fixer un agenda, de nommer le temps et, à défaut d'infléchir l'ordre des événements, de leur apposer leur marque et de les investir d'un sens particulier : « L'individu ou la communauté qui se voit reconnaître le droit d'annoncer la catastrophe et d'en fixer la date *s'empare du temps*: il détermine les échéances et il qualifie le présent comme celui d'une urgence[237] ». Par ailleurs, le spectre apocalyptique brandi par certains déclinistes participe, par certains aspects, d'un ethnocentrisme qui ne dit pas son nom. Le fond de leur discours, à en croire leurs adversaires, fait écho à la perte de vitesse du monde occidental, à la disparition progressive de son hégémonie. Les coupables désignés sont les migrants, ces masses d'étrangers jugés inassimilables, et le laxisme de certains individus de « pure souche » présentés alors comme étant incapables de défendre leur précieux héritage. Cette vision traduit

[233] Sur les tendances à l'idéalisation du passé en général, voir M. SERRES, *C'était mieux avant !*, Paris, Éditions Le Pommier, 2017.
[234] R. BREGMAN, *Utopia for Realists. The Case for a Universal Basic Income, Open Borders, and a 15-hour Workweek*, E. Manton (trad.), Amsterdam, The Correspondent, 2016. Son analyse part de la crainte largement partagée par de nombreux parents dans les pays occidentaux que leurs enfants puissent avoir une vie de moindre qualité que la leur au regard des projections statistiques.
[235] J.-L. AMSELLE, *Rétrovolutions : Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010, p. 7. Dans sa version occidentale, la rétrovolution se manifeste sous la forme d'une attraction pour les cultures dites « primitives », réputées être vierges et non perverties par la modernité. Dans les pays anciennement colonisés, la vision idéalisée du passé constitue une réponse au discours colonial qui a souvent renié ou dénigré le passé des peuples dominés.
[236] R.-P. DROIT, « « Retrotopia » de Zygmunt Bauman », *Le Monde.fr*, 6 avril 2019 (en ligne : https://www.lemonde.fr/culture/article/2019/04/06/retrotopia-de-zygmunt-bauman-la-chronique-figures-libres-de-roger-pol-droit_5446707_3246.html ; consulté le 12 juillet 2024).
[237] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.*, p. 32.

un présupposé polémique : « il n'y aurait de monde que par et pour la raison occidentale, en sorte que l'affaiblissement de celle-ci entraînerait inévitablement la disparition de celui-là[238] ».

Qu'il soit philosophique ou ouvertement politique, qu'il s'énonce en termes de décadence, d'épuisement ou d'effondrement, le discours apocalyptique essaie de prendre en charge la crise du présent, de la nommer et de la raconter. Dans ses déclinaisons diverses, il pose des questions à l'époque. Quels sont les signes de la crise ? Que faire de la catastrophe à venir ? Comment la conjurer ? Faut-il l'accepter ? Les réponses à ces questions, nous l'avons vu, sont fonction de la lecture appliquée au phénomène de la décadence. Des mesures fortes sont préconisées par ceux qui estiment qu'elle est le fruit de facteurs exogènes (immigration, cosmopolitisme) et qu'il suffit de les éradiquer pour inverser la courbe[239]. Ceux qui le conçoivent comme un processus naturel, tenant d'une lecture biologisante, déplorent cet état de fait et estiment qu'il n'y a absolument rien à faire, qu'aucune précaution ne saurait être efficace, que toutes les mesures ne feraient que la ralentir, dans le meilleur des cas, ou la précipiter, au pire. Cela en dit long sur les divers usages que l'on fait de l'apocalypse, souvent éloignés de son sens originel.

Usages de l'apocalypse dans des écritures de la catastrophe en contexte francophone

Sur quoi repose la puissance d'évocation du motif apocalyptique ? Qu'est-ce qui explique sa fortune au cours du temps ? Peut-on parler d'usage disproportionné lorsqu'il est appliqué à certaines situations ?

L'apocalypse devrait être restaurée dans sa réalité première : c'est un récit au sens technique du terme. Avant d'être ramenée à son aspect spectaculaire, avant que l'épithète ne prenne le dessus sur le substantif, elle renvoie à une histoire, à l'histoire d'une fin à venir. C'est là sa spécificité. Le spectaculaire est son ressort, son énergie. Le récit apocalyptique repose sur un double pilier : mystique et esthétique. Fond et forme donc, révélation et représentation. Cela lui donne une portée universelle. Dans de nombreuses cultures, au fil des siècles, il est produit, repris, refondu, intégré à d'autres récits, pour dire le sens, à la fois la signification et la direction, de l'existence, des bouleversements du passé ou du présent. À ce titre, il est souvent détaché de

[238] *Ibid.*, p. 8. Cette tendance participe de l'amertume face à la nouvelle réalité des relations internationales, l'irruption de nouveaux acteurs qui remettent en cause un schéma jadis favorable à l'Occident. Le déclassement est vécu comme une apocalypse, une disparition de l'Occident, débarrassé de ses colonies, réduite à sa géographie originelle et contemplant le démantèlement de l'ordre et des normes qu'il avait érigés.
[239] A. ROY, *Les déclinistes*, *op. cit.*

son contexte religieux pour être mobilisé dans des situations contemporaines. C'est, dans la plupart des cas, de son caractère spectaculaire que s'emparent les écrivains pour dire les catastrophes[240] du présent, des possibles fins définitives, des apocalypses « sans royaume[241] ». Cette formule que Jean-Paul Engélibert emprunte à Günther Anders introduit une distinction entre l'apocalypse chrétienne, empreinte d'espérance, la promesse du royaume des cieux notamment, et les autres récits de la fin qui promettent la fin sans le salut (l'imaginaire autour de la menace nucléaire, des cataclysmes).

Dans le cas qui nous intéresse ici, les littératures de la catastrophe naturelle en l'occurrence, les motifs apocalyptiques sont mobilisés pour leur puissance d'expression. Ils revêtent un sens presque littéral. Cela est rendu possible en partie par un déplacement. Le texte de Jean, même s'il fait la part belle, notamment par la puissance des images, au sens de la vue, accuse un rapport éloigné à la réalité immédiate[242]. Il s'assume comme un songe, ou plus exactement une vision : « Je fus ravi en esprit au jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une voix forte, comme le son d'une trompette, qui disait : Ce que tu vois, écris-le dans un livre, et envoie-le aux sept Églises […][243] ». Dans les écritures de la catastrophe, la parole est placée sous le signe du présent, du fait accompli, du malheur survenu. Il s'agit plus de faire le récit d'un deuil, d'explorer les contours du désastre que de se livrer à une peinture des lendemains empreinte de mystère. À ce propos, Yannick Lahens assimile l'écriture du tremblement de terre qui a secoué Haïti à une contemplation de « failles dantesques[244] », autant les failles géologiques concrètes sur le sol que les failles invisibles inscrites dans le corps et l'esprit des survivants. Dans ce sens, la voix du narrateur s'affirme comme un témoignage direct, à fleur de catastrophe. L'exercice se révèle cependant difficile. La raison est que l'ampleur des ruines met à rude épreuve le langage, épuise dans une certaine mesure ses ressources. Ce que dit la parole du témoin est fatalement en-deçà de la violence de la chose survenue.

---

[240] Voir S. BRODZIAK et C. CHAULET ACHOUR, *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, Arcidosso (Italie), Effigi Edizioni, 2020.

[241] J.-P. ENGELIBERT, *Apocalypses sans royaume. Politique des fictions de la fin du monde, XXe-XXIe siècles*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2013.

[242] Sur le rapport entre la vision et la réalité, voir G. D. H. HÖLSCHER, « Problèmes de la littérature apocalyptique juive », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 9, nº 2, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1929, p. 101-114 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1929_num_9_2_2720 ; consulté le 17 juin 2021). Il souligne la diversité qui traverse le registre apocalyptique : « Tantôt c'est une prophétie sous forme de testament d'un patriarche mourant, qui prédit l'avenir ex eventu ; tantôt ce sont des rêves merveilleux, interprétés par un voyant ou un ange; tantôt une vision révélée par un ange et suivie d'un entretien entre ange et voyant, une dictée de livres apocalyptiques par un ange, un enlèvement au ciel dépeint dans un cadre de visions et de mythologie; ou bien ce sont des voyages à travers l'au-delà, où le visionnaire a la révélation de secrets surnaturels concernant l'avenir et où il reçoit des livres célestes pour les copier ».

[243] Louis SEGOND, *La Bible*, Apocalypse 1, 10-11.

[244] Y. LAHENS, *Failles*, Paris, Sabine Wespieser, 2010, p. 69.

L'écrivain haïtien Dany Laferrière entreprend dans *Tout bouge autour de moi*[245] ce « récit impossible[246] ». Dire la catastrophe, c'est dans un certain sens, faire l'expérience des limites du langage. Présent à Port-au-Prince, Laferrière est surpris par les premières secousses comme tous les habitants de la ville, et par les suivantes aussi. Au moment de faire aux lecteurs le conte de ce qui s'y est passé, il se heurte à l'impuissance des mots. Le style minimaliste auquel il recourt dit avant tout la faillite du langage ou plutôt la difficulté à recouvrir la performance du séisme, à rendre compte des ravages : « La terre s'est mise à onduler comme une feuille de papier que le vent emporte. Bruits sourds des immeubles en train de s'agenouiller[247] ». Bien que sobre, sa description reste d'une puissante éloquence. Sur le plan de la forme, il lui manque la profusion de détails qui caractérise la plupart des textes du genre. L'abondance de ressources dans le récit de Jean s'explique par une nécessité : il décrit une situation non advenue et a besoin, pour cela, de détails et de couleurs afin de frapper l'imagination de ses destinataires. Dans ce cas précis, dire que la terre tremble ne suffit pas. Il faut dire aussi un mot de l'embrasement du ciel, de l'état des astres, en somme, représenter un spectacle cosmique :

> Je regardai, quand il ouvrit le sixième sceau; et il y eut un grand tremblement de terre, le soleil devint noir comme un sac de crin, la lune entière devint comme du sang, et les étoiles du ciel tombèrent sur la terre, comme lorsqu'un figuier secoué par un vent violent jette ses figues vertes. Le ciel se retira comme un livre qu'on roule; et toutes les montagnes et les îles furent remuées de leurs places[248].

Exception faite des détails, on retrouve les mêmes éléments de base dans les deux descriptions : la terre qui tremble (« ondule »), l'idée que tout s'est mis à voler tel des feuilles au vent. Laferrière, contrairement à l'auteur de l'apocalypse biblique, fait reposer la force de son texte sur la précision et non la profusion. Un monde « en apocalypse[249] », pris dans le vif de la catastrophe se raconte moins aisément que l'effondrement d'un monde imaginé. Dans le premier cas, comme le souligne à juste propos Steeve Renombo, « l'écriture du désastre se renverse en désastre de l'écriture[250] » parce que le narrateur est placé devant des faits, une

---

[245] D. LAFERRIERE, *Tout bouge autour de moi*, Paris, Grasset, 2010.
[246] M. GONTARD, *La violence du texte. Étude sur la littérature marocaine de langue française*, Paris-Rabat, L'Harmattan-SMER, 1981 ; S. BRODZIAK et C. CHAULET ACHOUR, *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, *op. cit.*, p. 25.
[247] D. LAFERRIERE, *Tout bouge autour de moi*, *op. cit.*, p. 12. La description de l'effondrement des bâtiments se veut précise et dépouillée « Ils n'explosent pas. Ils implosent, emprisonnant les gens dans leur ventre. Soudain, on voit s'élever dans le ciel d'après-midi un nuage de poussière ».
[248] Louis SEGOND, *La Bible*, Apocalypse 6, 12-14.
[249] Naïma MENNOR « Agadir ou l'esthétique d'une écriture sismique. Du chaos à la création » dans S. BRODZIAK et C. CHAULET ACHOUR, *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, *op. cit.*, p. 25.
[250] S. RENOMBO : « L'écriture du désastre dans Ballade d'un amour inachevé de Louis-Philippe Dalembert » dans S. BRODZIAK et C. CHAULET ACHOUR, *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, *op. cit*., p. 121.

horreur face à laquelle le verbe paraît dérisoire. S'engage alors un combat contre le silence et la sidération. Chaque mot juste trouvé et employé par le témoin est une victoire contre les ruines et la mort. Le récit, quoique sobre, est ce qui survit à la fin du monde et dit du même coup que l'apocalypse n'a pas eu lieu. La parole du témoin donne à contempler la face du monde accablé par le sort et le relève en même temps de la poussière. Dans une large mesure, elle s'oppose à l'effacement parce qu'elle sera des siècles plus tard la preuve de la catastrophe et de la fin du monde qui n'a pas eu lieu. Dany Laferrière le souligne justement : « À propos du séisme de Lisbonne, il reste le poème de Voltaire[251] ».

Par ailleurs, la catastrophe se donne à lire aussi bien à travers les descriptions du narrateur que les interprétations que lui donnent les gens pris à son piège. Dès les premières secousses, les plus familiers des textes apocalyptiques sont persuadés de vivre l'heure de la fin, les témoins de Jéhovah en première ligne. La catastrophe en cours renvoie au texte apocalyptique qui l'aurait annoncée, le dépoussière, le réactive et lui donne la force et la dignité de la prophétie réalisée. En retour, le texte donne à la catastrophe un nom et un sens et la déclare comme faisant partie d'un plan : « Il avait dit qu'Il viendrait comme un voleur et qu'Il serait aussi rapide que la foudre. C'est exactement ce qui s'est passé[252] ». Les écoles vaudous ne sont pas en reste non plus qui mettent également en branle leur machine interprétative. Le séisme est tout à tour entendu comme la manifestation d'une colère divine ou encore le signe annonciateur de la naissance d'un nouveau dieu. Il y a, par conséquent, une circularité de sens à souligner ici. La catastrophe engendre nécessairement un récit, sans cela elle n'en est pas vraiment une. Le récit à son tour réinvente la catastrophe, lui donne une forme et un fond, l'arrache à l'absurde en l'inscrivant dans un véritable schéma explicatif. Au-delà du déchaînement spectaculaire et de la destruction, l'œuvre de la catastrophe est surtout de faire naître des questions, de bousculer les certitudes, de confirmer ou de remettre en cause les récits bien établis, qu'ils soient fondateurs ou secondaires, de susciter en somme un malaise général :

> Que disent les dieux de cette affaire ? Legba, où êtes-vous ? Ogoun, que dites-vous ? Erzulie, qu'en pensez-vous ? Pas un mot. Les dieux se taisent. Si vous êtes derrière cette histoire, avez-vous un plan ? Qu'avez-vous en tête ? Que voulez-vous faire ? D'abord, manifestez-vous. [...] L'imagination populaire, qui a l'habitude des choses démesurées, pourra-t-elle gonfler encore plus ce qui est déjà impensable ? On peut y compter. Il lui faudra seulement un peu de temps. Je me demande comment les autres religions vont s'accaparer l'impact du séisme sur les esprits ? Quelle manne ! Déjà la machine s'est emballée[253].

[251] D. LAFERRIERE, *Tout bouge autour de moi*, *op. cit.*, p. 145.
[252] *Ibid.*, p. 139.
[253] *Ibid.*, p. 138.

Toutes ces questions adressées aux dieux témoignent d'un désarroi évident et d'une soif impérieuse de sens. Ce sont, dans une certaine mesure, des questions rhétoriques. Aucune réponse ne saurait être satisfaisante. Que les dieux soient ou pas du tout derrière la catastrophe survenue, la question de son sens reste posée. La métaphore de la manne employée par Laferrière est d'une grande pertinence. Le séisme offre aux esprits une matière inépuisable à partir de laquelle toutes les constructions sont possibles. En tremblant, la terre a fait taire les dieux et donner la parole aux humains. C'est à eux de s'emparer de la catastrophe, de la dominer, de la soumettre à leur imagination, de l'ériger en moment critique à partir duquel partent les différentes lectures du présent et de l'avenir.

L'écriture de Dany Laferrière révèle ceci : la catastrophe et le récit s'engendrent mutuellement et représentent en même temps une menace l'un pour l'autre. En effet, la catastrophe, par son caractère brutal et sidérant, met la langue à l'épreuve tandis que le récit, quand il a pu se déployer, enlève à la catastrophe sa dimension totale, grève sa prétention « apocalyptique ». Il la ramène à sa réalité primaire de bouleversement.

3. Au-delà de la Bible : les aventures du récit apocalyptique

Quand on s'occupe du concept d'apocalypse, on se heurte fatalement à un bibliocentrisme tenace : hors du cadre biblique, point d'apocalypse qui vaille. Cela tient en grande partie à la popularité du texte et à l'usage abondant qu'en ont fait les divers genres artistiques au fil du temps. Or, il existe ailleurs d'autres imaginaires de la fin qui peuvent présenter des convergences avec le texte biblique sans lui être pour autant réductibles. Sur quelles apocalypses reposent les récits qui composent notre corpus ? Quelles formes y revêt-elle ? Qu'expriment ces imaginaires africains de la fin ? Notre propos dans les sections suivantes ne consistera pas à confronter diverses conceptions de la fin du monde les unes aux autres afin d'en dégager des originalités absolues. Il consistera plutôt à relever dans un premier temps des nuances du récit biblique et à mettre en évidence, dans un second temps, les tendances apocalyptiques d'une certaine littérature africaine portant sur la séquence coloniale.

Temps de la fin et fin des temps : nuances bibliques

Il serait plus approprié de recourir au pluriel quand on parle d'apocalypse dans le contexte biblique, car elle en porte profondément la marque. Le dernier Livre de la Bible qui s'est imposé comme la référence absolue n'est que le spécimen d'un genre plus ancien et plus vaste duquel participent des textes majeurs tels que celui d'Isaïe ou encore celui de Daniel. Dans l'absolu, c'est un genre qui prospère dans des temps extrêmement difficiles, faits de souffrance et d'épreuves diverses. Au-delà de la pure valeur prophétique, le texte apocalyptique, inspiré ou inventé, a également une portée historique. Sans les Livres de Daniel, d'Isaïe, de Jérémie, la connaissance de la déportation et de l'exil des Juifs à Babylone ne serait que trop partielle. La situation d'énonciation est à prendre en compte dans la lecture de ces textes historiquement et sociologiquement situés. Schématiquement, ces narrations faites par des personnes autorisées, prophètes ou se revendiquant comme tels, proposent à un public avec lequel elles ont des codes en partage la lecture d'une situation de désastre en cours et la bonne nouvelle d'une libération à venir. Ces narrateurs inspirés ne sont pas tous nécessairement contemporains des débuts de l'événement qu'ils rapportent. En revanche, ils ont en commun la volonté de lui donner un sens et d'en prédire le dénouement.

Dans ces apocalypses légèrement distinctes du registre johannique, se donne à lire une théologie du châtiment. La défaite du royaume de Juda en 597 av. J-C, ainsi que la déportation de son élite par l'envahisseur qui s'en est suivie, est interprétée comme le prix de l'infidélité, de l'impiété et du relâchement moral :

> Malheur à la nation pécheresse, au peuple chargé d'iniquités, A la race des méchants, aux enfants corrompus ! Ils ont abandonné l'Éternel, ils ont méprisé le Saint d'Israël. Ils se sont retirés en arrière...Quels châtiments nouveaux vous infliger, Quand vous multipliez vos révoltes ? La tête entière est malade, Et tout le cœur est souffrant[254].

Cette lecture du malheur historique rend le peuple responsable de ce qui lui arrive. Si elle ne lui interdit pas la complainte, elle lui fixe en revanche le repentir[255] comme impératif : « Lavez-vous, purifiez-vous, Ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions; Cessez de faire le mal[256] ». Elle insinue aussi que l'Histoire n'est pas faite par les humains. Elle est le théâtre des dieux et son cours est défini par leurs engagements les uns contre les autres. De ce

[254] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre d'Isaïe 1, 4-5.
[255] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de Daniel 9, 5-6. C'est le même schéma et le même rituel : « Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité, nous avons été méchants et rebelles, nous nous sommes détournés de tes commandements et de tes ordonnances. Nous n'avons pas écouté tes serviteurs, les prophètes, qui ont parlé en ton nom à nos rois, à nos chefs, à nos pères, et à tout le peuple du pays ».
[256] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre d'Isaïe 1, 16.

fait, la victoire des Babyloniens, parangon du paganisme, n'est que provisoire. Elle a eu lieu pour que sa chute soit encore plus brutale. Yahvé se serait servi d'elle pour affliger son propre peuple et la ramener ainsi à la raison, à l'esprit de l'alliance. À la fin, il triomphe de manière spectaculaire de Babylone et de ses dieux qui n'en sont pas :

> Voici, le jour de l'Éternel arrive, Jour cruel, jour de colère et d'ardente fureur, Qui réduira la terre en solitude, Et en exterminera les pécheurs. Car les étoiles des cieux et leurs astres Ne feront plus briller leur lumière, Le soleil s'obscurcira dès son lever, Et la lune ne fera plus luire sa clarté. Je punirai le monde pour sa malice, Et les méchants pour leurs iniquités; Je ferai cesser l'orgueil des hautains, Et j'abattrai l'arrogance des tyrans. [...] Et Babylone, l'ornement des royaumes, La fière parure des Chaldéens, Sera comme Sodome et Gomorrhe, que Dieu détruisit[257].

Le spectacle de la catastrophe coïncide avec une libération : c'est un trait que tous les récits apocalyptiques de la Bible ont en partage. La fin ne revêt pas le même sens pour l'oppresseur et l'opprimé. Pour ceux qui profitaient de l'ordre du monde, la fin est un désastre absolu. Pour leurs victimes, en revanche, elle est la manifestation de la gloire, le renversement des puissants et l'avènement de la paix promise. Dans cette configuration, l'apocalypse est d'abord et avant tout un récit du salut[258]. S'il annonce le malheur avec des formules frappantes, c'est pour mieux relever la dimension de la délivrance qu'il prédit. La catastrophe, en réalité, ne trouve la plénitude de son sens que dans la bonne nouvelle qui la déborde. Pris sous un angle politique, le récit apocalyptique, forgé en temps de tourments, a la particularité d'exposer une situation avec des termes qui échappent au rapport de force effectif. Il envisage le présent de l'oppression à la lumière du scénario merveilleux qui viendra l'abolir et par conséquent affirme que le sort du dominé n'est pas éternel. Dans ce contexte bien circonscrit, il s'apparente à un « discours de résistance quand les épreuves sont insurmontables et l'adversaire trop puissant[259] », pour reprendre les mots de Jean-Paul Engélibert. Au-delà de l'espoir qu'il peut susciter, il favorise également l'émergence d'une parole critique au sein de la collectivité à laquelle il est adressé. Le prophète inspiré saisit, dans la plupart des cas, le drame national comme une opportunité. Libéré de la peur, il fait le procès de toute la société, pointe les défaillances, situe les responsabilités, dénonce à la fois les puissants et les masses. La remise en question est présentée comme la condition de la restauration.

[257] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre d'Isaïe 13, 9-11 et 19.
[258] Voir P. D. M. D. VIVIES, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.
[259] J.-P. ENGELIBERT, *Fabuler la fin du monde*, Paris, La Découverte, 2019, p. 81.

De tous les récits apocalyptiques, celui de Jean[260] nous paraît le plus abstrait, le moins tributaire d'un contexte historique précis, malgré le fait qu'il soit adressé à sept églises[261] nommément citées. Contrairement aux autres, plus centrés sur des séquences bien identifiées de la déportation, de l'exil et de l'attente messianique, son propos est plus tourné vers l'eschatologie, le Jugement dernier. La révélation dont son texte est le nom est celle de l'insurrection victorieuse du Bien contre le Mal. La bataille finale signe la fin d'un « ménage », celui du Bien et du Mal, que la chute de l'humanité avait rendu possible. Elle institue un moment de partition. Le Mal est relégué à Babylone, territoire maudit, identifié comme le lieu des ténèbres : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande ! Elle est devenue une habitation de démons, un repaire de tout esprit impur, un repaire de tout oiseau impur et odieux[262] ». Le salut annoncé par le récit est administré suivant une sélection bien particulière : les vaincus et les faibles, les justes sont les élus tandis que les puissants et les corrompus sont voués à la damnation. Ordre est donné aux anges de la destruction de marquer les serviteurs de Dieu afin de les distinguer de la masse des damnés : « Ne faites point de mal à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué du sceau le front des serviteurs de notre Dieu[263] ».

Dans une certaine mesure, l'Apocalypse de Jean peut être lue comme la révélation d'une fin véritable du temps, son abolition au profit de l'éternité. Les formules souvent répétées telles que « pour mille ans » ou encore « pour des siècles des siècles » ne disent rien d'autre que la dévaluation des années et le temps humain dont elles sont l'unité de mesure. En dehors de l'histoire, lieu de l'accident, de l'incertitude, de la précarité, des rapports de force changeants, elles perdent toute leur pertinence. Suivant cette lecture ouvertement religieuse, la fin du monde coïncide avec l'instauration du Royaume céleste, lieu d'éternité, autrement dit étranger à la durée, à la pesanteur, lieu sans obstacles à renverser, où plus aucune peine n'a de sens. La Bête, vaincue, enchaînée, puis précipitée dans un « étang de feu[264] », cesse définitivement d'être protagoniste. Toutes les dichotomies signifiantes et fondatrices de l'histoire sont abolies, guerre-paix, abondance-famine, prospérité-misère, bon-méchant, fort-faible, riche-pauvre :

---

[260] Sur les spécificités du dernier Livre du Nouveau Testament, voir notamment J. ELLUL, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean, suivi du texte de l'Apocalypse*, Nantes, Éditions de l'AREFPPI, 1985.

[261] Il s'agit des sept communautés chrétiennes suivantes, toutes situées en Asie Mineure : Éphèse, Laodicée, Pergame, Philadelphie, Sardes, Smyrne, Tyatire.

[262] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de l'Apocalypse 18, 2.

[263] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de l'Apocalypse 7, 2-3. Les puissants sont également la cible de la colère divine dans le Livre d'Isaïe 13, 11 : « Je punirai le monde pour sa malice, Et les méchants pour leurs iniquités; Je ferai cesser l'orgueil des hautains, Et j'abattrai l'arrogance des tyrans ».

[264] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de l'Apocalypse 20, 10 : « Et le diable, qui les séduisait, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont la bête et le faux prophète. Et ils seront tourmentés jour et nuit, aux siècles des siècles ».

> Puis je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre; car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et la mer n'était plus. Et je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est parée pour son époux. Et j'entendis du trône une forte voix qui disait: Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ! Il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu lui-même sera avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu. Et celui qui était assis sur le trône dit : Voici, je fais toutes choses nouvelles. Et il dit : Écris; car ces paroles sont certaines et véritables. Et il me dit : C'est fait ! Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. À celui qui a soif je donnerai de la source de l'eau de la vie, gratuitement[265].

De toutes les formules de cet extrait, la plus éloquente est sans doute celle-ci : « Je suis l'alpha et l'oméga ». En réconciliant le début et la fin, elle signe l'abolition du temps. Relève du temps, tout ce qui est tension vers un but, un bout, tout ce qui est placé sous la menace de la fin. L'apocalypse chrétienne, sous cet angle, supprime la durée, l'histoire et la mort. Cette lecture, cependant, n'est pas la seule qui puisse être envisagée. Le texte est si riche qu'il en inspire forcément d'autres. Cela tient en partie à l'horizon temporel des prophéties qui reste indéfini. Sur ce terrain, les tenants du dispensationalisme[266] et du prétérisme s'opposent ouvertement. Pour les premiers, le récit de la fin est une description d'événements encore à venir et qui scelleront la fin des temps, dans un sens véritablement millénariste. Pour les seconds, le texte apocalyptique est le récit d'événements passés, de prophéties déjà réalisées et qu'il réactualise à l'intention des lecteurs. Tout cela nous ramène à l'essentiel, c'est-à-dire à singularité du langage apocalyptique, à sa spécificité stylistique. Si le genre se décline comme celui de la révélation, du dévoilement, il est surtout celui du code. Les différents textes sont d'abord et avant tout adressés à un public qui a en partage des références, des symboles, des craintes et des espérances. Le sens des images et des allégories ne lui est certainement pas livré spontanément, mais tout indique qu'il disposait sans le moindre doute de nombreuses clés de lecture. Il devait être familier d'un registre particulier du merveilleux qui s'exprime dans les textes. Les chiffres ont un sens, l'imposant bestiaire une symbolique[267], les fléaux une puissance d'évocation, les batailles une résonnance particulière : « Un autre signe parut encore dans le ciel; et voici, c'était un grand dragon rouge, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes[268] » ou encore « Au centre encore, apparaissaient quatre animaux, dont l'aspect avait

[265] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de l'Apocalypse 21, 1-6.
[266] Sur les différentes écoles d'interprétation auxquelles le texte apocalyptique a donné naissance, voir en particulier A. KUEN, *Le labyrinthe du Millénium. Les doctrines de la fin des temps*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 2005. Le dispensationalisme est une doctrine répandue dans les églises évangéliques. Il est ouvertement littéraliste.
[267] Sur les symboles thériomorphes, voir G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 2016, p. 49-72.
[268] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de l'Apocalypse 12, 3.

une ressemblance humaine. Chacun d'eux avait quatre faces, et chacun avait quatre ailes »[269]. En d'autres termes, le recours à ces images suggère qu'il faudrait, au lieu de traiter ces textes comme des spéculations conceptuelles, leur reconnaître plutôt leur valeur poétique première parce que leur propos, pour reprendre les termes de Ricoeur, est bien ancré dans « des genres littéraires aussi variés que le narratif, le législatif, le prophétique, l'hymnique, le sapientiel[270] ». Ils sont un jeu constant de dévoilement et de voilement, un passage du clair à l'obscur et inversement. Par conséquent, le sens n'est pas donné, même aux contemporains. Le narrateur, en se déclarant inspiré, n'est plus garant de la clarté du récit : « Je fus ravi en esprit au jour du seigneur[271] ». Le langage[272] qu'il tient dans cet état d'inspiration représente pour lui et pour les siens un dépaysement poétique. La corvée de l'interprétation ne leur est pas épargnée. Le sens de chacun des symboles est pluriel et renvoie comme tout symbole à une « *structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier*[273] ». Le véritable sens, dans la perspective du croyant, ne sera dévoilé que le moment venu : « J'entendis, mais je ne compris pas; et je dis : Mon seigneur, quelle sera l'issue de ces choses ? Il répondit: Va, Daniel, car ces paroles seront tenues secrètes et scellées jusqu'au temps de la fin[274] ».

Avant l'avènement de ce temps, le récit et les images sont offerts au lecteur, à son imagination. C'est sa liberté qui est requise, sa capacité à s'émanciper du cadre étroit de la Bible, à mobiliser ses récits pour lire d'autres situations. En ramenant de ce fait l'imaginaire apocalyptique à son expression littéraire, c'est le réductionnisme biblique qui est sérieusement mis à mal. S'opère ainsi un retour à l'essentiel. La force spectaculaire des images prend une autre signification. La terre qui tremble, le jour qui noircit, les temps qui finissent, les morts qui sont réveillés pour être jugés disent que l'apocalypse est d'abord et avant tout un imaginaire du bouleversement. C'est sous ce sens que nous l'entendons lorsque nous le rapprochons de certains textes littéraires africains.

---

[269] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre d'Ézéquiel 1, 5-6.

[270] P. RICŒUR, « Interpréter la Bible », *Pardès*, vol. 32-33, n° 1, 2002, p. 31-43 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-pardes-2002-1-page-31.htm).

[271] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de l'Apocalypse 1, 10-11.

[272] O. MILLET, *La Bible*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 39-41. Au-delà des usages, des jeux, des registres, les textes bibliques en général et l'Apocalypse en particulier posent un problème linguistique. Si la plupart d'entre eux ont été rédigés en hébreux ou en araméen, nous ne les connaissons souvent qu'à travers des traductions faites directement du grec ou du latin. Ainsi, ces textes sont d'abord et avant tout le fruit de l'interprétation, d'un constant travail de traduction : « La langue du Nouveau Testament dérive ainsi de la koinè (grec classique), ou même directement de la Septante, et elle cite l'Ancien Testament d'après celle-ci. Il s'agit donc d'un grec international mais profondément influencé par les hébraïsmes en raison de l'environnement juif et araméen initial », p. 41.

[273] P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 35.

[274] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de Daniel 12, 8-9.

Est-il pertinent de recourir à l'adjectif apocalyptique pour qualifier certaines narrations africaines ? Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de montrer que l'apocalypse n'est pas réductible à une seule idée et qu'en elle se croisent des récits dont le domaine de signifiance s'étend au-delà de l'horizon biblique. L'imaginaire de la fin qui la porte a trouvé des expressions variées au fil du temps, dans de nombreuses cultures et écoles de pensée. Du récit de la décadence d'anciennes entités historiques au discours moderne sur les catastrophes qui pourraient résulter de l'action humaine. De la lente dégradation à l'effondrement subit et spectaculaire. Toutes ces variantes font de la non-éternité la vérité du monde et de l'histoire et en font la raison première du récit : représenter des situations, des bouleversements qui font que les choses ne seront plus jamais les mêmes.

Pour revenir à la question du début, celle qui porte notamment sur la pertinence, il convient de relever qu'elle trahit une tendance forte à l'œuvre lorsque l'on traite de l'apocalypse. Celle-ci consiste notamment à la circonscrire au seul espace de vieille tradition judéo-chrétienne ou dans une plus large perspective aux espaces travaillés par les religions abrahamiques, incluant l'islam, et desquels on exclut très souvent une grande partie du continent africain, en l'occurrence celle située au sud du Sahara. Cette tendance confirme une réduction de l'apocalypse à son versant eschatologique et dans une moindre mesure aux scénarios de fin physique du monde véhiculés par le cinéma. Par ailleurs, cette propension à ramener le récit apocalyptique au statut de bien exclusif d'une culture ou d'une philosophie suppose l'existence de frontières nettes et étanches qui est en en réalité plus problématique. La conscience aiguë d'une fin possible de son monde ou du monde, d'un temps ou du temps est-elle propre aux espaces informés par les référents bibliques et coraniques ? L'Afrique relève-t-elle de ces espaces-là ? L'on a souvent surestimé l'isolement du continent, faisant abstraction de ses contacts avec les autres pour créer en fin de compte le topos d'un pays singulier, resté fermé aux flux du monde, un « locus solo[275] ». Ces propos de Théodore Monod, grand connaisseur pourtant des confins désertiques, en sont la parfaite illustration :

> Accroché sur nos cartes comme un point d'interrogation géant au flanc du Vieux Monde », selon le mot de Jacques Weulersse, l'Afrique fait vraiment figure, par rapport à l'énorme bloc eurasiatique, de presqu'île, d'appendice, d'excroissance. [...] Car cette Afrique latérale, placée en dehors des grands courants commerciaux, des centres principaux de développement technologique, de l'influence des États perfectionnés où les loisirs du

[275] E. GLISSANT, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 82.

> théologien, du poète et de l'artiste sont assurés par le labeur de l'esclave, et où l'animal humain trouve dans la vie urbaine le moyen de s'affranchir au maximum de tout contact avec la nature, son rythme et ses exigences , cette Afrique oubliée aux flancs du monstre qui s'enfle de siècle en siècle et dont l'appétit et les sens s'aiguisent, elle vit au ralenti, mais elle vit. Depuis longtemps, depuis toujours. [...] L'Afrique reste une île, au large de laquelle fleuriront des civilisations brillantes, aux techniques habiles, aux arts délicats, aux pensées, par endroits, profondes. Si venu de ces mondes lointains, ignorés, quelque messager parvient à toucher la grève du Continent-au-Bois-dormant, sur lui, bien vite, avalé par une savane sans limite, noyé aux flots verts et blonds des sorghos, ou perdu sur la piste forestière, l'Afrique s'est refermée, silencieusement. Et solidement. Pour continuer son sommeil et son attente[276].

Monod n'est pas à court de métaphores vives : « appendice », « excroissance », « île », « Continent-au-Bois-dormant ». Cette débauche de tropes renforce le cliché d'une Afrique isolée, érigée en parangon du « continent marginal, ramassé sur lui-même dans un corset de montagnes[277] », endormi dans un calme qui n'est troublé que rarement, par un voyageur égaré ou par un envahisseur. L'une des conséquences de la persistance d'un tel topos est justement cette propension à considérer cette partie du monde exclusivement sous le signe de l'extrême originalité. Ainsi, au lieu de l'envisager dans ses rapports avec les autres, au-delà de l'éloignement apparent, on s'attache à distinguer dans les choses africaines, l'endogène de l'importé, le plus africain du moindre. Cette conception atavique, à l'opposé de la perspective ouverte par Édouard Glissant, repose en grande partie sur le postulat qu'il existerait une « pureté absolue[278] ». Or, c'est la position défendue par Jean-Loup Amselle, il y a, dès le départ, mélange, amalgame, croisement. Le concept de « branchement » qu'il a introduit permet de rendre compte de la « relation palimpsestueuse[279] » à l'œuvre dans tous les fonds culturels[280] en général et dans le cas africain en particulier. Il a le mérite de faire ressortir dans le « soi » la part, la trace souvent discrète, presqu'effacée de l'autre sans nier la spécificité de l'un ou de l'autre ni ériger la confusion en principe. En effet, le concept de relation palimpsestueuse met la lumière sur la constitution des cultures, leur capacité à s'exprimer différemment à partir de matériaux présents, immédiats, hérités ou empruntés de telle sorte qu'il se produit au fil du temps un bloc sédimentaire harmonieux dans lequel se tiennent des éléments distincts. Le

[276] T. MONOD, « L'Afrique continent « marginal » », *Présence Africaine*, vol. 8-9, nº 1-2, 1950, p. 23-30 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1950-1-2-page-23.htm).
[277] J. KI-ZERBO, « La personnalité négro-africaine », *Présence Africaine*, XLI, nº 2, 1962, p. 137-143 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1962-2-page-137.htm).
[278] E. GLISSANT, *Poétique IV : Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 36. Même les cultures dites « ataviques » qu'il oppose aux cultures « composites » ne peuvent revendiquer une pureté, elles ne font, en affirmant cela, que nier la relation.
[279] J.-L. AMSELLE, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, p. 14.
[280] Voir C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Éditions UNESCO, 1952. La notion de fond culturel participe de la métaphore de la sédimentation. Il est sans cesse dépensé et enrichi par les éléments qu'il reçoit, faisant s'amalgamer ainsi le nouveau et l'ancien.

concept de branchement permet de sortir de l'illusion de la pureté absolue et de faire du métissage une notion problématique en le contestant comme rencontre de deux éléments purs, radicalement étrangers :

> En recourant à la métaphore électrique ou informatique du branchement, c'est-à-dire de celle d'une dérivation de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires, on parvient à se démarquer de l'approche qui consiste à voir dans notre monde globalisé le produit d'un mélange de cultures vues elles-mêmes comme des univers étanches, et à mettre au centre de la réflexion l'idée de triangulation, c'est-à-dire de recours à un élément tiers pour fonder sa propre identité[281].

Bien avant Jean-Loup Amselle, Glissant et les autres théoriciens modernes de la relation, Mungo Park rendait compte, dans son récit de voyage en Afrique de l'ouest, de la réalité de la relation et de l'interpénétration des cultures. Ce qu'il y a vu en 1795, une région partiellement islamisée, majoritairement adepte de cultes dont il ignore la nature et les préceptes, et bien informée des idées chrétiennes, brise le mythe d'un continent foncièrement isolé, et qui n'aurait été contraint de regarder le monde en face que sous le feu des canons européens :

> En parlant au maître d'école de ce que j'avais vu et en l'interrogeant sur ceux qu'il me montrait, je découvris que les Nègres possédaient entre autres une version arabe du *Pentateuque* de Moïse, qu'ils appellent *Taureta la Mousa*. On estime tant cet ouvrage qu'il se vend quelquefois le prix d'un esclave de choix. Ils ont aussi une version des Psaumes de David, *Zabora Dawidi*, et enfin le livre d'Isaïe qu'ils appellent *Lingeeli la Isa*, et qui est fort estimé. […] Au moyen de ces livres, plusieurs des Nègres convertis ont acquis quelques connaissances des événements les plus remarquables de l'Ancien Testament : l'histoire d'Adam et Eve, la mort d'Abel, les vies d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, l'histoire de Joseph et de ses frères, celles de Moïse, de David, de Salomon, etc., m'ont été racontées par plusieurs personnes en langage mandingue avec assez d'exactitude[282].

C'était donc un continent « branché », pour filer la métaphore de Jean-Loup Amselle, à la fois sur son « africanité », la christianité, l'islamité[283], et certainement sur des éléments tiers que personne ne sait distinguer des autres ni nommer proprement[284]. Le but de cette longue parenthèse est de montrer qu'il n'est pas aberrant d'appliquer l'épithète apocalyptique à des récits littéraires africains et que l'objet de notre recherche n'est pas de leur trouver une

[281] J.-L. AMSELLE, *Branchements*, *op. cit.*, p. 7.
[282] M. PARK, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, J.-H. Castera (trad.), Paris, La Découverte, 2009, p. 307.
[283] Sur ce thème, voir notamment O. GOERG et A. PONDOPOULO, *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire. Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012.
[284] ABOU-SIRIL, « Civilisations africaines au pluriel », *Présence Africaine*, vol. 8-9, nº 1-2, 1950, p. 71-78 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1950-1-2-page-71.htm). L'auteur parle spécifiquement de « salade africaine : « On constate que l'Afrique a été recouverte de nappes successives de sédiments culturels, différents de composition, d'origine et d'âge [...] Pourquoi « salade russe » et « macédoine » quand africaine suffit ? ».

originalité absolue. Il existe bel et bien une veine apocalyptique dans la littérature africaine informée par des textes divers, oraux[285] ou écrits, profanes[286] ou sacrés, contes initiatiques[287], récits cosmogoniques, coraniques, bibliques. L'imaginaire des écrivains est nourri par cette réalité riche et complexe, profondément marquée par tous ces récits tant et si bien qu'en fin de compte nous parlerons plus de leurs apocalypses que de l'Apocalypse.

Dans le sillage de l'expérience coloniale, une ambiance, une humeur, une « *Stimmung* apocalyptique[288] », pour reprendre l'expression de l'historien des religions Ernesto De Martino, a imprégné profondément les littératures africaines. Elle témoigne, chez les écrivains l'ayant vécu dans leur chair ou en récit, de la conscience que le monde n'est plus le même depuis, qu'un temps s'est fermé et qu'un autre s'est ouvert. La fin du monde prend dans ces cas la valeur d'un symbole, au sens où Gilbert Durand l'entend, c'est-à-dire ce qui représente un sens indicible, « l'épiphanie d'un mystère[289] ». Ce mystère ne renvoie pas ici uniquement à l'obscurité, mais aussi et surtout à l'idée que la fin annoncée et accomplie par la colonisation contient une vérité dont la quête occupera plus d'une génération d'auteurs.

La *Stimmung* ou l'ambiance apocalyptique née de cette parenthèse tragique se donne à lire dans de célèbres titres de la littérature africaine, certains plus explicites que d'autres. *Things fall apart* du Nigérian Chinua Achebe, rendu d'abord en français sous le titre *Le monde s'effondre* avant d'être retraduit par la formule *Tout s'effondre*[290] pour coller un peu plus au titre anglais, ne dit rien d'autre que la catastrophe représentée par cette séquence historique. La première traduction, plus libre, était plus expressive. Elle renvoyait directement au monde du héros Okonkwo, un monde qui s'est écroulé sous l'action combinée de l'administration militaire et des missionnaires anglicans. *Crépuscule des temps anciens*, un des romans de notre corpus, annonce également la couleur par son titre. La métaphore de la lumière figure le déclin, l'ancien qui se meurt et le nouveau qui s'éveille. Toutefois, le mot « crépuscule » par son association au cycle naturel du jour et de la nuit (rotation) insiste moins sur le caractère brutal du renversement. *Cette Afrique-là !*[291] de Jean Ikellé Matiba est un titre plus discret, mais qui

[285] Voir U. BAUMGARDT et J. DERIVE, *Littérature africaine et oralité*, Paris, Karthala, 2013.
[286] U. BAUMGARDT et J. DERIVE, *Littératures orales africaines : perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, 2008.
[287] Voir en particulier G. CALAME-GRIAULE, *Des Cauris au marché. Essai sur des contes africains*, Paris, Société des africanistes, 1987.
[288] E. D. MARTINO, *La fin du monde: Essai sur les apocalypses culturelles*, G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio (trad.), Paris, Éditions de l'EHESS, 2016 cité par J.-P. ENGÉLIBERT, *Fabuler la fin du monde*, *op. cit.*, p. 54.
[289] G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 13.
[290] C. ACHEBE, *Tout s'effondre*, P. Girard (trad.), Paris, Actes Sud, 2013. Le titre de la première traduction française, *Le monde s'effondre*, insiste ouvertement sur une dimension précise de l'apocalypse coloniale : la chute du monde connu.
[291] J. IKELLE-MATIBA, *Cette Afrique-là!*, Paris, Présence Africaine, 2000.

n'en reste pas moins expressif. Il renvoie, par l'usage ostentatoire du pronom démonstratif à une entité ou à une époque qui soit n'existe plus, soit n'est plus ce qu'elle était ou telle qu'on se l'est toujours représentée. Ce que laisse transparaître *Le Feu des origines*, c'est autant l'illumination initiale que la déflagration finale qui met un terme à un ordre ou en suggère l'avènement. *Les soleils des indépendances*, expression forgée par Kourouma pour qualifier une époque, auraient pu, eu égard au contenu du roman et au sort de son héros, aussi bien s'intituler les « ténèbres des indépendances » ou la « chute des Doumbouya ». C'est dans cette même veine symbolique que s'inscrit *La Saison de l'ombre*[292] de Léonora Miano ou encore *L'Aube rouge*[293] de Joseph Rabearivelo. Les deux titres nomment une période de l'histoire auxquelles ils reconnaissent un poids et un sens particuliers.

Ce spectre de la fin qui hante la littérature africaine et que les titres révèlent si bien devrait être envisagé dans la plupart des situations dans son sens le plus relatif. Il est mobilisé par les écrivains dans leur lecture des diverses crises. La fin dont il est le nom est la chute ou la mort de ce à quoi on attribue une valeur fondamentale et qui entraîne une redéfinition en profondeur de la façon de voir et de dire le temps[294]. C'est variablement la fin des dieux, des ancêtres, d'une conception du monde donnée, la ruine de l'empire, la dislocation de la nation, la perte de souveraineté, l'expérience de la domination et la relégation au statut de minorité culturelle, intellectuelle. Dans cette perspective, et pour prendre un exemple éloigné de notre champ de recherche immédiat, *Un jour avant la fin du monde*[295] de l'auteure iranienne Sorour Kasmaï renvoie surtout à la prise du pouvoir par les Mollahs, assimilée à l'écroulement du monde rêvé par les manifestants dont l'action a conduit à la chute du dernier Chah. Ainsi, l'apocalypse dont il est question dans notre corpus, la fin figurée, n'est pas réductible à celle consécutive à une catastrophe naturelle ou à un accident nucléaire à l'instar de *Malevil*[296]. Elle n'est pas exactement la copie du monde « désenchanté » dont parle Max Weber. Elle se distingue également des diverses apocalypses bibliques en ce sens qu'elle ne se veut pas eschatologique. Cependant, avec toutes ces variantes et nuances de l'apocalypse, elle partage

[292] L. MIANO, *La Saison de l'ombre*, Paris, Grasset, 2013.
[293] J.-J. RABEARIVELO, *L'aube rouge*, Antananarivo-Paris, No Comment éditions, 2020.
[294] Voir B. GERVAIS, « En quête de signes : de l'imaginaire de la fin à la culture apocalyptique », *Sociétés*, vol. 84, nº 2, De Boeck Supérieur, 2004, p. 13-26 (en ligne : https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-societes-2004-2-page-13.htm ; consulté le 14 juin 2021). Il souligne une tendance répandue qui consiste à lire la fin à partir de données très abstraites : « Quand ce n'est pas l'histoire ou les idéologies qui sont réputées finies, c'est la littérature ou le roman, la musique, la peinture, le livre ou l'imprimé, la culture, l'auteur qui sont déclarés morts, après l'homme, après Dieu ».
[295] S. KASMAÏ, *Un jour avant la fin du monde*, Paris, Robert Laffont, 2015.
[296] R. MERLE, *Malevil*, Paris, Gallimard, 1972.

plusieurs traits : l'aspect fictif, l'esthétique de la destruction et du renouveau, de la blessure et de la cicatrice[297], de l'asservissement et de la libération.

En somme, elle ne se veut pas plus que le récit d'un continent pris dans les serres de l'histoire. Le recours qu'y font les auteurs est aussi bien lié à sa « fonction destructrice » qu'à sa « fonction salvatrice[298] ». Elle permet, en revenant sur le passé colonial, une prise en charge de toutes les mémoires affectées par l'histoire. Le schéma apocalyptique est en réalité soumis à la liberté des écrivains qui le retouchent à leur guise. Les différentes trames narratives, plus que de simples rétrospectives, proposent une représentation d'une chute qui est en même temps une origine : celle de l'Afrique contemporaine. Ce sont des narrations de la colonisation de l'intérieur, avec les mots des personnages, à travers leur prisme, le sens qu'ils lui ont donné et la dimension de la résistance qu'ils lui ont opposée. Il s'agit à la fois de mondes inventés et de lieux incarnés, d'événements historiques, mais sublimés par la mise en fiction. En revenant aussi bien en amont qu'en aval de la catastrophe coloniale, ces écrivains ne se font pas les prophètes d'un temps, mais plutôt les pèlerins, qui en parcourent les recoins, les ombres et les lumières, allant d'un seuil à l'autre, considérant les choses, tantôt nostalgiques, tantôt critiques, sans aucune volonté cependant de les idéaliser, de les maudire ou de les restaurer. Dans cette optique, dire le monde tel qu'il a été avant la catastrophe ne revient pas nécessairement à le pleurer, c'est aussi accepter l'histoire, embrasser ce qu'il est advenu de soi.

En guise de conclusion à cette section, l'apocalypse doit être entendue dans un sens qui transcende le cadre biblique. Celle en question dans les œuvres de notre corpus participe d'un imaginaire de la fin qui est loin d'être homogène, comme le souligne à juste titre Bertrand Gervais : « La fin qu'il met en scène est tantôt celle du monde, tantôt celle d'un monde, d'une tradition, d'une pratique. Cela fait partie de sa définition d'impliquer un antécédent. La fin est toujours celle d'un ordre préexistant, d'un procès dont la durée est bousculée[299] ». Ces apocalypses littéraires ne devraient donc jamais être envisagées comme étant absolues, mais plutôt relatives, « connotatives[300] », comme une « pensée-signe ». Ce concept que Claudine Tiercelin emprunte au pragmatisme de Sanders Peirce met en avant la « relation triadique existant entre un signe, son objet, et la pensée interprétante[301] ». Cette perspective connotative

[297] L. MIANO, *Habiter la frontière*, Paris, L'Arche, 2012, p. 30. La cicatrice revêt une symbolique importante dans l'œuvre de Léonora Miano : « La cicatrice n'est pas la plaie. Elle est la nouvelle ligne de vie qui s'est créée par-dessus ».
[298] M. NDIAYE, *Pour une esthétique de l'apocalypse dans « London Field » de Martin Amis et « How the Dead Live » de Will Self: thèmes, formes et lieux*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 2018, p. 63.
[299] B. GERVAIS, « En quête de signes », *op. cit.*
[300] C. TIERCELIN, *La pensée-signe : Études sur C. S. Peirce*, Paris, Collège de France, 2013, p. 120.
[301] *Ibid.*, p. 123.

qui sera de mise dans notre analyse implique de s'intéresser moins à une apocalypse qui serait générique voire universelle, de la ramener à son contexte littéraire africain, à l'univers des auteurs. Elle suppose, par conséquent, de se tourner vers une activité d'interprétation extensive ouverte à toutes ses nuances et variations, d'aborder la colonisation comme catastrophe et comme révélation.

CHAPITRE 2

Imaginaire de la fin et ancrages littéraires

L'imaginaire de la fin déployé dans notre corpus et, au-delà, dans d'autres œuvres littéraires africaines, n'est pas réductible, dans l'absolu, à une simple reprise de l'apocalypse biblique. Nous l'avons souligné en esquisse, il s'inscrit fortement dans de nombreuses lectures africaines de l'histoire et de la crise auxquelles les romanciers postcoloniaux ont recouru à des degrés divers. Ces visions africaines de la fin du monde ne doivent pas être entendues comme le fruit d'un corpus religieux ou idéologique exclusivement africain, inspirées par un récit immaculé, jailli de l'espace géographique ou d'un supposé fond anthropologique africain. L'histoire du continent et le parcours des écrivains, évoluant dans des sociétés travaillées par le référent islamique, animiste et chrétien, formés pour l'essentiel à l'école européenne, interdisent de ramener de manière schématique cet imaginaire à l'expression d'un fond folklorique. La porosité est l'une des vérités de notre corpus, l'interpénétration entre les visions locales, celles ayant cours ailleurs dans le monde et celles développées par les auteurs. Il convient aussi, pour le principe, de préciser qu'il est problématique de parler, au regard de la multitude de sociétés et de nations présentes sur le continent, d'une vision du monde identique, stable et invariable en tout point et en tout lieu quoiqu'on y trouve des constantes. Une opinion

aussi affirmative qu'hasardeuse, celle d'une uniformité culturelle des mondes noirs, serait tributaire d'une vision coloniale généralisante contre laquelle s'insurgent la plupart des écrivains. À défaut d'une parfaite homogénéité culturelle, il serait plus juste de parler à la suite de Cheikh Anta Diop d'une « unité culturelle[302]», l'unité étant entendue ici comme l'expression d'un tout harmonieux dont la loi intime est la diversité. Ce qui, par-delà le fait culturel, peut caractériser de façon pragmatique les espaces africains et les gens qui en sont issus, c'est dans une perspective césairienne, une expérience historique de la domination qui aboutit à la formation d'une communauté de fait, une « communauté d'oppression subie[303] » et de « résistance continue[304] » et non une homogénéité biologique ou culturelle intégrale. Une telle considération relèverait purement et simplement de l'essentialisation, une catégorie polémique, à l'opposé de la réalité qui caractérise la culture : celle d'être une forme vivante.

Le propos des auteurs dont les œuvres constituent notre corpus s'inscrit dans des cadres historiques bien précis : essentiellement l'Afrique de l'Ouest et dans une moindre mesure, en ce qui concerne Emmanuel Dongala, le Congo ancien. Dire une certaine Afrique, l'Afrique de la deuxième moitié du XIXème siècle en l'occurrence, la dire sur un certain ton, c'est décoloniser. Cela signifie, proprement, opérer un retour sur le passé, à la source de la crise dont les signes sont encore visibles de nos jours. C'est, entreprendre un récit de soi qui va de la chute à la libération, un récit qui déborde en quelque sorte la séquence historique de la colonisation. C'est la raconter avec d'autres mots que ceux de la domination afin de lui donner un sens plein : celui d'un retour à la vie, d'une longue marche vers la liberté et les « indépendances[305] ». La traduction concrète d'un tel choix de paradigme est une prise de distance critique vis-à-vis de la « bibliothèque coloniale[306] » et l'emploi d'un langage conséquent à même de dire la spécificité de ce continent loin des poncifs abusifs. La décolonisation, ici, est entendue dans le sens que lui donne Achille Mbembe. Pour le philosophe camerounais, elle ne se limite pas à une tâche « pratico-politique », mais elle suppose un « énorme travail épistémologique, voire esthétique » et implique de « réhabiliter les formes endogènes du langage et de la

[302] C. A. DIOP, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, 2e édition, Paris, Présence Africaine, 1982.
[303] A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 81.
[304] *Ibid.*, p. 82.
[305] Sur la portée symbolique des Indépendances de 1960, voir O. GOERG *et al.*, *Les Indépendances en Afrique. L'évènement et ses mémoires, 1957/1960-2010*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
[306] V.-Y. MUDIMBE, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, L. Vannini (trad.), Paris, Présence Africaine, 2021. Par « bibliothèque coloniale », il entend le discours savant, anthropologique essentiellement, produit sur l'Afrique et tendant à l'essentialiser et en faire ce lieu de l'anormalité, où s'exprimerait une raison particulière. C'est un vaste « corpus de légendes » (p. 427), dont certaines sont rejetées par l'intelligentsia africaine, et d'autres acceptées.

connaissance » pour atteindre une force « d'autocréation et d'invention [307]». Dans cette optique, l'imaginaire de la fin à l'œuvre dans notre corpus, plus qu'une simple reprise, un simple recyclage de cantiques bibliques, est le produit d'une entreprise littéraire qui puise librement dans la Bible, les cosmogonies, les légendes, les philosophies. L'ambition des écrivains n'est autre que de raconter l'histoire du dernier siècle de l'Afrique par les seuils : l'effondrement d'un monde et l'aube d'un autre. Pour ce faire, ils remontent loin dans le passé, déploient un cadre temporel large, racontent le monde à partir de la fin à laquelle il est promis. Les métaphores, les images apocalyptiques, tirées des narrations locales principalement, modulées par l'imagination et le jeu des auteurs, participent à la mise en place d'un « Grand récit[308] », c'est-à-dire un récit global et imparfait, censé donner une explication cohérente et satisfaisante aux bouleversements occasionnés par les heurts de l'Histoire.

1. Les arrières-textes africains de la fin du monde

L'objet de ce chapitre n'est pas de discuter de l'existence d'un « épistémè[309] » africain global, c'est-à-dire un mode de représentation abstrait des choses qui est fonction des expériences, des savoirs et des croyances d'un peuple, d'une culture à un moment bien défini de son histoire, encore moins d'en définir les contours. Il existe, en revanche, des récits partagés, qui transcendent les frontières et qui malgré les nuances prises au fil des années et au gré des rencontres, conservent des éléments communs. Ces récits en circulation aussi bien dans cette « Afrique-d'avant-les-Blancs » que dans l'Afrique colonisée informent indéniablement la création littéraire postcoloniale. Ils constituent (cosmogonies, épopées ou contes initiatiques) « l'arrière-texte[310] » des imaginaires apocalyptiques des romans de notre corpus. La notion d'arrière-texte est pensée comme complément à celle d'intertextualité. Alain Trouvé la définit en ces termes :

[307] A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p. 56.
[308] J. CHAPOUTOT, *Le Grand Récit: Introduction à l'histoire de notre temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.
[309] M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966. L'épistémè n'est pas à confondre avec la vision du monde ou Weltanschauung même s'il peut être l'expression de celle-ci dans les interrogations sur le réel. L'épistémè varie en fonction des époques et est plutôt ce qui structure les champs du savoir et les autres discours à l'intérieur d'une « civilisation ».
[310] M.-M. GLADIEU, J.-M. POTTIER et A. TROUVE, *Déclinaisons de l'arrière-texte. Approches interdisciplinaires de la lecture*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2012.

> Il renvoie essentiellement aux notions de latence (ce qui relève d'un arrière-plan plus ou moins occulté par la mémoire), de présupposés culturels (ce qui informe notre discours souvent à notre insu), d'étayage d'un texte sur un vécu (auctorial ou lectoral), la personne étant alors appréhendée comme texte composite[311].

L'apport de ce concept d'arrière-texte réside essentiellement dans le fait qu'il nous permet d'aborder également nos écrivains à la fois comme auteurs, mais surtout comme lecteurs, nourris par une « bibliothèque africaine ». Cette bibliothèque africaine[312] qui ne se veut pas le pendant de la « bibliothèque coloniale », désigne imparfaitement l'ensemble des textes, oraux ou écrits, des images, des conceptions, des discours réputés être le fait des Africains et censés véhiculer les savoirs, les préjugés, les philosophies et les croyances qui définissaient le monde africain d'avant les conquêtes coloniales et après. Qu'est-ce qui constitue cette bibliothèque ? Que dit-elle de ce monde et de ses fins possibles ?

Contes et cosmogonie : le monde représenté

L'idée de bibliothèque n'implique pas une réplique à l'échelle du continent d'un schème unique, sinon la circulation de récits partagés, de mythes, de contes, souvent très anciens, dans lesquels d'aucuns se plaisent à déceler des rapports au monde. C'est moins sur la couleur de la peau et plus sur des éléments tirés de ces récits qu'une certaine Négritude fait reposer l'identité et l'unité du continent. Notre propos n'est pas de savoir s'il existe véritablement une vision africaine du monde. Certains l'ont établie à partir d'une lecture spécifique, en subsumant dans une catégorie globale des pensées qui présentent des similitudes. Nous nous attacherons à relever dans les divers récits et dans les lectures qui en ont été dégagées les lieux communs, les éléments récurrents et que de nombreuses voix de l'anthropologie africaine tiennent pour signifiants.

---

[311] A. TROUVE, « L'arrière-texte : de l'auteur au lecteur », *Poétique*, vol. 164, nº 4, Éditions du Seuil, 2010, p. 495-509 (en ligne : https://shs.cairn.info/revue-poetique-2010-4-page-495?lang=fr&tab=texte-integral ; consulté le 6 septembre 2024).

[312] Sous ce concept, nous n'entendons pas la même chose qu'Antoine Kongolo. Celui-ci donne à la « bibliothèque africaine » un autre contenu. Il la définit comme un projet, celui devant conduire à l'émergence d'un discours intellectuel qui « se garde de toute reproduction servile du discours scientifique de l'Occident sur l'Afrique ». Voir A. T. KONGOLO, « De la bibliothèque coloniale à la bibliothèque africaine : nouvelles considérations », *Présence Africaine*, vol. 201, nº 1, 2020, p. 59-87 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2020-1-page-59.htm ; consulté le 13 mai 2022). Le discours en question, sans se satisfaire de la contestation vaine, devrait « déconstruire les images d'une Afrique en marge de la raison et donner la parole aux Africains sur leur passé comme sur les problèmes du présent ».

John Mbiti[313], philosophe et théologien kenyan de grande renommée, compagnon de la décolonisation, dénombre plus de deux mille récits fondateurs sur le continent. Ils sont naturellement de composition diverse ; certains sont longs et fouillés tandis que d'autres sont courts, parfois elliptiques. Cependant, il constate qu'au-delà des variations, ils révèlent une cohérence interne et une convergence en ce qui concerne les conceptions de Dieu notamment : « Malgré les grandes distances séparant les peuples, d'une région à l'autre, il est frappant de constater l'abondance d'éléments de croyance qui nous autorisent à discuter les conceptions africaines de Dieu en tant qu'unité et ce à l'échelle continentale[314] » [Notre traduction]. L'une des constantes dégagées par John Mbiti et par bien d'autres spécialistes est l'harmonie. Ils font de ce concept l'élément central, intime, la mesure du monde, du temps et de la catastrophe au seins des sociétés africaines. Qu'est-ce que le monde au sens des récits cosmogoniques ? C'est d'emblée une création d'un « être suprême[315] » comme c'est le cas dans la Bible. Mais il ne s'agit pas d'un lieu conçu comme l'opposé d'un ciel ni d'un séjour d'épreuves réservé à des humains châtiés et dont la gloire ultime est de le quitter. C'est un *monde* fait de *mondes*, un concert d'êtres, visibles et invisibles, interagissant constamment et dont la pérennité est assurée par l'harmonie[316]. Celle-ci résulte d'un rapport complexe entre les sujets des divers mondes qui font le Monde, leur attitude les uns envers les autres et leur respect des lois générales qui régissent le tout. À cet effet, l'idée d'une fin possible du monde n'est pas une anomalie, mais plutôt la norme. Nous le verrons, c'est la règle dans de nombreuses cosmogonies, dès lors qu'un monde, par le fait des êtres qui le composent, s'écarte de la voie qui lui a été fixée, dès lors que l'harmonie y a été troublée et qu'il n'est plus digne de subsister en tant que monde, alors il peut être détruit sous sa forme connue et renaître sous une autre. C'est la fin d'un temps, non du Temps, la fin de ce monde, non du monde, une fin qui sonne toujours une ouverture. Dans ce

[313] Il est considéré comme l'un des « pères » fondateurs de la théologie africaine et l'un de ceux qui ont contribué à réhabiliter les religions africaines longtemps associées à des expressions de la barbarie et de l'ignorance. Son analyse est basée essentiellement sur le peuple Akamba du Kenya.

[314] J. MBITI, *Concepts of God in Africa*, Londres, SPCK Publishing, 1970, p. 72. Texte original en anglais : "« It is remarkable that in spite of great distances separating the peoples of one region from those of another, there are sufficient elements of belief which make it possible for us to discuss African concepts of God as a unity and on a continental scale" p. 72.

[315] Voir la notion de "Supreme Being" chez N. BAKO, *Eschatology in African folk religion*, Thèse de doctorat, Pretoria, University of South Africa, 2009, p. 68. Son analyse est basée essentiellement sur les récits et les croyances ngambay du Tchad (groupe Sara).

[316] Voir en particulier A. B. KONARE, *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine. À l'usage du président Sarkozy*, Paris, La Découverte, 2009 ; M. GASSAMA, *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008. Il est utile de faire remarquer que l'harmonie en question n'est pas celle souvent caricaturée par une certaine ethnologie du bon sauvage ou par, plus près de nous, Nicolas Sarkozy en 2007 à Dakar. Cette lecture biaisée la réduit au rapport du « sauvage » à une Nature qui lui reste mystérieuse et qu'il n'a pas les moyens d'exploiter. Il en résulterait un état qui confine au conservatisme et à l'immobilisme, où l'innovation n'aurait pas sa place. L'harmonie dans les conceptions africaines n'est pas antinomique à l'idée de progrès, elle régule seulement la forme et la fréquence des innovations.

cadre précis, la responsabilité des humains est très grande dans la mesure où c'est de leur action que dépend l'équilibre de toute la Création. En effet, de nombreux mythes « suggèrent qu'ils ont été désignés par l'Être Suprême pour être les garants de sa préservation[317] ». Ils doivent, par conséquent, respecter les autres créatures, animaux et végétaux, vivants et morts, esprits et ancêtres, et ne pas violer les espaces qui leur sont attribués. Cheikh Anta Diop, dans sa tentative de saisir les complexités des croyances à l'œuvre dans l'Afrique ancienne avait relevé ce rôle immense joué par le spectre apocalyptique dans la naissance d'une culture marquée par une religiosité profonde et une observance scrupuleuse des règles. Cette observance, assortie d'une obsession de la forme et du rituel, aurait permis, selon lui, de créer des sociétés conservatrices, pacifiques, stables. Dans cet univers philosophique, l'action, y compris celle du pouvoir, est placée sous la censure du religieux et vise avant tout à ne pas bousculer les équilibres et à se préserver d'un déchaînement de forces qu'entraînerait un « bouleversement catastrophique au sein des forces ontologiques[318] ». Ainsi, le monde, à la fois fragile et généreux, devient hostile lorsque l'on bouscule les équilibres, lorsque l'on s'en montre indigne : « la nature entière sera stérile, la sécheresse envahira les champs, les femmes n'enfanteront plus, les épidémies s'abattront sur le peuple[319] ».

Cette conception des devenirs possibles du monde est étroitement liée à la nature du Créateur, au rôle central de l'humain, à la valeur de son action ainsi qu'au poids de la responsabilité qui lui est confiée. Les travaux d'Amadou Hampâté Bâ nous servent de référence ici. La lecture qu'il fait des cosmogonies et des différents contes initiatiques, mines de renseignements, fait ressortir l'importance de cette notion d'harmonie dont nous avons parlée plus haut. Sans généraliser, le romancier malien relève des éléments communs dans les croyances africaines que l'on peut considérer comme des *universaux* : l'existence d'un « Être suprême non définissable » à la fois immanent et transcendant (présent partout bien qu'infiniment grand), l'existence « d'agents intermédiaires » (ancêtres et esprits), la présence du « sacré en toutes choses[320] » et un culte indirect ainsi qu'un rapport indirect à l'Être suprême qui rend problématique l'idée de prophète sans interdire la possibilité de prédiction de l'avenir. Ainsi, Gueno, le Créateur chez les Peuls que l'on pourrait appeler Dieu et rapprocher d'autres

[317] I. ADERIBIGBE, *Contextualizing Eschatology in African Cultural and Religious Beliefs*, New York, Routledge, 2020, p. 34. Texte original: "The myths also allude to the important belief that the sustenance of the universe is done through living beings and that the humans constitute the most important agency of this sustenance, having been entrusted to them by the Supreme Being".
[318] C. A. DIOP, *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, 2e édition, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 64.
[319] *Ibid.*, p. 65.
[320] A. H. BA, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 114 à 119.

Créateurs dans d'autres récits africains, est « immortel, omniscient et omniprésent[321] ». Toutefois, il n'est pas interventionniste, contrairement à Yahvé. Il serait plutôt un « dieu très haut » ou « très éloigné » qui « joue un rôle indirect dans les affaires humaines et qui, par conséquent, n'est pas proprement adoré[322] ». Cette catégorie proposée par Ngarndeye Bako peut être rapprochée de celle de *Deus Otiosus*[323] dieu oisif ou neutre. Il est, toujours selon Hampâté Bâ « toujours présent, reste invisible et ne se manifeste pas sur terre[324] ». Ce concept de dieu éloigné ou discret n'est pas sans conséquence théologique. Il suppose qu'à la différence d'un Yahvé très interventionniste, celui-ci aurait délégué à des créatures diverses des parcelles de son omnipotence. De ce fait, son action est à appréhender sous un mode indirect. Il agit sans agir, par l'intermédiaire d'agents, d'auxiliaires, dont les ancêtres, les génies à qui il est laissé toute la latitude d'intervenir dans les affaires du Monde, sous certaines conditions, et de participer à son administration. Ainsi présenté, l'on comprend aisément l'immense responsabilité confiée aux humains dans un univers dont ils ne sont ni les maîtres ni les arbitres. Ils y ont chargés d'un office plus modeste, mais non moins fondamental : veiller sur l'harmonie, jouer habilement de cet entrelacs de liens entre les diverses forces avec lesquelles ils doivent coexister :

> […] la personne humaine n'est pas coupée du reste du monde naturel qui l'entoure, et entretient avec lui des relations de dépendance et d'équilibre codifiées par des règles de comportement que lui enseigne la doctrine traditionnelle Bembaw-sira. Des lois précises déterminent le comportement de l'homme vis-à-vis de tous les êtres peuplant la partie vitale de la terre : minéraux, végétaux et animaux.[325]

La pérennité du monde repose donc sur le socle délicat de l'harmonie, du rapport entre les *mondes* qui font le *Monde*. Les humains ont-ils toujours été à la hauteur de leur tâche ? Que se passe-t-il lorsqu'ils faillent à leur mission ? La réponse à la première question est évidemment négative. Les différents récits et les interprétations qu'en font les spécialistes font ressortir des ruptures de « contrat de création[326] », qui remontent à des temps immémoriaux et que l'on tente de réactualiser en les rapprochant d'événements plus récents. De telles ruptures, c'est la réponse à la deuxième question, donnent lieu à des catastrophes annoncées dans la

[321] A. H. BA et G. DIETERLEN, *Koumen : Texte initiatique des Pasteurs Peul*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1961, p. 26.
[322] N. BAKO, *Eschatology in African folk religion*, *op. cit.*, p. 79. Texte original: "The attribute of High God does not mean high in the esteem of men, but one who is far removed from them and plays only an indirect role in human affairs. As a result, they do not worship him".
[323] Littéralement « dieu oisif » en latin.
[324] A. H. BA et G. DIETERLEN, *Koumen*, *op. cit.*, p. 26.
[325] A. H. BA, *Aspects de la civilisation africaine*, *op. cit.*, p. 16.
[326] Comme dans le Bible, le premier trouble intervient lorsqu'une des parties ne respecte pas les termes du contrat établi après la Création.

mesure où il est établi que « Ces lois ne peuvent être violées, sous peine de provoquer, au sein de l'équilibre de la nature et des forces qui la soutiennent, une perturbation qui se retournerait contre lui (l'Homme)[327] ». Quelle est la valeur de ces apocalypses qui ont déjà eu lieu en des temps immémoriaux à la suite d'un manquement de la partie ancestrale ? Au-delà de leur portée eschatologique, ces scénarii de la fin en question n'annoncent pas, contrairement à l'apocalypse biblique, la sortie du régime humain du temps pour l'éternité. Ces fins ne sauraient être définitives pour la simple raison qu'elles constitueraient une aporie ultime pour des cultures qui croient en une forme de « réincarnation[328] ». Elles acquièrent une valeur relative, voire transitoire, celle de crise, de catastrophe.

Dans les récits mythologiques bambara, les fois où Maa[329], le premier humain, a reçu à ce titre la lourde mission d'être le « garant de l'équilibre de la création[330] », et ne s'en est pas montré à la hauteur, il a vu son monde être radicalement bouleversé, son règne finir irrémédiablement. Ces apocalypses à valeur de châtiment sont les plus courantes, à la lecture des cosmogonies. Cheikh Anta Diop relève leur caractère hautement symbolique et pédagogique. Elles offrent un schéma explicatif efficace à travers lequel les fléaux et les accidents, aussi bien naturels que ceux de l'histoire, prennent un sens pour une collectivité donnée. Rien de ce qui arrive à l'humanité et qui échappe, par sa violence, à toute explication relevant de la logique profane, n'est rangé définitivement dans le domaine de l'absurde. Il en est arraché et intégré au grand récit du monde transmis au fil des siècles et auquel il donne force et cohérence. La portée punitive de ces apocalypses, selon la lecture d'Amadou Hampâté Bâ, consolide cette conviction que « Tout se tient dans l'univers » et que toute action qui va contre le sens de cette harmonie est de nature à troubler l'ordre du monde :

> Rien n'est isolé. Toute violation des lois sacrées provoque une perturbation occulte dans l'équilibre du cosmos, se traduisant sur notre terre par de grands bouleversements. C'est pourquoi chaque violente manifestation de la nature— éruption volcanique, tremblement de terre, inondation, etc.— est considérée comme la conséquence de fautes commises contre la morale ou contre la tradition.[331]

[327] A. H. BA, *Aspects de la civilisation africaine*, *op. cit.*, p. 16.
[328] I. ADERIBIGBE, *Contextualizing Eschatology in African Cultural and Religious Beliefs*, *op. cit.* La réincarnation telle qu'il la définit est bien distincte de celle de certaines religions d'Asie. Elle peut être individuelle et partielle. Dans ce cas, elle est un privilège accordé à un ancêtre de participer à nouveau à la vie dans un autre corps : "the return of a being, particularly that is dead, to live in another body" p. 76. Elle peut être également totale. Dans ce cas, elle renvoie à un principe de régénération universelle à laquelle participent toutes les forces : "process of cleansing and refining the human soul", p. 77.
[329] Son nom dérive de celui du Créateur Maa-Ngala.
[330] A. H. BA, *Aspects de la civilisation africaine*, *op. cit.*, p. 17.
[331] *Ibid.*, p. 136.

Le Monde de ces différentes cosmogonies est Un, comme le relèvent les spécialistes dont nous citons les travaux. L'humain est saisi au travers de sa relation avec les autres créatures, animales ou végétales, manifestes ou cachées, qui ne sont pas pour lui une « réalité impersonnelle[332] », distante et insondable, mais plutôt des êtres avec lesquels il forme un tout harmonieux. Valentin-Yves Mudimbe, dans son premier roman, *Entre les eaux*, expose cette idée comme étant le principal propos des récits et discours initiatiques : « Le monde est Un comme Maweja est Unité. […] Ce que tu es, est tout. Un tout vivant de la vie de tous. Ce tout réunit des éléments complexes comme le fond de nos rivières et le cœur de l'ennemi[333] ».

La conscience poussée de la fragilité des liens qui assurent la vie et la survie de l'ensemble s'inscrit au cœur de ces récits fondateurs. Cette fragilité est représentée dans de nombreuses cosmogonies par des images évocatrices. Tantôt, il s'agit d'une toile d'araignée comme le relève Bénézet Bujo citant Placide Tempels : « Le monde des forces se tient comme une toile d'araignée dont on ne peut faire vibrer un seul fil sans ébranler toutes les mailles[334] ». Tantôt, il est question, et c'est la métaphore la plus récurrente, d'un œuf à plusieurs compartiments que se partagent les différentes forces dont l'humain. Quand l'œuf se brise, ce qui finit par survenir fatalement, il s'ensuit un bouleversement cosmique : « Alors il créa « Fan », Un Œuf merveilleux comportant neuf divisions, et y introduisit les neuf états fondamentaux de l'existence[335] ». Rétablir cette fragile harmonie symbolisée par l'œuf ou la toile d'araignée lorsqu'elle est rompue semble être l'objectif des innombrables sacrifices et des rituels auxquels se livrent les chefs, les personnages religieux importants, comme nous le verrons dans les romans du corpus : « C'est pourquoi l'action magique, c'est-à-dire la manipulation des forces, visait en général à restaurer l'équilibre perturbé, à rétablir l'harmonie dont l'Homme, nous l'avons vu précédemment, fut instauré le gardien par son Créateur[336]».

Comment est représentée l'apocalypse dans ces récits cosmogoniques ? Une catastrophe (re)fondatrice essentiellement. Les récits en la matière sont légion. En effet, de nombreux romans se sont emparés de ces histoires pour diverses raisons. Les écrivains leur prêtent de nombreuses qualités dont celles de structurer l'imaginaire des personnages dont ils retracent le

---

[332] B. BUJO, « Culture africaine et développement. Un dialogue nécessaire », *Finance Bien Commun*, vol. 2829, n° 3, 2007, p. 40-45 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-finance-et-bien-commun-2007-3-page-40.htm ; consulté le 3 janvier 2022).

[333] Sur l'unité, voir V. Y. MUDIMBE, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, Paris, Présence Africaine, 1973, p. 82-83.

[334] P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949 cité par B. Bujo, « Culture africaine et développement », *op. cit.*

[335] A. H. BA, « La tradition vivante », dans J. KI-ZERBO, *Histoire générale de l'Afrique. Vol 1 : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, 1980, p. 191-230.

[336] *Id.*

parcours et de renfermer les termes d'une philosophie du cadre aussi bien spatial que temporel que prennent en charge leurs narrations : le passé précolonial. Ainsi, à travers plusieurs motifs, ils donnent à lire des scénarios déployant la symbolique des fins en question et des renouveaux possibles.

Dans le récit repris par Mudimbe, de la première rupture de l'œuf naissent la séparation des mondes et la dualité ciel-terre, jour-nuit qui sont devenues par la suite opérantes et fondatrices. Ce bouleversement a quelque chose d'épiphanique. Il est lié d'une part à la disparition de la totalité des premières créatures et annonce d'autre part l'avènement de créatures nouvelles. Celles-ci prennent le relai et reçoivent une mission qui n'est pas radicalement différente de celle de leurs prédécesseurs. Elle consiste notamment à rétablir l'équilibre qui avait été rompu :

> Au temps où le ciel était la terre, le monde n'était qu'un gros œuf. Pietshi, le premier homme, vivait heureux avec sa femme Kabeya. Leurs deux enfants étaient la lune et le soleil. Ils se disputaient si souvent que Kabeya, la mère, mourut de chagrin. L'œuf éclata. Le soleil et la lune se partagèrent les heures de domination. Pietshi les maudit et mourut épuisé. Sa tête forma la terre, ses cheveux les végétaux, sa chair les animaux, son sang les rivières, ses os les montagnes, ses ongles les étoiles pour réconcilier les frères ennemis, et son cœur donna naissance à une nouvelle race d'hommes[337].

Cette première apocalypse est fondatrice dans la mesure où des débris du premier monde compact émerge le monde divers et relié dans lequel évolueront les humains. La destruction, bien qu'elle soit un effacement, ne donne pas lieu à une description très imagée, ce qui tend à atténuer sa portée cataclysmique. Il s'agit d'une explosion qui est arrimée à une émergence. On peut opérer un rapprochement entre cette apocalypse à valeur cosmique, ordonnatrice, et celle rapportée par Hampâté Bâ. En effet, lorsque la première création de Maa-Ngala, l'être suprême de la mythologie bambara, lui parut imparfaite, il s'en débarrassa, non sans avoir prélevé un élément de chacune des créatures en vue d'une synthèse :

> « Mais hélas ! aucune de ces vingt premières créatures ne se révéla apte à devenir l'interlocuteur (Kuma-nyon) que Maa Ngala avait désiré pour lui-même. « Alors, il préleva une parcelle sur chacune des vingt créatures existantes, les mélangea puis, soufflant dans ce mélange une étincelle de son propre souffle igné, créa un nouvel Être, l'Homme, auquel il donna une partie de son propre nom : Maa. De sorte que ce nouvel être contenait, de par son nom et l'étincelle divine introduite en lui, quelque chose de Maa Ngala lui-même. […] Maa Ngala enseigna à Maa, son interlocuteur, les lois d'après lesquelles tous les éléments du cosmos furent formés et continuent d'exister.

[337] V. Y. MUDIMBE, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, *op. cit.*, p. 15.

> Il l'instaura gardien de son Univers et le chargea de veiller au maintien de l'harmonie universelle. C'est pourquoi il est lourd d'être Maa[338].

Dans cet exemple encore, on assiste à la disparition du premier monde et à l'érection d'un nouveau où l'être humain se voit investi d'une grande mission ; celle d'être le gardien de l'univers, le garant de cette « Harmonie universelle » dont parle Hampâté Bâ. La disparition des premiers êtres selon la cosmogonie bambara, comme le montre le film *Yeelen*[339], est dû à un déluge. L'apocalypse, aussi bien dans ce sens que dans celui repris par Mudimbe, est le double négatif, l'envers de la création. Elle lui est intimement liée. Cette vision des choses fait de la destruction la condition du renouveau. Elle influencera diverses lectures de la catastrophe coloniale. Les apocalypses postérieures évoquées par Mudimbe sont d'un autre ordre. On peut les caractériser comme la conséquence, *mutatis mutandis*, d'une sorte d'hybris qui aurait saisi les humains. Ceux-ci auraient oublié notamment leur statut, se seraient pris pour des dieux, c'est-à-dire au-dessus de toute instance morale. Le bouleversement décrit cette fois-ci est imagé, ouvertement inscrit dans le registre de la catastrophe :

> Les hommes avaient commencé à oublier la Vérité du Créateur. Ils se nourrissaient de bananes pilées, arrosées de poivre, préparaient du manioc assorti avec la viande réservée aux ancêtres et buvaient du malafu toute la journée. Alors, le Père des hommes et des animaux, le Maître des champs de manioc et des végétaux, l'Ordonnateur des jours et des nuits envoya une pluie terrible qui dura des mois et des mois, les années, les unes après les autres, passèrent. Après quoi un coq venu de l'autre monde chanta, et un couple d'ancêtres revint sur terre avec l'éternelle Vérité et la vie recommença[340].

Le déluge en question, activant la symbolique de la purification, n'est pas sans rappeler des scènes de destructions survenues dans d'autres récits bien connus, même s'il revêt ici un caractère propre. Il n'y a pas d'Arche. Tout est englouti et le monde repart de zéro ou plutôt de trois : un coq pour dire le temps qui s'ébranle à nouveau et un couple d'humains appelé à reprendre la marche de l'histoire, en refondant tout.

L'eau n'est pas le seul élément de dévastation rencontré dans les cosmogonies. Dans *Kaydara*, un récit initiatique peul, Hampâté Bâ raconte une scène de destruction par un feu fantastique. Ici encore l'idée de purification n'est pas loin. Trois compagnons choisis pour connaître le royaume du Tout-puissant Kaydara[341] voient derrière eux le monde réduit en cendres : « La braise alluma paille et bois. Haut monta la flamme, et le feu s'étendit ; en un clin

[338] A. H. Bâ, « La tradition vivante », op. cit..
[339] S. CISSE, *Yeelen*, film, Pathé Films, 1987, 105 mn. Ce film, mettant en vedette Issiaka Kane et Aoua Sangaré, en lice pour la Palme d'or, a finalement obtenu le Prix du Jury du Festival de Cannes en 1987.
[340] V. Y. MUDIMBE, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution*, *op. cit.*, p. 96.
[341] Un des noms de l'Être suprême qu'apprennent les initiés.

d'œil il eut tout embrasé et réduisit le pays en cendres. Tout avait cessé de vivre autour des trois amis. Ils s'aperçurent qu'ils étaient les seuls rescapés de la tourmente[342] ».

Sur la conception du temps : lieux communs ethnologiques

De ce qui précède, il convient de souligner que les spécialistes ont pris au sérieux les différents récits, contes initiatiques et cosmogonies. Certains ont, à partir de leur lecture, identifié et théorisé des conceptions locales du temps. Là-dessus, il n'y a pas d'unanimité pour la simple raison qu'il est presqu'impossible de dégager une conception du temps unique et commune à toute l'Afrique. Cela ne saurait procéder que d'une considération « monolithique et a-historique [343]», même s'il existe certaines convergences çà et là. La volonté de déterminer des universaux africains est cependant forte de la part des philosophes et anthropologues du continent dans un contexte de décolonisation marqué par un impératif de se définir par rapport au grand Autre européen. Pour œuvrer à la faillite de la politique de l'assimilation[344] et ruiner du même coup le discours ethnocentrique[345] qui l'avait portée, ils n'ont eu de cesse d'élever certains traits culturels au rang d'absolu, de surinterpréter certaines données, de généraliser fatalement et d'ériger en universel africain des réalités saisies dans des espaces culturels spécifiques. Certains, plus mesurés, se sont attachés à dégager la cohérence des grands blocs culturels sur le continent et les visions du monde y afférentes. C'est le cas d'Alexis Kagamé qui a bien circonscrit le champ de validité de ses analyses aux peuples de langue bantoue[346]. D'autres en revanche, n'ont pas hésité à généraliser. C'est le cas de John Mbiti qui a, à partir de la lecture des récits du peuple Akamba dans lesquels il ne reconnaît aucune contradiction majeure avec des récits connus d'autres peuples, conclu à l'existence d'une conception du temps extensible à l'ensemble du continent. Ce temps, sur la base de son analyse des temps verbaux de quelques langues, serait plus orienté sur le passé et ne ferait pas grand cas du futur :

[342] A. H. BA, *Kaydara*, Abidjan-Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978, p. 50.
[343] N. SOEDE, « Conception africaine de la vie et du temps », *Théologiques*, vol. 19, nº 1, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2011, p. 13-25 (en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/theologi/2011-v19-n1-theologi0443/1014178ar/ ; consulté le 2 janvier 2022).
[344] Sur les bases philosophiques et surtout juridiques des politiques coloniales françaises d'assimilation, voir A. GIRAULT, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Larose, 1895.
[345] A. RUSCIO, *Le credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions Complexe, 1995. Ce « credo » est présent dans un spectre très large de discours, allant de la parole politique au récit de voyage, en passant par la bonne nouvelle missionnaire : « de Jules Ferry […] à Céline », p. 15.
[346] A. KAGAME, *La philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976. L'essentiel de son travail a consisté à reprendre la notion de « muntu » dégagé par Placide Tempels, de la débarrasser des présupposés ethnologiques et d'en faire la base de la philosophie de ces peuples.

> De cette posture fondamentale à l'égard du temps, se font jour d'autres éléments importants. Le facteur le plus déterminant est que le temps est conçu comme un phénomène bidimensionnel avec un passé long et un présent dynamique. Le futur tel qu'il se présente dans une conception linéaire du temps n'existe pas pratiquement dans la pensée des Akamba. Ce que j'ai pu découvrir auprès des autres peuples africains ne révèle aucune différence radicale[347].

La proposition de John Mbiti est controversée. Le philosophe congolais Bénézet Bujo lui apporte la contradiction en affirmant notamment que : « Les Africains se soucient de l'avenir. Leur vision est eschatologique dans le sens où elle va au-delà de la mort[348] ». Dans l'optique de John Mbiti, le temps serait conçu comme un pur enchaînement d'événements rythmé par « les naissances, les initiations, les mariages, la procréation, la vieillesse[349] ». Cette idée participe du postulat que le temps est saisi sous le mode du cyclique. Cette conception cyclique du temps, présentée comme étant propre à l'Afrique, est opposée systématiquement au temps judéo-chrétien, réputé linéaire. Pour l'historien Pierre Chaunu, le schéma Création/Rédemption/Chute, expression par essence de la linéarité, est la réponse de la révélation judéo-chrétienne à la contradiction posée par le phénomène de la mort à la conception cyclique. La mort, parce qu'elle introduit la perspective de la conscience individuelle, viendrait rappeler qu'il n'existe pas de « temps sans fin[350] », qu'il est irréversible, que l'on ne revit pas les choses plusieurs fois :

> La conception linéaire du temps, l'acception du temps psychologique vrai, du temps du destin individuel, du temps individualiste, non holiste, du temps de l'attestation intérieure avant la donnée de la nature et des astres a été partout bloquée par la mort, sauf dans la tradition judéo-chrétienne, et dans une moindre mesure, dans la tradition grecque[351].

Le ton définitif de Chaunu ne rend pas justice à la complexité de la question. Les frontières ne sont pas aussi si nettes qu'il les fait paraître. Les variations internes existent bel et bien et doivent être prises en compte. Les conceptions du temps sont dans la plupart des cas un

---

[347] J. MBITI, *New Testament eschatology in an African background: A study of the encounter between New Testament theology and African traditional concepts*, Londres, Oxford University Press, 1971, p. 24. Texte original "From this basic attitude to time, other important points emerge. The most significant factor is that time is considered as a two-dimensional phenomenon, with a long past and dynamic present. The future as we know it in linear conception of time is virtually non-existent in Akamba thinking. My findings from other African peoples have not yielded any radical difference".

[348] B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi, Daughters of St Paul, 1992, p. 124. Texte original: "The emphasis upon the fullness of life indicates that Africans have a concern for the future. The African outlook is therefore eschatological in the sense that it looks beyond death, for the welfare of the living depends upon those who have passed beyond death".

[349] J. MBITI, *New Testament eschatology in an African background*, *op. cit.*, p. 29. Texte original: "Human life follows also another rhythm which knows neither end nor radical alteration. This is the rhythm of birth, initiation, marriage, procreation, old age, death and entry into the company of the departed".

[350] P. CHAUNU, *Histoire et décadence*, *op. cit.*, p. 44.

[351] *Ibid.*, p. 45.

amalgame des deux, comme le dit Bruce Bégout, de sorte que l'injonction à les opposer fait table rase des subtilités : « La contre-distinction de la conception linéaire et de la conception cyclique a tendance à écraser les différences internes propres à chaque schéma respectif ». Le sens de la linéarité, selon lui, est beaucoup plus riche et moins évident qu'on ne le pense parce que l'image de la ligne droite aurait fini par éclipser « le schéma plus plastique et mobile de la linéarité comme trajectoire[352] ». Ngarndeye Bako voit dans les conceptions africaines du temps un croisement des deux schémas, linéaire et cyclique. Il recourt à l'image de la spirale pour exprimer cette complexité : « L'image de la spirale est la plus appropriée pour illustrer l'essence des conceptions africaines du temps et de l'histoire, une image qui intègre aussi bien la dimension linéaire que la dimension cyclique[353] ».

Comme nous venons de le voir, la question de la nature du temps dans les mondes africains précoloniaux a occupé pendant longtemps les philosophes et les intellectuels sur le continent. Elle devait constituer une étape capitale dans l'émergence du discours de la décolonisation[354]. L'enjeu dépassait largement le cadre de la philosophie. Des considérations idéologiques entraient en ligne de compte et elles informaient les prises de positions des uns en faveur d'une école et des autres en faveur d'une autre. Par exemple, dans une perspective afrocentriste[355], Théophile Obenga[356] avance que la conception linéaire qui prévaut aujourd'hui dans le monde occidental et pour lequel certains ont revendiqué ouvertement le monopole est né en Afrique, plus précisément dans l'Égypte ancienne et que, par conséquent, les différentes conceptions africaines contemporaines en dérivent et devraient servir d'étalon. Nous n'entendons pas prolonger ici ce débat. Toutefois, nous constatons, suivant les récits fondateurs que nous avons choisis, qu'est bien présente l'idée de recommencement ou de commencement. Loin de l'abstraction de ce débat et des dichotomies qui en sont nées, les romans de notre corpus montrent que rien n'a jamais été figé, que tout a toujours fait l'objet d'une discussion et que

[352] B. BEGOUT, « Eschatologie et téléologie», dans « C. BOUTON et B. BEGOUT, *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, *op. cit.*, p. 199.
[353] N. BAKO, *Eschatology in African folk religion, op. cit.,* p. 53. Texte original: "the image of a spiral is most appropriate to illustrating the essential element of African concepts of time and history, an image which incorporates both linear and cyclical dimensions". Il emprunte cette image à l'ouvrage de H. BOSMAN, *All past and present but little future? African and Old Testament concepts of time and history*, Oxford, Peter Lang Publishing, 2001.
[354] Sur la question de l'ethnophilosophie, de son héritage et de son influence sur la pensée africaine contemporaines, voir S. B. DIAGNE, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris-Dakar, Présence Africaine, 2013.
[355] Voir F.-X. FAUVELLE-AYMAR, J.-P. CHRETIEN et C.-H. PERROT, *Afrocentrisme. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000. Les travaux de Cheikh Anta Diop sont considérés comme pionniers dans l'émergence de ce courant historiographique dont l'objectif est d'écrire une histoire du passé de l'Afrique selon une perspective africaine valorisante. Il s'oppose à l'eurocentrisme.
[356] T. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 275.

c'est au prix de la tension et sous le signe de la discorde que les sociétés africaines du passé ont évolué. Une scène du roman de Dongala en fournit l'illustration parfaite. Il s'agit d'une controverse féconde entre un oncle, tenant de la science des anciens, et son neveu, tenant de la même science, mais faisant une lecture différente des données à leur disposition. Le premier parle de recommencement là où le second ne voit que du commencement :

> — Le jour qui se lève est un jour déjà levé, tout n'est que perpétuel recommencement, tout est cercle parfait.
>
> — Non, Ta Lukeni, le jour qui se lève est un jour qui n'est pas encore levé : c'est un nouveau départ ; tout est perpétuel commencement, tout est nouveau départ[357].

Nous n'avons pas à trancher ici laquelle de ces conceptions (le perpétuel recommencement et le perpétuel commencement) s'est imposée durablement dans l'histoire. Nous prenons seulement acte de la nuance que leur opposition engendre. Chaque fois que l'harmonie est rompue et que le bouleversement se produit, disent les mythes que nous avons cités, il y a un renouveau. Cela ne nous autorise pas à qualifier cette vision du temps de strictement cyclique au sens où elle se déploie dans la mythologie hindoue. La précaution de mise ici s'explique par le fait que cette « mythologie[358] » a arrêté des cycles bien déterminés, bien nommés de sorte que les temps de la catastrophe, de la moindre catastrophe, du bonheur ou du moindre bonheur, de l'ordre, de l'anarchie, de la prospérité ou du malheur, attribués à des divinités qui les incarnent, se succèdent à un rythme sur lequel personne n'a de prise. On a ainsi une sorte de calendrier cosmique selon lequel les différents événements se déroulent autour de quatre âges avec une durée précise[359]. Dans le cas des différentes visions africaines explorées, les cycles ne se succèdent pas selon une modalité prédéterminée, ni ne se répètent absolument. Un cycle ne ressemble pas à un autre, même si le tout se déroule autour du concept-clé de l'harmonie. Le monde est le « royaume de la vie[360] », une lutte constante entre l'ordre et le chaos où la mort est une étape, une des conditions du triomphe de la vie dont le principal trait est le renouveau. L'illustration la plus emblématique de cet esprit de renouveau, c'est le griot du roi Djigui qui nous la fournit. En effet, lorsque l'irruption des colonnes françaises signèrent

[357] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, op. cit., p. 68.
[358] Voir C. GAUTHIER, « Temps et eschatologie », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 162, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1er juillet 2013, p. 123-141 (en ligne : http://journals.openedition.org/assr/25086 ; consulté le 19 novembre 2020).
[359] Le Kali Yuga, l'âge actuel, celui du désordre est censé durer 432.000 ans. La descente d'un avatar de Vishnou signera sa fin et ramènera l'ordre. Les trois autres âges sont les suivants : le Krita Yuga (1,728 millions d'années), le Tretā Yuga (1,296 millions d'années) et le Dvapara Yuga (864.000 ans).
[360] N. SOEDE, « Conception africaine de la vie et du temps », *op. cit.*

la défaite de la dynastie de Soba, il comprit le premier que le monde nouveau qui allait venir se présentera différemment avec ses lois et paradigmes :

> Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est au ciel a changé de paroles ; le Mandingue ne sera plus la terre des preux. […] Chaque fois que les mots changent de sens et les choses de symbole, je retourne à la terre qui m'a vu naître pour tout recommencer : réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux et des choses[361].

En plus d'illustrer le changement dont l'apocalypse est le nom, ce passage marque également une évolution de la notion, sa transposition en termes plus modernes. On quitte ici le cadre des récits de la cosmogénèse et leur caractère intégral pour entrer dans une configuration plus relative, partielle et tragique. Les propos du griot ont l'avantage de ramener l'apocalypse en question à ses dimensions langagières et herméneutiques. Il s'agit moins de plaindre le monde déchu que de s'éveiller aux révélations du nouveau. La valeur gnoséologique de la fin prend une importance capitale : apprendre ce que valent désormais les vieilles croyances et les vieilles connaissances à l'heure de l'inconnu. En d'autres termes, l'apocalypse est toute une école. Il y a aussi, de manière sous-jacente, l'idée d'un changement du statut de la parole[362]. Les griots sont nés et ont prospéré à l'âge des héroïsmes qui aurait succédé lui-même à l'âge purement magique des ancêtres fondateurs. En effet, c'est à l'ombre des seigneurs de guerre et d'autres hommes illustres qu'ils évoluent. Ils sont des ouvriers de la louange et par leur art, ils arrachent la parole à son rôle primitif, magique, pour en faire un véhicule de la gloire. Ainsi, la fin de l'âge des « preux » que les griots auraient marqué de leur empreinte rendrait une mutation du statut du Verbe inévitable. La dimension qu'il prendra est encore indéfinie, mais l'on devine aisément que dans une configuration politique marquée par l'avènement de gens moins « preux », en l'occurrence des chefs domptés par la colonisation, sa valeur sera essentiellement polémique. Cela s'expliquerait par le fait que l'héroïsme cessera d'être une source de légitimation et que la seule parole, sa maîtrise du moins, décidera de l'ascension et de la consécration des futures gens illustres. On peut supposer qu'il fait allusion au système politique qu'institueront les conquérants européens, un régime fondé sur la fidélité à la métropole et le clientélisme dans lequel la parole ne serait plus qu'un vulgaire outil, sans

[361] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, p. 41.

[362] Voir à ce propos F. MONNEYRON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 11. Ceux-ci reprennent l'analyse de M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, sur les statuts de la Parole dans une société traditionnelle, en prenant la Grèce comme référence. L'idée est qu'il y a au fil du temps et des changements politiques et sociaux un « découronnement de la pensée mythique ». Ainsi, la Parole à travers l'oracle a d'abord une valeur sacrée, magique, ensuite une valeur de louange lorsque la gloire se substitue au sacré à travers la figure des seigneurs de guerre, enfin une valeur utilitaire et prosaïque dont la maitrise signera le triomphe des sophistes dans un contexte démocratique.

aucun référent transcendant, à la portée de gens dénués des fameuses vertus guerrières « traditionnelles » : « J'ai renoncé à la grioterie. La voix qui a dit des héros comme Samory et ses sofas, des héros comme vous, Keita, ne s'honorera pas et ne vous honorera pas à dire ceux qui viendront après vous, qui vivront sur une terre conquise[363] ». Cependant, il serait imprudent d'accréditer ici une lecture diachronique absolue et d'avancer que la césure entre ces différents statuts de la parole est bien nette. On peut dire au regard de la complexité du phénomène que ces trois statuts peuvent exister concurremment dans notre modernité, étant en constante compétition, même si un de ces pôles semble dominer (le roi-prêtre-sorcier, le griot, le politique).

Ce retour sur la cosmogonie et les contes initiatiques devait être l'occasion de relever la diversité foisonnante des récits en circulation dans les différents espaces culturels et la vanité à les subsumer tous sous une seule catégorie. Il a permis d'introduire une distance critique vis-à-vis de certaines tendances ethnologiques, aussi bien de la part de certains intellectuels africains (appelés « négrologues[364] » par Stanislas Adotevi) que des précurseurs du discours colonial, qui ont essayé de saisir dans des textes hétérogènes une « âme africaine » ou une vision africaine du monde. En cela nous reprenons le soupçon exprimé par Jahnheinz Jahn et qui s'applique aux discours essentialistes sur la « nature » de ce continent et de ses cultures. Ces discours, qu'ils soient le fait des Occidentaux ou des Africains, sont susceptibles de produire des légendes :

> L'Afrique, telle que la représentaient les ethnologues, est une légende parmi d'autres, à laquelle nous ajoutions foi. La tradition africaine, telle que se la représente la culture néo-africaine, est peut-être aussi une légende, mais c'est la légende à laquelle croit l'intelligence africaine. Et c'est bien son droit de considérer cet aspect de son passé comme le plus vrai, le plus profond et le plus authentique, puisqu'elle les tient pour réels[365].

Ce long détour aura également permis de relever la pertinence d'un ancrage de l'imaginaire de la fin dans divers mythes africains. La question qui s'impose, même si elle peut paraître secondaire, est celle-ci : Les Africains ont-ils cru à leurs mythes[366] ? Une réponse

---

[363] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 42.

[364] S. S. K. ADOTEVI, *Négritude et négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972. Ce terme péjoratif est destiné surtout à Senghor et à d'autres figures de la Négritude qui ont repris à leur compte des thèses développées par des ethnologues comme Tempels et Frobenius.

[365] J. JAHN, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, B. de Martinoir (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 15.

[366] Voir P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983. Il souligne dans ce livre un fait important à savoir que ce que l'on entend par vérité de nos jours n'a pas une valeur absolue et éternelle. La vérité est historique. En cela, les récits du passé qui nous paraissent aujourd'hui imaginaires ne furent pas le fait de faussaires, mais d'acteurs suivant la méthode valable à leur époque pour atteindre des vérités.

affirmative signifierait que les mythes structurent une vision du monde. Une réponse négative dirait la même chose, mais d'une matière détournée : s'ils n'y ont pas cru, mais les ont néanmoins secrétés, alors il doit y avoir là l'expression d'un rapport au monde. La valeur d'un mythe, en effet, comme le souligne Marcel Detienne, ne réside pas dans sa véracité ou dans ses qualités exclusivement persuasives, mais dans son « autorité[367] », naturelle, qu'il doit au fait d'être connu de toute la collectivité et d'être ce dont on ne peut se passer. Cette autorité du mythe est résumée parfaitement par cette phrase : « Ces événements n'eurent lieu à aucun moment, mais existent toujours[368] ». Même si aujourd'hui, la conception de la rationalité est autre, l'opération qui consiste à opposer le *mythos* au *logos* ne devrait pas faire l'économie d'une certaine prudence. La conscience mythique s'accorde, en apparence, difficilement avec la conscience rationnelle attribuée aux siècles qui ont vu s'imposer la logique scientifique, mais la tâche de la littérature est de mettre en scène ces deux régimes de narration du monde, de les croiser parfois. Donc la question de savoir si les Africains des fictions de notre corpus ont cru à leurs mythes restera rhétorique. Ce qui nous préoccupera en revanche, c'est de savoir dans quelle mesure ils se les approprient pour dire et donner un sens à la catastrophe coloniale. Comment le mythe recrée l'événement en tentant de l'expliquer ? Comment l'événement survenu, par son caractère inédit notamment, engendre à son tour un mythe ? En abordant les différentes figurations de l'apocalypse dans les romans de notre corpus, ses statuts divers, nous nous évertuerons à faire ressortir la capacité de la littérature à s'approprier toutes ces histoires et à faire émerger de nouveaux récits.

2. Les langages de l'apocalypse

L'apocalypse telle que nous la comprenons est un récit qui prend en charge le dernier siècle africain. Il n'a d'autre ambition que de figurer l'événement colonial sous le schème de la fin et depuis le point de vue des dominés[369]. Ainsi, il s'agit de « faire l'histoire » à partir des

[367] M. DETIENNE, « Les mythes chez les Grecs », dans N. Journet, *Les grands mythes. Origines, Histoire, Interprétation*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2017, p. 33-38.
[368] F. MONNEYRON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, *op. cit.*, p. 9. La phrase est attribuée à Flavius Sallustius, philosophe romain du IV^e^ siècle.
[369] Voir le statut de « subalterne » dans COLLECTIF WRITE BACK, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2013. L'accent est mis sur les littératures produites par les « subalternes » et leur

paradigmes[370] des contemporains de la conquête, de la restituer à travers des concepts chargés de sens pour eux. En d'autres termes, renouer avec leur langage et leur façon de se représenter, au-delà de la sidération, la catastrophe qui leur est arrivée. Cela suppose, pour la littérature et le cinéma africains, qui se veulent résolument le miroir des sociétés dont ils traitent, d'accorder au rêve ou encore à la parole prophétique la valeur et le statut que l'époque leur reconnaissait, loin du mépris de certains encyclopédistes qui accordaient plus de crédit à l'imagination en état de veille qu'au songe : « L'imagination de la veille est une république policée où la voix du magistrat remet tout en ordre ; l'imagination des songes est la même république dans l'état d'anarchie [...] tout est décousu sans ordre, sans vérité[371] ». Les fictions africaines qui embrassent le passé précolonial ont mis un point d'honneur à ne pas les traiter comme des narrations parallèles à la raison, mais à les saisir comme des formes complexes d'appropriation du réel, servant aussi bien à l'éclairer qu'à le brouiller. Dans les romans de notre corpus et dans de nombreuses œuvres issues de la littérature mondiale, le monde réel, éveillé, peut être perçu dans une certaine mesure comme la scène, l'espace dramatique, où se joue, toujours en différé, le *texte* d'un monde onirique. Cela explique sans doute la grande place faite à l'interprétation, au déchiffrement, bref à l'oniromancie[372]. La conséquence induite est la non-exclusion systématique du rêve du champ du véridique et du rationnel. Il n'est pas l'opposé du réel. Au contraire, il peut même en être la formule, l'expression en signes non ordinaires dont il faut posséder l'alphabet. Le spectre qu'il couvre est indéfiniment large, englobant aussi bien les tracas du quotidien que l'événement de grande portée historique, autant le banal que l'inédit. Il suffit, pour s'en faire une idée, de se pencher sur les chroniques des anciens royaumes où certains faits remarquables survenus sont présentés comme n'étant autre que la réalisation d'un rêve. Sont-ce des reconstructions à postériori[373] ou des interprétations spontanées,

lutte pour s'affirmer dans un contexte marqué par la domination du discours occidental aussi bien sur le champ politique qu'intellectuel.

[370] G. C. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999. La perspective postcoloniale consiste en une prise de distance vis-à-vis du prisme du dominant et en un intérêt pour les stratégies narratives mises en place par les dominés à la fois pour se dire et pour contester l'ordre du discours en vigueur.

[371] *Encyclopédie*, pages 355 et 357, cité par J. MONDOT, « La raison des Lumières et le rêve. Du Rêve de d'Alembert au Rêve de Lichtenberg », *Cahiers d'Études Germaniques*, vol. 2, nº 33, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1997, p. 51-63 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/cetge_0751-4239_1997_num_33_2_1419?q=r%C3%AAve%20litt%C3%A9rature ; consulté le 16 septembre 2024). La disqualification du rêve par les philosophes des Lumières participait d'une stratégie d'opposition aux religions qui en font une des voies de communication privilégiée de Dieu avec les hommes.

[372] I. CONSTANT, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, Paris, Karthala, 2008.

[373] Dans le cadre de la légitimation du pouvoir, il peut arriver que certains souverains aient recours au *Vaticinium ex eventu*. Cette pratique qui consiste à invoquer la prophétie une fois les événements survenus donne plus de densité au récit par lequel un monarque se donne à lire et fait de lui un élu des dieux. C'est de la « postdiction », terme opposé à prédiction.

contemporaines des faits en question ? Toujours est-il que rien de la vie atypique de Soundjata Kéita ne relève du fortuit : de son enfance malheureuse à la bataille de Kirina[374] en passant par le déracinement du baobab. Son père épousa sa mère Sogolon, à la suite du rêve prophétique du devin, aux seules fins de le concevoir : « Elle est laide, elle est affreuse. Elle porte sur le dos une bosse qui la déforme […] Cette femme, roi, tu dois l'épouser car elle sera la mère de celui qui rendra le nom de Mandingue immortel à jamais […][375] ». Cet exemple est loin d'être un cas isolé. Le roman africain, surtout lorsqu'il s'empare du passé précolonial du continent, renoue souvent avec ce souffle épique mobilisé pour dire les faits des aïeuls. L'épopée, genre très exploité dans les narrations africaines, grâce à des supposées qualités « orale et déclamatoire[376] », semble permettre, mieux que les autres genres, l'expression des réalités d'un monde encore enchanté.

Du rêve ou du songe sont souvent tirés prophétie et oracle. Nous ne faisons pas l'impasse ici sur les connotations propres aux deux derniers termes. Ils ne sont pas des synonymes parfaits dans notre perspective. Par conséquent, l'emploi que nous en ferons sera fonction du contexte, suivant la nuance prise localement. Nous ne les utiliserons pas concurremment. Cela tient au fait qu'un « oracle[377] » désigne la réponse d'une divinité et suppose en amont une question précise, expressément formulée par un intermédiaire. L'avantage relatif du terme de « prophétie », en plus du fait qu'il est employé dans notre corpus, notamment par Kourouma, réside dans le fait qu'il est moins associé à un rituel que l'oracle et obéit à un schéma plus souple. En effet, contrairement à ce que l'on peut penser, même dans la stricte conception biblique, la prophétie n'est pas l'exclusive du seul prophète[378]. Celui-ci se distingue des autres par sa sortie volontaire de l'anonymat et la profession de manière notoire des données reçues d'une divinité au sujet du destin de toute la communauté, parfois à ses risques et périls. Ainsi, avoir une révélation ou faire un rêve prémonitoire sont concevables

[374] T. N. DJIBRIL, *Soundjata ou L'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960. Cette bataille qui eut lieu à Kirina (actuel Mali) en 1235 et qui l'opposa à Soumaoro Kanté, roi de Sosso, est sans doute l'épisode le plus marquant de son épopée

[375] *Ibid.*, p. 20.

[376] M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 341.

[377] A. SIBILLE, « Divination et prophétie : des pratiques oraculaires à leurs représentations dans la littérature française », *Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales*, nº 28, Association des amis de « Questes », 15 juin 2014, p. 53-72 (en ligne : https://journals.openedition.org/questes/3448 ; consulté le 10 janvier 2022).

[378] Voir J. HALBRONN, « Le texte prophétique », *Babel. Littératures plurielles*, nº 4, Université du Sud Toulon-Var, 1er mars 2000, p. 25-36 (en ligne : https://journals.openedition.org/babel/2845 ; consulté le 17 septembre 2024). Le prophète se définit par ses appels incessants à ses interlocuteurs, des appels à se dépasser notamment. Il leur dit qu'ils peuvent par leur concours faire de sa vison ou de son rêve une réalité : « Le prophétisme parle au futur, faisant mine de prendre ses désirs pour des réalités, il tente de déboucher sur une *praxis* - « si vous le voulez, ce ne sera pas une légende ».

dans un registre commun, profane qui n'implique pas une posture prophétique[379] : celle de la mission notamment. En cela, le terme « prophète » ne sera pas utilisé, contrairement à « prophétie », parce qu'il ne se prête pas bien à l'univers des romans de notre corpus qui est plutôt le domaine du sage et du devin, deux figures à la fonction différente. Nous nous intéresserons à l'usage littéraire du rêve et de la prophétie (ou oracle selon les cas). Dans quelle mesure participent-ils de l'économie épique nécessaire au grand récit de la colonisation ? Quelles fonctions assurent-ils dans le déploiement de l'imaginaire apocalyptique ?

Rêver sa fin : récit de veille de catastrophe

Le moment apocalyptique, en lui-même, semble avoir autant voire dans certains cas moins d'importance que sa détection, son annonce, sa proclamation. La scène de la fin promise importe moins que l'intense activité d'imagination et de projection que son attente suscite. De ce fait, le rêve apparaît, compte tenu de ses attributs narratifs, comme un moyen privilégié pour se placer au seuil de la catastrophe. Revenir à ce seuil-là, à l'orée de l'effondrement du monde en question, c'est se placer en amont de l'histoire, en distinguer les contours, l'envisager avant son déploiement. C'est à cette condition que ce qui n'est que chose extraordinaire peut accéder à un statut apocalyptique. L'apocalypse étant avant tout, dans notre optique, ce qui s'énonce, s'annonce. Sa valeur se situe plus dans son récit, sa révélation, que dans son avènement. Dans ce cadre, elle est avant tout un langage qui se veut sémiotique et performatif. Sémiotique parce qu'elle mobilise au-delà de la seule parole un ensemble de signes, que l'on peut identifier à des symptômes et dont la lecture, selon la manière autorisée, est censée restituer, dévoiler un sens. Performatif[380] dans la mesure où elle s'institue en réalité à partir du moment où elle est énoncée, déclarant possible et effectif la chose catastrophique qu'elle contient à l'état verbal et promet. Ainsi, le sujet, le rêveur ou le prophète, voit se produire ce qu'il annonce ; il voit s'effondrer le monde auquel il promet l'effondrement. Ce monde est en réalité promis à deux fins, dont une est certaine : sa fin dans le songe qui est accomplie dans sa dimension langagière et sa fin

[379] Voir à ce propos X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, p. 1046. La figure du prophète qui préexiste au monothéisme prendra dans son cadre des attributs nouveaux, notamment axiologiques : une binarité s'instaure et le prophète relève du camp du Bien, se veut la conscience morale de son temps. Son action n'est pas sans conséquence politique. Figure charismatique, il peut s'opposer au prêtre qui relève, lui, de l'institution.
[380] Sur le performatif en pragmatique, voir F. RECANATI, *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

matérielle, objective, qui n'engage que le sujet qui l'énonce, ceux qui la vivront ainsi que ceux qui sauront la reconnaître.

En somme, portée par le langage du rêve, l'apocalypse est nécessairement interprétation. Elle n'est pas toujours la « transposition en langage clair de signes obtus[381] » ; elle ne s'impose qu'à la seule force, à la seule autorité qu'inspire son récit qui, cela va sans dire, se doit de sortir du lot par le recours à des signes, des images dont le sens n'est pas donné. Kourouma exploite bien ces ressources. Ainsi lorsque Fama s'endort pendant un rituel de sacrifices et a, en songe, une entrevue avec ses illustres aïeuls, c'est tout un jeu qui se déploie : tous les signes contenus dans le rêve entre en résonnance avec le présent du personnage, sa situation de prince déchu, et sont imprégnés du poids de ses peurs et de ses tourments :

> Le soleil caressait les nuques et ses rayons sans raison prolongeaient les murmures en faisant pétiller les tombes et les feuilles jonchant le cimetière. C'était le susurrement des mânes et des doubles des enterrés sortant de l'autre monde pour s'asseoir et boire les prières. Une assemblée nombreuse et invisible entourait, pressait et étouffait les prieurs. Elle était grosse de tous les valeureux et honorés aïeuls Doumbouya. Cent fois piteux Fama devait leur paraître ! Leur unique descendant mâle tondu, séché et déshabillé par la colonisation et les Indépendances. Là, et pas ailleurs que dans ce cimetière même, devait finir, disparaître la dynastie Doumbouya. […] Le Fama accroupi en boubou blanc était un homme de grande responsabilité, ayant d'importants devoirs : il avait à prolonger la dynastie, à faire prospérer Togobala et tout le Horodougou. Les fatalités, le destin, le sort, les bénédictions, les volontés et les jugements derniers d'Allah descendaient, se superposaient, se contredisaient. Tout le destin apparaissait comme un parcours préexistant et la petite herbe emportée par la crue du grand fleuve était Fama[382].

La description du cimetière comme un lieu extrêmement vivant à l'opposé du lieu commun qui veut qu'il soit l'espace du calme est tributaire de l'univers culturel dans lequel évolue Fama. En effet, dans les œuvres de Kourouma et dans une large mesure dans de nombreux romans de la littérature africaine, tout vivant possède un double[383]. C'est ce double qui vit le rêve, qui subit les événements et qui interagit avec les doubles des autres. C'est encore ce double qui rejoint les mânes des ancêtres à la mort de la personne. Il est nommé *daméléké*[384] dans l'espace mandingue et *siiga*[385] chez les Mossis. De ce fait, Fama ou plutôt son double, entre par le songe dans un monde parallèle, celui dans lequel des choses improbables peuvent

---

[381] D. LIBERSKI-BAGNOUD, « La chorégraphie du bâton divinatoire comme écriture sonore au Burkina Faso », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, nº 15, Musée du quai Branly, 2012, p. 182-201 (en ligne : https://journals.openedition.org/gradhiva/2367?lang=fr ; consulté le 10 janvier 2022).

[382] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Paris, Points, 1995, p. 116.

[383] A. MABANCKOU, *Mémoires de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006. On peut y suivre l'aventure sanglante du double maléfique du personnage principal.

[384] I. CONSTANT, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, *op. cit.*, p. 17.

[385] En moré, la réalité que désigne ce mot correspond à peu près à ce que l'on entend par âme humaine. Le *siiga* a une vie autonome, mais les souffrances qu'elle endure sont ressenties par la personne, charnellement.

avoir lieu, comme une entrevue avec des ancêtres prestigieux. Le tragique, donc le message du rêve, se donne à lire dans cet écart entre la magnificence, la splendeur des aïeuls et la misère sans nom de l'héritier Fama. Il se donne également à lire à travers un autre hiatus : celui qui sépare les ambitions de Fama (restaurer par la force la monarchie abolie) et la réalité de ses moyens, lui qui vit de maigres aumônes et des prébendes tirées de la récitation de la liturgie funéraire, et est aussi insignifiant que cette « petite herbe emportée par la crue du grand fleuve ». Par un traitement hyperbolique, le narrateur accentue à dessein ce contraste entre le désir et la réalité afin de donner à la sentence tout le caractère cruel qui doit lui être attaché : Fama disparaîtra, lui et ce qu'il lui reste de royaume. Il n'est que le reliquat d'un ordre royal jadis réputé dont il incarne la déchéance. Il est le dernier Doumbouya et avec lui disparaît non le monde, mais un monde, celui de la chefferie traditionnelle, et une carte, celle des royaumes fondus désormais dans ce territoire appelé Afrique Occidentale Française. L'apocalypse est passée ici par la colonisation qui a rendu ce pouvoir caduque en favorisant l'émergence d'un nouvel ordre et l'ascension de gens de statut inférieur, qui hier encore étaient au service du prince Fama. Par ailleurs, il est représenté dans ce passage sous une figure presque christique à travers la métaphore de la tonte (agneau de Dieu, Agnus Dei) et le dépouillement que représentent l'humiliation ainsi que le partage des vêtements[386] qui devaient couronner le calvaire. Il est, dans cette optique, celui dont la mort devrait permettre l'avènement d'un monde nouveau. Une lecture islamique est également possible dans la mesure où Fama évolue entre cette religion et la pratique rituelle de la religion de ses aïeuls. Les « jugements derniers d'Allah » sont évoqués en dernier recours pour signer le caractère fatal de ce rêve prémonitoire. Tout cela fait du songe de Fama un faisceau de symboles, une cataracte de signes redondants à travers les susurrements monotones des ancêtres énonciateurs. Ces signes, dont les feuilles « jonchant le cimetière » et l'herbe « emportée par la crue du grand fleuve » sont l'expression amplifiée des angoisses de Fama : sa fin et celle de son royaume devenu la province reculée d'une nouvelle république dont il ne connaît pas les chefs.

Le rêve de Fama lui annonce sa condamnation irrémédiable. Cependant l'échéance est brève et son destin avait déjà pris un triste cours rendant le décalage entre le rêve et le réel moins marqué , ce qui n'empêche pas néanmoins d'apprécier une portée apocalyptique du texte onirique. Celle-ci peut se déployer sous un mode encore plus brutal. C'est notamment le cas lorsque la situation que le texte annonce jure avec le présent, lorsqu'il prédit la décadence de

[386] Louis SEGOND, *La Bible*, Mathieu, 27, 35.

ce qui est encore prospère, la chute de ce qui paraît encore stable. Le rêve très prémonitoire[387] du vieux Lukeni *dans Le Feu des origines* prédit la chute d'un pays qui vivait des temps prospères. Sage reconnu de tous, il se distingue par sa maîtrise de la quasi-totalité des connaissances disponibles en son temps[388] et par une sensibilité très poussée. Les rêves qu'il fait sont souvent présentés comme une source de renseignements crédible. Aux confins de la forêt congolaise, il fit ce rêve qu'il rapporte le matin à ses proches :

> Hier soir, j'ai fait un rêve étrange, Mandala : j'ai vu des cadavres vivants, le visage blanc comme la Lune, avec une pilosité bizarre comme on n'en trouve que dans le pays de l'ombre, arriver de sous la mer dans de grandes baleines. Mais voici ce qui m'a fait peur : ils se sont éparpillés sur nos terres comme une nuée de criquets, ils ont marché sur les tombeaux des ancêtres, détruit leurs coupes, pillé nos biens. J'ai invoqué les ancêtres, je les ai appelés au secours, ils ne m'ont pas entendu, ils ne sont pas venus… Tout cela me dépasse, je suis trop vieux. Vivement que je meure.[389]

La différence fondamentale entre ce rêve et la vision de Fama, au-delà du langage imagé[390], réside dans la surabondance des signes, dans le registre ouvertement plus fantastique. Son contenu est si hermétique que les outils d'interprétation à la disposition du sage et onirocrite Lukeni n'ont pas rendu possible la lecture d'une seule de ces images. Pour lui, en tout cas tel que le suggère le passage cité, tout dans ce rêve n'est qu'allégories, métaphores et signes à soumettre à une nouvelle herméneutique afin d'en faire ressortir le sens caché, logé derrière les formes, les apparences. Pour ceux qui ont vécu le lendemain de l'invasion, et pour les lecteurs d'aujourd'hui un siècle plus tard, ce rêve n'a rien d'ésotérique puisqu'ils connaissent, privilège de la postérité, la suite de l'histoire. Pour ces derniers, tout s'inscrit sur les lignes nettes d'une rhétorique accessible. Tout est tropes. Ainsi la figure métonymique « pays de l'ombre » entendu par le rêveur comme celui des esprits et des mystères est cette Europe tempérée. Ces « grandes baleines » transportant des hordes pléthoriques sont une évocation métaphorique des bateaux sur lesquels débarquèrent les colons armés. Par ailleurs, le rêve dans sa profusion descriptive,

---

[387] R. AUTRA, *L'interprétation des rêves dans la tradition africaine*, Paris, Afrique Media International, 1983 ; I. CONSTANT, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, *op. cit.* p.12. Le privilège de faire des rêves hautement significatifs est souvent réservé à une minorité de personnes à qui on reconnaît des qualités intrinsèques exceptionnelles. C'est ainsi que ceux-ci peuvent avoir un « daméléké kounan », c'est-à-dire un double cruel au sens où il ne leur cache rien pour les préserver. Ce double a la particularité de tout leur révéler jusqu'à leur propre mort. C'est dans cette catégorie que nous rangeons Lukeni.

[388] Sur l'organisation des savoirs, la quête et la transmission en Afrique avant et après la colonisation, voir D. GARY-TOUNKARA et D. NATIVEL, *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVIe-XXIe siècles). Acteurs, supports, pratiques*, Paris, Karthala, 2012.

[389] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 70.

[390] L. MESTAOUI, *Tradition orale et esthétique romanesque. Aux sources de l'imaginaire de Kourouma : Les Soleils des indépendances, Monnè, outrages et défis (1990), En attendant le vote des bêtes sauvages (1998)*, Paris, L'Harmattan, 2012. Contrairement à Kourouma, l'influence de l'oralité sur le style littéraire de Dongala a fait l'objet de très peu d'études.

présente plusieurs nuances : un monstrueux abstrait dans les débuts et un fléau concret dans les dernières lignes. La calamité en question est a priori représentée par des éléments puisés dans une imagerie plus familière à Lukeni. À la mystérieuse séquence des « grandes baleines » vient se superposer, par la figure de la comparaison, l'image concrète et effroyable de la « nuée de criquets », ravageurs prodigieux. À travers ces images, l'univers sous-marin est associé au terrestre, l'économique — l'évocation des champs dévastés — succède au symbolique. Le monstrueux se laisse définir par le désastre dont il est le nom : l'accaparement du sol national et le pillage méthodique des ressources qui le couronne. L'impuissance du grand sage ou plutôt sa réticence à dire de quel futur son rêve est le tableau est intéressante à plus d'un titre. Cette réserve signifie qu'on ne peut prétendre épuiser les ressources sémiotiques d'un rêve, même si on est la personne la plus savante de son royaume. Ainsi la portée apocalyptique de son rêve réside moins dans l'enchaînement des événements annoncés que les subtiles suggestions et l'interprétation qu'elles imposent. En assemblant les éléments épars, on en arrive à cette idée que la catastrophe en question est à lire comme une collision de mondes. Nous avons déjà vu quelle place importante occupent la notion d'harmonie et le respect strict des frontières entre les univers dans le repère mythologique du vieux sage Lukeni. Les mondes entrés en collision sont le royaume dans lequel il vit et le monde des « monstres blancs », un continent censé être localisé dans les tréfonds marins. Leur irruption dans le monde émergé de Lukeni serait à l'origine du déchaînement des forces et du chaos dont rien ne sortira indemne. Les contemporains sont mis face à une double impuissance : la leur propre et celle de la transcendance. Les appels au secours s'abîment dans le silence des dieux. Il n'y a aucun secours à attendre des ancêtres défiés par les intrus et dont les sépultures ont été profanées. L'apocalypse recouvre dans cette perspective la réalité d'une guerre sans nom et sans merci que se livrent deux ordres de créatures pour la possession d'un monde. Elle symbolise en langage ordinaire la déferlante coloniale qui priva pour longtemps de leur souveraineté la quasi-totalité des formations politiques africaines au XIX^{ème} siècle et dont l'effet de surprise créa une torpeur aussi considérable que celle provoquée par ces « grandes baleines » servant d'embarcation aux envahisseurs dans le songe du vieil homme. L'effet de surprise est si grand que les témoins ont à peine le temps de se rendre compte de ce qui se produit : « Le fait s'accomplit avant même qu'on prit conscience de ce qui arrivait[391] ». Sur un plan purement formel, le caractère apocalyptique du rêve est aussi inscrit dans la structure du livre. En effet, le songe clôt le premier chapitre consacré à l'ère de la souveraineté et de la joie, marquant ainsi une

[391] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 59.

discontinuité avec les autres parties du roman qui représentent la scène des lendemains de la défaite et l'entrée dans le piège colonial.

Le langage du rêve apocalyptique, on l'a vu avec les deux exemples, se manifeste sous plusieurs registres. Il va du plus simple au plus complexe, du plus prosaïque au plus allégorique. Dans les univers des fictions qui nous occupent, son interprétation mobilise toutes les énergies et toutes les intelligences. Si le triomphe d'une certaine raison scientifique a coïncidé avec la relégation du rêve au rang de chose peu digne d'intérêt[392], on ne peut se permettre une telle dévaluation lorsque l'on s'intéresse à des textes littéraires mettant en scène des univers culturels dans lesquels il a parfois valeur de « révélation [393]». Pour se rendre compte de l'importance accordée au rêve dans l'espace subsaharien que prennent en charge nos fictions, il suffit de se référer à cette mise au point faite par Amadou Hampâté Bâ :

> Une autre chose qui gêne les Occidentaux dans les récits africains est l'intervention fréquente des rêves prémonitoires, des prédictions et autres phénomènes de ce genre. […] Il n'était pas rare, jadis, de voir un homme arriver à pied d'un village éloigné uniquement pour faire part à quelqu'un d'annonces ou d'instructions qu'il avait reçues en rêve à son sujet ; puis s'en retourner tout naturellement, comme un facteur venu apporter une lettre à son destinataire, en toute simplicité. Ne pas mentionner ce genre de phénomènes au cours du récit n'aurait pas été honnête de ma part, puisqu'ils faisaient— et font encore sans doute, dans une certaine mesure— partie de nos réalités vécues[394].

Le songe comme vecteur particulier de la révélation est une donnée que les romans de la littérature dont il parle ont en partage avec le corpus biblique, Yahvé l'ayant plébiscité comme un de ses véhicules : « S'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est dans un songe que je lui parle[395] ».

Cela soutient l'idée que le rêve participe d'une économie de signes. Il constitue un schéma de communication qui peut être résumé comme suit : un émetteur — parfois identifié, parfois indistinct, souvent impersonnel (esprit, ancêtre, Dieu) —, un message, crypté ou non, un récepteur premier qui souvent le retransmet plus ou moins fidèlement à un ou plusieurs autres récepteurs secondaires. Il est tout à fait logique, au regard de cette place accordée au rêve dans la production littéraire, qu'il en découle toute une nomenclature. Elle donne lieu à une

[392] Sur ce point, la psychanalyse a participé à la réhabilitation des rêves en tant qu'activité de la vie psychique digne d'intérêt.
[393] I. CONSTANT, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, *op. cit.*, p. 24.
[394] A. H. BA, *Amkoullel, l'enfant Peul*, Paris, Actes Sud, 1991, p. 14-15. Il ne s'agit pas d'une plaidoirie pour que le rêve acquiert une attention similaire à celle que l'on accorde aux faits et aux récits de « raison », mais une invitation à une compréhension renouvelée de la place légitime qu'on peut lui accorder ailleurs. Il insiste également sur le fait que la croyance en ces vertus du rêve fait bon ménage avec la raison et la science dans de nombreuses sociétés.
[395] Louis SEGOND, *La Bible*, Nombres, 12, 6.

classification des rêves selon des critères bien définis : leur contenu — la nature des événements qui s'y jouent —, le moment auquel ils surviennent, leur durée, etc. En fonction de tous ces détails, sera défini un code général d'interprétation et un ensemble de rituels dont le but est de précipiter l'avènement de l'événement rêvé ou de le repousser[396]. Si le langage onirique est si bien doté pour dire l'apocalypse, c'est en partie parce qu'il donne au temps de la narration une certaine souplesse. Il permet de prendre pleinement possession du passé et de s'y autoriser des formes convenues d'anticipation. D'ailleurs le temps qu'il permet de déployer dans le récit est un futur qui vaut uniquement pour les contemporains et non pour les lecteurs. Il s'agit généralement d'un futur à l'échéance non clairement énoncée, un futur qui n'admet souvent pas de cadres, pas de bornes, pas de délai puisque des événements survenus plus tard peuvent toujours être interprétés rétrospectivement comme relevant de ce que le rêve avait annoncé. Le cadre spatio-temporel souple aménagé par le rêve permet le déploiement d'un univers apocalyptique où le signe et l'image prennent le pas sur le verbe. C'est, par ailleurs, un univers souvent affranchi du réel, où s'expriment des éléments magiques, fantastiques, que la langue de tous les jours ne permet pas de dire dans toute sa plénitude. L'ordinaire semble n'y avoir qu'une place très ténue. L'intensité des effets est généralement alignée sur la gravité de l'événement. En plus de donner à l'apocalypse son empreinte picturale, le langage onirique produit des ambiances très vivantes, au seuil du réel, des scènes que le récit essaie de restituer *a posteriori*. Dans *L'Aube rouge* de Jean-Joseph Rabearivelo , le rêve empreint de tragique de la reine Ranavalona II[397] prend la catastrophe de court en exposant les dernières heures du royaume merina :

> Tous les alentours semblaient morts. Pas de vie, sauf l'ombre et le roquet. Rien, pas un souffle, pas une haleine. Ou plutôt tout râlait, tout agonisait. […] Tout râlait, tout agonisait. Le Destin prenait un repos avant le coup décisif, l'irrévocable départ. […] les arbres exfoliés bêlaient d'une voix plaintive et rauque et poignante, comme des brebis offertes en sacrifice. Là-haut, au ciel, comme confuses de tant de piété, se sachant incapables de la moindre compassion, les étoiles s'étaient dissipées, et la lune. Plus rien, plus de lumière, plus de reflets. Un ciel opaque, noir. […] Le ciel était cendré, puis peu à peu, devenait une plaque de tôle couleur de suie. […] Lente agonie du

[396] I. CONSTANT, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, *op. cit.*, p. 24. « Après un rêve prémonitoire, la sagesse veut que le rêveur s'acquitte de sacrifices; il s'agit généralement d'effectuer des dons afin de remercier Dieu pour un rêve bénéfique et de s'assurer de sa réalisation, ou au contraire, de conjurer le mauvais sort annoncé par une prophétie néfaste ».

[397] Le contexte dans lequel ce rêve se produit dans le roman est celui d'une grande tension. La situation à Madagascar était aussi imprévisible qu'explosive. Les Anglais y étaient présents depuis longtemps, conseillant le gouvernement dans son projet de modernisation et faisant du commerce avec la partie orientale du continent. Quant aux français, ils avaient déjà des concessions dans certaines parties du pays et ne cachaient pas leurs intentions de les étendre. Ils étaient dans une attente impatiente du casus belli parfait pour envahir le royaume merina.

> silence et du sommeil ! Quels sursauts désespérés ! Quels efforts en pure perte ! La lutte contre la mort…Mais, déjà, elle est là, la mort ![398]

Ce songe se distingue des deux autres que nous avons déjà abordés. Il est un récit qui piétine, sans rythme. Il s'étale plutôt tel un paisible portrait, serein et grave, tel un tableau impressionniste dont la particularité est d'être centré sur la mort. Dans ce décor planté, un jeu de couleurs bien à propos figure l'apocalypse : l'extinction progressive des astres, le noir des ténèbres sur lequel viennent buter les flammes d'un grand feu en devenir. L'ambiance est dominée par la moiteur, la touffeur et un silence absolu. Dans ce rêve, un détail particulier mérite d'être souligné : il est sans messager, sans verbe venu du dessus, d'un ailleurs divin ou ancestral. Les signes et les images s'émancipent de la parole, acquièrent une autonomie. Ils portent en eux-mêmes leur propre signification. Tout semble si clair qu'aucune parole n'est nécessaire pour relever le langage autosuffisant des couleurs : le cendré des ruines et le noir du mystère intact. Le tableau de la fin du royaume malgache se veut un grand concert de deuil auquel participent le paysage solidaire ainsi que les astres. La surabondance du champ lexical de la mort et de l'agonie accorde au royaume en instance de chute la majesté d'un vieux corps fragile qui ne peut échapper au verdict biologique. Le royaume étant vie par essence, la mort[399] est inscrite dans son horizon. L'accomplissement de ce destin se lit à travers l'image de l'ombre, envers naturel et solidaire de la lumière, et à travers la présence hautement symbolique du chien, souvent messager des dieux, compagnon des défunts. Sa silhouette est là pour suggérer la métempsycose[400], relever l'idée du transvasement de l'âme du pays effondré, mort en tant que forme, corps et entité, vers le pays qui émerge des cendres encore fumantes. Cette idée de la mort mise au service de la vie et de l'âme inscrite dans une forme de circularité recouvre un dualisme strict bien expliqué par Hampâté Bâ. Il se sert notamment du geste et de la parole du tisserand pour l'illustrer : « Fonyonko ! Fonyonko ! Dualisme ! Dualisme ! Quand l'un s'élève, l'autre s'abaisse. Il y a mort du roi et couronnement du prince, décès du grand-père et naissance du petit-fils, disputes de divorce mêlées aux bruits de fête d'un mariage…[401]». Ce rêve, pour revenir à l'extrait, n'annonce pas. Plus exactement, il n'annonce pas verbalement, avec la verticalité que l'on reconnaît aux deux autres songes, traversés par la voix ou le silence éloquent

---

[398] J.-J. RABEARIVELO, *L'aube rouge*, *op. cit.*, p. 28.

[399] Sur la représentation et la symbolique de la mort dans les littératures africaines francophones, voir L. B. AMOUGOU, *La mort dans les littératures africaines contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2009.

[400] Voir P. A. ATCHA et M. CHIMOUN, *La mort. Symbolisme et pratiques dans la création littéraire africaine*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2015. La croyance en la métempsychose se structure autour de l'idée que ce qui a été une fois peut être encore, peut renaître et que l'âme peut circuler d'un corps à l'autre. Dans de nombreuses cultures africaines cette idée est traduite dans les termes de la « réincarnation ». Cela implique un substrat philosophique centré sur l'immortalité de l'âme et la dualité corps-âme.

[401] A. H. BA, « La tradition vivante », *op. cit.*, p. 207.

de l'ancêtre. Cependant, il profile, souligne, figure le futur apocalyptique sous le signe de l'extinction des astres, la décadence du royaume et la disparition du monde sous sa forme connue. La fin est inscrite dans ce temps non encore advenu et se lit à travers l'agencement de la couleur et de l'ambiance. Tout y est suggestion, écho à une tradition de reconnaissance et d'interprétation de signes.

En somme le recours au rêve s'explique par le fait qu'il propose un cadre adapté à la catégorie temporelle de l'apocalypse qui ne se confond pas avec le présent. En le saisissant comme un des langages de l'imaginaire de la fin, on peut voir à l'œuvre dans ses modulations diverses (prémonition et autres) l'idée de transcendance, de débordement de l'histoire par l'anticipation. En se plaçant au seuil de l'événement, le rêve s'émancipe de la frontière souvent arbitraire érigée entre le réel et l'imaginaire, en mettant en scène ce qui n'obéit pas au critère du vraisemblable. Ainsi, par la prémonition qu'il introduit, la catastrophe qu'a représenté le choc colonial cesse d'être considérée comme relevant de l'inopiné. Elle est ainsi intégrée par la narration onirique dans un corpus mythique porté par un langage parfois hermétique. La fin qu'elle déclenche n'est cependant que la fin d'un monde et non celle du monde. Le temps apocalyptique, on l'a vu, à travers le rêve, n'est pas celui d'un futur simple inscrit dans une brève échéance. Il s'inscrit plutôt dans l'horizon toujours repoussé de l'attente. Cela suppose que ce qui importe n'est pas tant sa réalisation que les questionnements, les représentations et les interprétations infinis qu'il suscite. L'idée de la fin d'un monde n'est concevable que dans un espace où les traditions de pensée lui est favorable. Elle traduit une angoisse qui est aux fondements des rapports au temps et au monde. Le langage du rêve n'est pas le seul à même de dire cette angoisse. Lorsqu'il atteint le stade déclaratif, lorsque son message est traduit en langage ordinaire et qu'il ne relève plus du confidentiel, alors il participe, comme nous allons le voir, de la parole prophétique ou oraculaire dont il est souvent l'affluent principal, le moyen.

Entre signes et mots : prophétie et enjeux de la mise en parole de la fin

Nous avons brièvement abordé plus haut la notion de prophétie dans ses rapports avec le rêve. Il n'est pas inutile de souligner encore une fois ici que nous privilégions le sens commun qui lui est rattaché, à savoir une parole du présent sur l'avenir. Dans ce cadre précis, elle n'est pas l'idiome exclusif du prophète, mais la modalité par laquelle s'exprime une sensibilité parfois problématique, affectée par le temps, la question du devenir. Problématique dans la

mesure où le discours qu'elle charrie s'inscrit dans un « entre-deux[402] », entre le religieux et le politique, le sacré et le profane, la légende et la révélation d'une vérité. Elle a souvent pour matrice un rêve, une vision et négocie pour elle, à travers essentiellement l'identité de l'inspirateur[403], une plus grande autorité. Nous exploiterons la notion de prophétie, mais pas celle de « prophète » que nous trouvons peu pertinent dans le contexte culturel des œuvres de notre corpus. En effet, tous les prophètes disent des prophéties, mais tous les diseurs de prophétie ne sont pas des prophètes. Ce terme, avec le triomphe des trois religions monothéistes les mieux connues, a fini par recouvrir une réalité particulièrement connotée qui implique à la fois les notions d'élection, de mission et de proclamation. Il existe dans les univers des romans qui nous intéressent des personnages qui s'en rapprochent par certains aspects. Le charisme, au sens wébérien, figure parmi ces aspects. Ces personnages, que ce soient le sage, le héros guerrier ou celui qu'on appelle improprement le sorcier ou le magicien, personnages souvent en rupture avec l'institution cléricale, sont « doués de forces ou de caractères naturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels[404] » et sont reconnus par toute ou une partie de la population. Le prophète, au sens bibliquement situé, se distingue d'eux par la puissance révolutionnaire de son charisme. Sa prédiction du futur s'accompagne souvent d'un rejet du système en vigueur et d'une demande de rupture avec l'esprit de l'époque. Il annonce à la fois un péril et un salut qu'il attribue à son dieu, le vrai. Le salut est conditionné à un changement, à un effort, à une conversion. Le prophète, dans cette tradition, est porté sur la « propagande[405]» au sens premier de ce mot : divulguer, propager un mystère, une foi. Aucun personnage des romans de notre corpus ne remplit tous ces critères. Cela, cependant, n'enlève rien à la portée prophétique[406]

[402] Sur le discours prophétique, ses variations et ses enjeux, voir en particulier L. KADARI, P. LEROUX et T. SHANGO LOKOHO, *Prophétismes ou discours de l'entre-deux voix. Francophonies africaines*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015.

[403] Pierre GIBERT, « Le prophétisme biblique », dans A. VAUCHEZ, *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 27. Le prophète, dans la tradition biblique, revendique un statut spécifique. Il veut être reconnu comme celui qui « transmet ou interprète les propos attribués à la divinité ».

[404] M. WEBER, *Économie et société. Tome 1 : Les Catégories de la sociologie*, J. Chavy et É. de Dampierre (trad.), Paris, Pocket, 1995, p. 320. La notion de charisme est indissociable de celle de don. Il distingue le charisme prophétique du charisme de fonction (celui du prêtre ou du magicien) et place le premier, en vertu de son prétendu pouvoir sur les démons et la mort, au-dessus du second.

[405] Nous employons ce terme ici dans le sens qu'il prend dans « Propaganda Fide », le fait de répandre par des moyens bien définis un message jugé digne d'être entendu dans une zone délimitée ou partout, dans le cas de l'église catholique « universaliste ».

[406] Pierre GIBERT, « Le prophétisme biblique », dans A. VAUCHEZ, *Prophètes et prophétisme*, *op. cit.*, p. 27. Indépendamment de la dimension que prendra progressivement la notion dans le judaïsme — avec notamment des critères de discrimination entre vrais et faux prophètes —, le « *prophètès* » est celui qui est « chargé de porter au clair » le message d'une divinité.

(interprétation de données brutes révélées) des songes et des visions qu'ils peuvent avoir et communiquer.

Une fois la prophétie affranchie de l'ombre pesante de la figure très bibliquement connotée du prophète, il convient à présent de faire ressortir les modalités selon lesquelles elle participe d'un imaginaire de la fin. Dans le cadre des espaces culturels que notre corpus prend en charge, nous l'avons déjà relevé, le devenir du monde est inscrit dans sa fin, en cela celle-ci est nécessaire : elle délivre toujours un sens. C'est tout logiquement que se constitue une « science », un langage, une grammaire de cette fin, présentée non comme le seuil du néant, mais la matrice de l'histoire. À ce titre, la parole oraculaire, réputée souvent « obscure ou incompréhensible[407] », est l'objet d'une double opération de simplification. Elle consiste en une translation des signes et des propos ésotériques en langage audible pour le sage ou le devin qui à leur tour la reformuleront en langue vulgaire. Cette parole prophétique se veut le rapport d'un événement qui n'appartient pas encore à l'histoire, les mots et le scénario d'un avenir pas toujours nettement défini. Ce faisant, elle instaure un rapport au temps qui bouscule les frontières entre le présent immédiat et le futur le plus lointain. En annonçant la catastrophe, elle introduit l'inconnu dans le présent, le quotidien, l'étrange dans l'intimité. Elle institue un « temps de la vérité » caractérisé par un spectre plus ample où l'origine et la destination, le début et la fin sont réconciliés.

Le royaume de Soba dont parle Kourouma a vécu pendant des siècles avec la prophétie de sa fin prochaine annoncée par un devin respecté. Elle a donné lieu à une exégèse qui a été par la suite intégrée à la formation intellectuelle et mystique des jeunes princes mandingues. Très tôt, le futur roi Djigui avait appris à reconnaître les signes de cet horizon apocalyptique dessinés par le devin et s'était préparé à lui faire face :

> C'est au XII^e^ siècle que Tiewouré, le plus grand devin que le Mandingue ait engendré, à un aïeul de Djigui annonça : « Au petit matin, un jour arrivera à la porte de ce palais un cavalier. Un messager. De rouge de pied en cap il sera vêtu. Le Keita régnant devra le reconnaître. Les esclaves de la cour devront savoir exorciser le messager. Si le roi ne le reconnaît pas, si les esclaves ne l'exorcisent pas… Un grand malheur : la fin de la lignée des Keita, la fin de Soba. » Cette prédiction avait été confirmée et précisée par d'autres devins et les Keita s'étaient toujours préparés à accueillir le messager. Apprendre à le reconnaître était une branche essentielle du programme d'éducation des jeunes princes. Depuis des siècles, les esclaves de la cour, le premier mercredi de chaque mois, effectuaient des exercices d'exorcisation. C'étaient, dans les détails, des pratiques fort compliquées mais qui, dans le principe, consistaient à maîtriser le messager avant qu'il ne prononçât un seul mot. À le conduire hors de la ville. À considérer les signes distinctifs comme autant de symboles. À les ôter, les assembler, les mélanger avec des objets ésotériques comme des

[407] *Ibid.*, p. 28.

> toiles d'araignée. À brûler le tout. À enterrer poignée par poignée les cendres dans huit cent quatre-vingt-huit trous différents creusés au sommet de la colline Kouroufi.[408]

Cette prophétie, qui est partie prenante de l'épopée « royale ou dynastique[409] » de Soba, assure un continuum entre le temps du roi Djigui et le siècle de ses ancêtres. Elle fait du passé, lieu de sa formulation, un temps encore actif et du présent, lieu de sa validité, le temps de l'urgence, la tour de contrôle depuis laquelle on voit le spectre de la fin être sans cesse déjoué. Le présent devient l'atelier du futur et le futur définit la nature de l'ouvrage. L'apocalypse ici est inscrite de manière évidente dans le registre du risque. N'étant pas fixée pour une date précise, elle est logée au cœur de l'instant présent dont elle définit le rythme. Ce « jour qui viendra » n'est sans doute jamais venu, mais il se pourrait que ce soit celui qui est déjà en cours. La fin n'est pas associée à une heure, à une date, à un calendrier, mais à des signes. Autour de la prophétie se déploient tout un imaginaire apocalyptique à Soba, une culture du détail, du doute et de l'attention accordée aux choses qui paraissent mineures. Une bonne partie des ressources intellectuelles du royaume est mobilisée sur un grand chantier sémiotique : circonscrire et saisir la profondeur des termes de la prophétie, reconnaître les signes attachés au terrible jour, les lier les uns aux autres pour en dégager un sens qui fait écho à la situation présente, qui n'est pas figé. Cela donne lieu à des controverses entre les savants du royaume ainsi qu'à des lectures et des réinterprétations d'un grand intérêt, national. Sous ce rapport, le spectre apocalyptique, porteur de destruction dans sa lettre, est, en retour, source de création et de vitalité. Au niveau populaire, il permet d'ériger l'espérance tragique en valeur capitale : chaque jour représente une victoire contre le destin promis et en même temps l'aube d'une nouvelle angoisse. Outre le motif du risque qui lui est associé, l'apocalypse ici perd la valeur absolue que le texte johannique lui a définitivement imprimée. Elle relève du conditionnel. Elle ne se produira que lorsqu'il y aura une parfaite conjonction entre la manifestation des signes convenu et la faillite de l'action politique et magique censée les conjurer. Autrement dit, si Djigui reconnaît le « cavalier rouge » et si ses esclaves l'exorcisent avec succès, alors le malheur prophétisé est écarté. Il restera donc à juger de l'actualité de la menace contenue dans le message et, le cas échéant, des termes de l'opération à laquelle devront se livrer ses successeurs. Cet aspect conditionnel de l'apocalypse induit toute une culture du geste et une administration du temps. Le geste est réservé ici aux esclaves de cour dont l'existence entière

[408] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 18.
[409] L. KESTELOOT et B. DIENG, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Karthala-UNESCO, 2009, p. 40-41. Ils rangent dans cette catégorie des épopées produites par des royaumes. Elles sont « greffées sur l'histoire réelle de ces royaumes ; elles la déforment ou la transforment en projetant son image agrandie et magnifiée, qui véhiculera avec force l'idéologie politique du groupe dominant et son système de valeurs ».

est vouée à la maîtrise des bonnes formules ésotériques, à perfectionner les techniques du salut, à nouer et à dénouer savamment des nœuds, à repousser ainsi efficacement le sort en détruisant, par des moyens convenus, la totalité de l'ouvrage. La mise en pratique de cette chorégraphie et l'exécution de cette liturgie complexe débouchent nécessairement sur une administration du temps : le choix d'une saison, d'un jour, d'une heure propice aux rites, donc l'émergence d'un « calendrier » de la catastrophe diffuse qui définira le rythme de la vie et des affaires de ce royaume du « Mandé[410] ». L'apocalypse est, à cet égard, avant tout un rapport sans cesse renouvelé au temps, à celui déjà passé et à celui à venir. Son spectre assez large permet dans le cas de la dynastie de Soba de domestiquer la mort, non pas celle d'un être de chair et de sang comme le roi ou un guerrier, ce qui serait un drame familial, mais la mort à l'échelle d'une nation, en d'autres termes, la destruction d'une puissance comme le royaume de Soba dans ce qu'elle a d'immatériel et d'irréductible : son nom, ses gloires, ses splendeurs, sa chaîne dynastique, en somme, le monde tel qu'il l'a façonné. Ainsi, la possible mort du royaume cesse d'être inscrite dans un horizon de terreur, elle met plutôt en valeur sa vie présente et en rappelle à chaque occasion le prix. C'est dans cette tension permanente entre la vie et la mort, le présent de la stabilité et le futur de la chute que le royaume se maintient. Cette vision trahit un dualisme qu'Amadou Hampâté Bâ a identifié dans un récit initiatique peul. Il veut que rien ne soit concevable sans son envers : « La vie et la mort sont en nous. Elles y luttent l'une contre l'autre. Comme l'eau lutte contre la terre. Et la terre contre l'eau. Tout gain à l'Est se paye par une perte à l'Ouest[411] ».

Par ailleurs, cet extrait de *Monnè, outrages et défis*, fait ressortir un volet de l'apocalypse en contexte africain. Celle-ci est localisée. Elle est incarnée, elle a un visage dont les traits sont clairs, elle a un nom : la chute de la dynastie des Keita et le monde qui a porté son empreinte. La prophétie ici, contrairement à celle des écrits johanniques, est contextualisée et ne se veut pas universelle. C'est en vertu de son caractère universel et totalisant que même transposée dans un autre espace culturel, plusieurs siècles plus tard, la vision du prophète biblique peut toujours jouir d'un grand intérêt et d'une certaine actualité aigüe. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'intérêt des Carolingiens pour les songes de Daniel, notamment la « statue aux

[410] J. JANSEN, *Épopée, histoire, société. Le cas de Soundjata : Mali et Guinée*, Paris, Karthala, 2001, p. 10. Le terme Mandé parfois employé comme synonyme de Mali renvoie à cet espace impérial dont beaucoup d'entités politiques précoloniales et postcoloniales (Mali, Guinée) se revendiquent les héritières.
[411] A. H. BÂ, *Kaydara*, *op. cit.*, p. 53-54.

pieds de fer et d'argile[412] », les « quatre bêtes successives[413] » ou encore celui de « l'arbre coupé[414] » dans lesquels ils crurent lire le thème de la « succession des empires[415] ».

En outre, l'oracle livré ici à la dynastie des Keita est d'un genre particulier. Il annonce le mal et le remède, le mal dans le remède et le remède dans le mal (cavalier rouge et sa très délicate exorcisation) tout en laissant entendre que le salut et le péril sont désormais associés, intimement liés. C'est un « oracle tragique[416] » dans la mesure où il ne promet ni le bonheur, ni le malheur, mais peut-être les deux.

D'autres oracles apocalyptiques de notre corpus présentent à première vue un caractère absolu, plus net, moins ambigu. Ils s'apparentent à certains égards à l'énoncé d'une sentence sèche et irrévocable. Ils se contentent d'être la parole qui figure la fin, qui annonce la catastrophe, qui est plus soucieuse de la rapporter, de la consigner que de la conjurer. Pour cette raison précise, ils ne relèvent, pas, contrairement à certaines visions bibliques, celle de Jonas[417] en particulier, d'une « apocalypse prophylactique[418] », c'est-à-dire formulée et brandie pour empêcher son avènement, évoquée pour agir d'une manière effective sur la conduite de ceux qui y croiront. Les multiples oracles sur la chute du Bwamu dans *Crépuscule des temps anciens* relèvent de cette catégorie de formulation prophétique qui se contentent d'annoncer le malheur sans les moyen de le contourner. La destruction est présentée comme une fatalité :

---

[412] Louis SEGOND, *La Bible,* Livre de Daniel 2, 31-36. « La tête de cette statue était d'or pur ; sa poitrine et ses bras étaient d'argent ; son ventre et ses cuisses étaient d'airain ; ses jambes, de fer ; ses pieds, en partie de fer et en partie d'argile ». L'interprétation donnée par Daniel lui-même au roi de Babylone fait la part belle à ce thème de la succession des empires qui à l'image de cette statue vont d'une forme de puissance noble (or et argent) à de la puissance brutale et violente (airain, fer) puis connaissent un stade où ils sont divisés et fragiles (pieds de fer et d'argile), apprendre à s'allier devient une loi.

[413] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de Daniel 7. Les quatre bêtes en question, le lion, l'ours, le léopard et une terrible bête non nommée, symbolisent aussi quatre royaumes qui domineront le monde. Le quatrième écrasera tout avant de subir un cruel sort au jour du Jugement.

[414] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre de Daniel 4. Il s'agit d'une interprétation donnée à un songe fait par le roi de Babylone, Nabuchodonosor. Il y est question d'un grand arbre majestueux dont on coupa le feuillage et les branches, le tronc est resté intact. Daniel y vit le signe d'un grave trouble à venir et qui sera suivi de temps meilleurs.

[415] S. SHIMAHARA, « Daniel et les visions politiques à l'époque carolingienne », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, nº 55, Presses universitaires de Vincennes, 20 décembre 2008, p. 19-32 (en ligne : https://journals.openedition.org/medievales/5437#quotation ; consulté le 14 janvier 2022). L'interprétation politique de ces songes assurait aux contemporains une compréhension satisfaisante du phénomène de la chute des empires (l'Empire romain notamment) et les réformes qu'il fallait conduire afin de restaurer Rome, la chrétienne, et pas la païenne.

[416] T. GHEERAERT, « Voix de Dieu, voix des dieux : oracles, visions et prophéties chez Jean Racine », *Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe – XVIIIe siècles)*, nº 12, Association Études Épistémè, 1er septembre 2007 (DOI : 10.4000/episteme.922 consulté le 14 janvier 2022)

[417] Louis SEGOND, *La Bible*, Jonas 3 et 4. Lorsqu'il annonça aux gens de Ninive (Assyrie) que la ville sera détruite dans quarante jours, ceux-ci se mirent à jeûner, à se revêtir de sacs et à s'adonner à tous les actes de pénitence possibles ; leur conduite leur valut la miséricorde de Yahvé qui les épargnèrent au grand désespoir du prophète Jonas qui y avait vu l'occasion de se débarrasser d'une ville ennemie.

[418] G. ANDERS, *La Menace nucléaire*, *op. cit.*, p. 259. Ce type d'apocalypse a une fonction critique. Ceux qui l'annoncent n'ont pas pour projet de la hâter, ils veulent susciter un changement d'attitude assez conséquent pour la repousser.

> Cependant une inquiétude générale tenait le pays dans ses serres. Les prophéties se multipliaient et se confirmaient mutuellement. Des vols de grues couronnées au-dessus de la plupart des villages jetèrent le branle-bas partout. Les *Bwawa* considéraient cet événement comme le signe prémonitoire d'une calamité précise : la destruction totale du Bwamu par la guerre et sa domination infaillible par une « Force » étrangère. Aucun sacrifice propitiatoire ne fut jugé suffisamment efficace pour conjurer le sort[419].

L'élément apocalyptique ici résulte d'une concordance : celle de la grave parole prophétique et d'un signe reconnu comme devant figurer l'imminence du malheur : des « vols de grues couronnées » au-dessus des villages. Une symbolique très forte[420] est associée à cet oiseau dans de nombreuses cultures ouest africaines, dont l'exemple le plus connu est celui des Bambaras, voisins des Bwabas. La grue couronnée représente « Nkouma[421] », la Parole primordiale. C'est elle qui porte le Verbe, le message divin. C'est elle qui apprit aux hommes à manier les mots. Les voir donc en masse survoler un village est tout sauf fortuit. Cela signifie qu'elles ont un message à transmettre, en l'occurrence un message ouvertement tragique, le « dernier » peut-être. La fatalité est déjà à l'œuvre. Il n'y aura explicitement aucun salut d'accordé, aucun sursis, aucune exception. Rien ne peut être entrepris qui puisse inverser le cours des choses tel qu'annoncé. Il n'y a pas de sacrifice qui vaille ni de *Kathekon*[422] à observer, c'est-à-dire une action convenable, une attitude adaptée qui puisse préserver l'état des choses et empêcher ainsi que l'inédit se produise. Toute entreprise semble donc relever de la vanité. Ce qu'il reste à faire, c'est attendre tout simplement. Le temps de l'attente sans doute est ce qui caractérise le mieux l'imaginaire apocalyptique. Il ne se veut ni long ni court, il durera tout le temps, du moins tant que durera la croyance en la possibilité d'un tel dénouement. Ainsi, le Bwamu est menacé par une « Force » étrangère et il est connu d'avance qu'elle l'assujettira efficacement. Cette « Force », allégorie de cette déferlante coloniale, briseuse de vieux royaumes, en plus d'être étrangère, est étrange et participe d'une forme élémentaire du « monstrueux » ; effet qui sera accentué par la vue des troupes, le commandement et l'arsenal.

Le ton apocalyptique de l'extrait cité, définitif et sans ménagement, peut faire l'objet d'appréciations contradictoires. Nous en proposons deux. D'une part, il peut être envisagé

---

[419] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 231.

[420] Sur ce point, nous nous référons à J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982.

[421] Y. T. CISSE et W. KAMISSOKO, *La grande geste du Mali. Tome 1 : Des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala, 2007, p. 25. La grande partie de ce qui est retranscrit sont des histoires narrées par le griot guinéen Wâ Kamissoko.

[422] J.-B. GOURINAT, « Comment se détermine le kathekon ? », *Philosophie antique*, nº 14, 2014, p. 13-39 (en ligne : https://journals.openedition.org/philosant/737 ; consulté le 18 janvier 2022). La notion stoïcienne de *Kathekon* désigne à l'origine une attitude humaine, animale ou même celle des choses, qui est en conformité avec la nature. C'est une conduite de raison et de vertu dont le but est de préserver une entité, voir l'univers tout entier.

comme une parole franche sur une catastrophe qui se profile. Dans ce cas, elle a pour fonction de susciter l'émergence d'une « conscience apocalyptique », en d'autres termes l'éveil à la réalité d'une menace ontologique et de la vulnérabilité des vivants saisis non à travers le prisme de leurs statuts, mais sous leur identité d'être en sursis. Cette conscience apocalyptique est censée, dans l'optique de Günther Anders, être plus forte, plus fédératrice, moins sectaire que la conscience de classe, dans la mesure où elle interpelle les gens en tant qu'ils sont terriens, voisins, non seulement destinés biologiquement à la mort, mais surtout exposés à la catastrophe qui vient. En reprenant à notre compte ce concept de conscience apocalyptique et sa vertu fédératrice devant le sort, nous pourrions avancer que la parole oraculaire opère dans le roman le contraire de ce qui est attendu. En lieu et place de la lamentation et de l'attente résignée, l'annonce de la catastrophe vient alimenter la solidarité et la résistance farouche des habitants du Bwamu pour qui elle résonne comme un slogan : « Morts en sursis du pays Bwamu, unissez-vous ![423] ». D'autre part, le ton laconique de la prophétie peut être envisagé comme la manifestation d'une ironie cruelle du narrateur ou de celle des dieux (de l'Être suprême dans le roman de Boni). Dire la fin prochaine d'une communauté de manière aussi expéditive, pour ainsi dire administrative, sans le moindre lyrisme, sans hyperboles, sans images fortes relève d'un parti pris ; celui de faire fi de la manière, du « comment », des circonstances, « où » et « quand », pour ne s'intéresser qu'à l'objet nu, ultime, de l'apocalypse : la disparition. Le narrateur se contente d'être la cassandre. En cela le ton, volontairement expurgé de tout affect entre en écho, toute proportion gardée, avec les propos de Houellebecq sur le cataclysme dont il se fait le héraut à travers ses romans : « Je suis porteur de mauvaises nouvelles ; j'annonce la fin d'un monde ; j'annonce, en un sens, la fin de la civilisation occidentale. Circonstance aggravante : j'envisage l'apocalypse avec une certaine désinvolture[424] ».

La parole prophétique jusque-là, en tous les cas à travers les extraits analysés, se veut généralement informative au sens où elle se prononce sur un futur indéterminé. Elle est essentiellement, on l'a vu, parfois minimaliste et d'une sobriété qui peut paraître disproportionnée eu égard à la gravité du message dont elle est porteuse. Cela, cependant, n'autorise pas à ériger la dimension lapidaire et informative en seul élément définitoire de la parole prophétique. L'oracle apocalyptique ne peut être réduit à une seule manifestation

[423] G. ANDERS, *La Menace nucléaire*, *op. cit.*, p. 142. La phrase qui figure dans le livre est la suivante : « Morts en sursis de tous les pays, unissez-vous ! ».
[424] M. HOUELLEBECQ et F. MARTEL, « C'est ainsi que je fabrique mes livres. Un entretien avec Frédéric Martel », *La Nouvelle Revue française*, nº 548, 13 janvier 1999, p. 208. L'apocalypse dont parle Houellebecq tourne autour de notions polémiques de « lassitude » civilisationnelle, de « renoncement » à se défendre efficacement dans un contexte de mondialisation qui met les cultures en concurrence, et la difficulté à conjuguer le legs du passé et les conquêtes du présent.

formelle, à une seule tournure, à un usage minimaliste de la langue. Il peut dans certaines circonstances faire un usage considérable, parfois jusqu'à l'excès, des ressources topiques. Il n'est pas non plus systématiquement le propos clair, étudié et désillusionné du sage ou du devin, mais aussi la parole sinueuse, tortueuse, imagée et impersonnelle du possédé lors de la transe :

> Soudain, une femme pousse un grand cri et tombe avec des convulsions frénétiques — elle a pris le diable — dans un geste d'une extrême violence, elle arrache ses vêtements, se frappe la poitrine et se roule dans le sable. […] Apaisée, la possédée bave, gémit, pleure, rit, hoquette et débite des mots incohérents soigneusement recueillis par un vieillard accouru à son chevet : « Le feu dans les chaumières… un marigot de sang…une pluie de larmes… Les vautours couvrent le ciel… le chien mange le chacal… le chacal mange l'hyène… une forêt de lances et de flèches… l'homme à califourchon sur le dos de la femme… des enfants sans tête… les ventres avortés des femmes arides aux seins sans lait et pleins de pus… le tonnerre la foudre un feu de brousse rouge comme le sang comme l'or comme le cuivre… ô mère ! mère ! ô mère mienne ! je veux retourner dans ton ventre… dans ton ventre chaud… avale-moi mère… Sarraounia ne règnera plus…[425]

Les propos décousus mais non moins compréhensibles de la possédée, extraits de *Sarraounia*, ont été scandés quelque temps avant l'affrontement décisif entre la reine-guerrière éponyme[426] et la tristement célèbre colonne Voulet-Chanoine[427]. Ils tranchent, par l'abondance des détails, avec la réserve proverbiale du devin Tiéwouré dans *Monnè, outrages et défis* ou celle de l'assemblée des sages dans *Crépuscule des temps anciens* dont l'art rhétorique ne préconise pas l'exubérance, le débordement. Ici, dans cette vision scandée, c'est le triomphe net de l'emphase verbale. L'excès est signalé tantôt par l'usage d'une ponctuation déchaînée au bord de l'inflation, tantôt par une absence de ponctuation notamment dans le dernier quart, qui vient instaurer une rupture totale avec le langage ordinaire, la normalité. Il établit un cadre extraordinaire, à la mesure du chaos dont il est porteur. À travers le mécanisme du récit dynamité, éclaté, la parole peut pénétrer dans les confins des états extraordinaires qu'elle veut figurer pour en tirer des images. Les images prennent le pas sur les mots. La logique du tableau ici, comme dans le rêve étrange de la reine Ranavalona, prend également le dessus sur la logique de la parole. La logique picturale privilégie la juxtaposition, voire dans certains cas la fusion là où la logique verbale, qu'elle soit volontairement chronologique ou discontinue, fait la part belle à la succession, pas nécessairement en ligne droite, à la répétition ou au retour en arrière. Cette logique picturale, par sa capacité à concentrer une quantité prodigieuse d'éléments sur un

[425] A. MAMANI, *Sarraounia*, Paris, Editions L'Harmattan, 2006, p. 119-120.
[426] Voir le célèbre film de Med HONDO, *Sarraounia*, 1986. Adaptation et dialogues par Abdoulaye Mamani. Coproduction de la direction de la cinématographie nationale du Burkina Faso, et des films Ô.
[427] Sur cette mission coloniale à l'issue dramatique, voir J.-F. ROLLAND, *Le Grand Capitaine. Un aventurier inconnu de l'épopée coloniale*, Paris, Grasset, 1976.

seul plan, abolit la distance créée par les marqueurs temporels dans une narration verbale et imprime à l'événement apocalyptique figuré un effet d'immédiateté et de simultanéité. Ici, l'enchaînement d'images saccadé, par la démesure qu'il met en scène, donne à l'apocalypse le caractère spectaculaire et inédit qu'il revêt dans l'imaginaire populaire. Le rythme est ternaire au début, avec les premières hyperboles (« un marigot de sang », « une pluie de larmes ») avant de déboucher sur un grand cri lui-même brisé par le fin mot de la prophétie : « Sarraounia ne règnera plus ». On l'a compris, contrairement au Bwamu, la défaite des Aznas ainsi que l'effondrement de leur royaume, ne peuvent être annoncés d'une façon laconique. Elle requiert une débauche maximale de tropes. Tout le spectre de la sensibilité et de l'horreur est exploité. Le pathétique et le monstrueux sont convoqués : « des enfants sans tête » et « les ventres avortés des femmes ». L'affrontement fatidique entre des animaux reconnus dans l'imaginaire collectif comme belliqueux (chien, chacal, hyène) figure, par une hypotypose la guerre sans merci qui emportera tout. La morale n'est pas en reste. À travers l'image de l'homme « à califourchon sur le dos de la femme », le propos surgi de la transe pointe l'abomination des temps à venir, la dégradation et la lâcheté ainsi que le renoncement dans lequel les Aznas évolueront. Le tout traduit clairement la scène d'un lendemain de haute folie meurtrière, les instants qui suivent la terrible heure. Cette scène, vue par anticipation, est si atroce que la possédée préfère naturellement retourner à l'état fœtal dans le ventre chaleureux et protecteur de sa mère. La prophétie qu'elle fait en toute fin de transe est éclipsée par la violence des images livrées au vieil homme accroupi à son chevet, dont le rôle ici comme dans le cas du rêve à déchiffrer est de servir d'interprète de la parole brute des dieux, de la traduire dans l'idiome commun.

La description de l'apocalypse dans le roman d'Abdoulaye Mamani emprunte dans une certaine proportion à l'art du vitrail, c'est-à-dire de la composition méticuleuse. Elle est dense et culmine en saturation de couleurs, à l'opposé de la parole concise des devins évoquée plus haut qui se retient de toute exubérance. Néanmoins, quoique cela puisse paraître curieux, ces deux expressions de l'imaginaire de la fin, la sobre et l'expansive, loin d'induire une différence substantielle, rappellent la diversité des langages qui le portent. La nuance reste superficielle : l'une est imagée et excessive et l'autre est déclarative et laconique comme un édit du ciel tel qu'on peut en lire dans les livres sacrés. Dans le cas de l'extrait du roman de Boni où la fin est nommément évoquée, le détail aurait été un luxe dans la mesure où l'objet de l'oracle seul suffit à déclencher des images qu'un alliage de mots aurait provoqué. Dans les autres cas où la nature de la fin n'est pas expressément nommée et reste liminale, elle devrait être inférée, c'est la seule possibilité, à partir des nombreux détails, des effets de langue, des signes insérés çà et là. Ainsi, l'événement est, suivant les distinctions opérées par René Audet, « discursif » dans le premier

cas puisqu'il n'est situé que dans les déclarations du personnage et « opéral[428] » dans le deuxième cas au sens où il est le produit d'une impression dégagée par le texte, c'est-à-dire liée à la performance de l'œuvre, à la manière de le dire.

Les moyens de la prophétie apocalyptique, comme nous l'avons vu, diffèrent de même que ses modalités qui vont du direct (résolument déclaratif) à l'indirect (plutôt oblique et connotatif). Son enjeu reste cependant le même : prendre le contrôle de l'histoire. Il s'agit, dans un certain sens, de dominer, de s'approprier après coup le désastre survenu. La mise en récit est souvent la revanche des survivants sur la catastrophe. Dire sa défaite, selon ses propres termes, peut-être une façon de la tourner en victoire, de même que raconter la fin, même celle d'une « civilisation », est un moyen pour ceux qui viennent après de se situer parmi les survivants, c'est-à-dire du côté de ceux dont le pouvoir réside justement dans le fait d'avoir le dernier mot sur le drame. La parole oraculaire impose un ton et un temps. Le ton s'apparente à celui du verdict. Quant au temps sur lequel elle s'énonce, ce n'est pas un futur simple, c'est souvent un futur « conditionné », sans cesse remanié de sorte que même lorsque rien ne survient à son supposé terme, sa véracité n'est pas systématiquement remise en cause. Le non-avènement de l'épisode apocalyptique peut être attribué soit à l'efficacité des mesures prises pour le repousser soit à une décision divine purement gracieuse. Le délai peut, de ce fait, être reconduit à l'infini puisque la catastrophe annoncée est une menace à l'horizon, une menace parfois active sur plusieurs générations et qui est à ce titre susceptible d'être réactualisée, investie d'un sens nouveau au gré des réalités du temps et des circonstances qui le déterminent comme celles annoncées par le devin Tiéwoura dans *Monnè, outrages et défis*. En cela, le contenu de la prophétie apocalyptique ne relève pas nécessairement du domaine du falsifiable (au sens de ce dont on peut démontrer la fausseté). Ce n'est pas de la vérité qu'elle se réclame, au sens de ce qui va se vérifier à tous les coups, mais plutôt de ce qui deviendra « vérité » au sens de ce qui donnera et ordonnera le sens de l'existence collective indépendamment de sa réalisation ou non. Jean-Pierre Dupuy avait d'ailleurs relevé la difficulté à contredire la prophétie de la catastrophe :

> La catastrophe, bien que non réalisée, conservera le statut de possible, non pas au sens où il serait encore possible qu'elle se réalisât, mais au sens qu'il restera à jamais vrai qu'elle aurait pu se réaliser. Lorsqu'on annonce, *afin de l'éviter*, qu'une catastrophe est sur le chemin, cette annonce n'a pas le statut d'une *prévision,* au sens strict du terme : elle ne prétend pas dire ce que sera l'avenir, mais simplement ce qu'il aurait été si l'on n'y avait pris garde[429].

[428] R. AUDET, « La narrativité est affaire d'événement », dans *Jeux et Enjeux de la Narrativité dans les pratiques contemporaines*, Paris, Éditions Dis voir, 2006, p. 7-36.
[429] J.-P. DUPUY, « Notre dernier siècle », *op. cit.*, p. 489.

Tous les oracles ne connaissent pas la même fortune que celui prononcé par cet homme évoqué par A. H. Bâ, musicien et conteur de son état, qui aurait prédit avec une précision sinistre la chute de plusieurs royaumes qui comptaient dans l'espace ouest-africain :

> Il lui arriva, entre autres, de prédire un an à l'avance que les cavaliers du royaume de Kénédougou envahiraient M'Pegnasso, Bolona et les villages environnants. Il annonça que le pays de Tengrela sera incendié par quatre chefs de guerre venant du Sikasso et il prédit la défaite à venir de Samory Touré[430].

L'intérêt, on l'aura compris, n'est pas ici, d'évaluer la pertinence ni le potentiel rationnel de la prophétie apocalyptique, mais de saisir plutôt sa portée littéraire et philosophique dans les univers culturels ouverts par les romans de notre corpus. Qu'elle émane d'une vision ou d'un rêve prémonitoire, elle permet de ramener le spectre de la fin à sa dimension langagière, en la mettant en scène notamment, en en faisant un récit. Toutefois, le songe et la vision ne sont pas les seules voies par lesquelles l'imaginaire apocalyptique s'exprime dans les romans étudiés. Ils ne sont opérants qu'au seuil, aux avant-postes de la catastrophe. Or, le statut d'un événement catastrophique n'est pas seulement déterminé par le fait qu'il ait été prédit, mais aussi et surtout par les récits qu'il engendre après sa réalisation, son report, sa non-réalisation ou sa cassation. Nous nous intéresserons maintenant à la manière dont les rumeurs et les divers échos participent à la construction et à l'expression de l'imaginaire apocalyptique.

Rumeurs et échos : la traîne de la catastrophe

L'apocalypse, nous l'avons déjà dit, mais l'occasion est toujours bonne de le redire, est d'abord un récit. La ramener à ses dimensions langagières implique de l'envisager comme ce qui est avant tout narré, annoncé, ce qui attend à l'horizon, étrange, proche et lointaine et dont on ne peut s'empêcher de deviner les contours. Elle se veut comme la manifestation d'une vérité, même si elle a parfois le fantastique ou le merveilleux comme moyen. Elle se veut comme ce qui, tournant le dos aux codes de l'ordinaire, se révèle à travers les canaux privilégiés du songe, de la vision oraculaire ou encore de la déclamation éthérée du possédé en transe. Mais elle ne serait que pure affaire élitiste, cléricale en l'occurrence, si elle se contentait de ce canal exclusif. Pour tomber dans le domaine populaire, elle doit changer de véhicule. Ainsi, à travers la rumeur, le « brouillard » apocalyptique franchit un peu plus le seuil du réel

[430] A. H. Ba, *Amkoullel, l'enfant Peul*, *op. cit.*, p. 154.

« populaire » opposé au réel « savant » — celui de l'élite consacrée aux mystères : sages, devins, fous, prêtres — par l'étendue de son public et son caractère ouvertement profane. Que vaut vraiment la rumeur ? Quel type de représentation de l'événement rend-elle possible ? Une rapide revue de la théorie critique montre qu'elle a pendant longtemps été abordée comme la « manifestation de spasmes irrationnels propres aux foules apeurées[431] » et, à ce titre, réduite à sa dimension de bruit ; un bruit repris, grossis, retransmis à un rythme effréné et chaotique[432] :

> À l'origine n'est pas le mot, mais le bruit. Onomatopée plus ou moins organisée d'où précède la rumeur. Le bruit est une rumeur à l'arrêt, un œuf de rumeur. […] La rumeur postule à la fois la circulation, la pluralité, l'absence de contours, l'insaisissabilité et l'irresponsabilité du porteur. La rumeur est mouvement, la rumeur court, coule, vole[433].

Cette définition journalistique saisit la rumeur par sa faiblesse (la fiabilité de sa source) et le rythme de son expansion. Elle la relie au bruit premier dont elle est la dérivée grossie et passe sous silence sa relation à l'événement dont elle se veut le récit. Dans le roman, cette réalité est prise en compte et mise en rapport avec le contexte et les différentes instances narratives. La rumeur n'y est pas appréciée à l'aune de la fiabilité, mais de la vraisemblance, de la spécularité[434], en ce qu'elle est le reflet, l'ombre de quelque chose qui s'est produit, la mise en scène d'une histoire. Parce qu'elle se veut l'écho d'une situation, elle a une avance sur le songe, sur le champ de l'accomplissement et de la consécution notamment. Elle tire sa force de sa postériorité par rapport à la catastrophe. Son objet n'est pas de la prédire, mais de dire qu'elle a eu lieu, de se constituer pour cela en récit spontané. Contrairement au rêve qui crée une brèche dans le temps (en anticipant), la rumeur crée une brèche dans l'espace (en participant), en portant l'événement apocalyptique loin du lieu de sa survenue. Elle ouvre pour les populations à l'autre bout du pays, auxquelles elle finit par parvenir, un temps de l'attente impuissante ou du sursaut désespéré.

À partir de ce tournant de l'histoire, la narration prend pour les autres, les éloignés de l'épicentre, les victimes en sursis de la catastrophe, les allures d'une « apocalypse

---

[431] P. ALDRIN, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, vol. 50, nº 1, Belin, 2003, p. 126-141 (en ligne : https://shs.cairn.info/revue-geneses-2003-1-page-126?lang=fr&tab=resume ; consulté le 23 septembre 2024).

[432] I. BAZIE, « Texte littéraire et rumeur : fonctions scripturaires d'une forme d'énonciation collective », *Protée*, vol. 32, nº 3, Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi, 2004, p. 65-76 (en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2004-v32-n3-pr959/011260ar/ ; consulté le 26 janvier 2022).

[433] J. LACOUTURE, « Bruit et information », *Le Genre humain*, vol. 5, nº 3, Éditions du Seuil, 1982, p. 19-29 (en ligne : https://shs.cairn.info/revue-le-genre-humain-1982-3-page-19?lang=fr ; consulté le 23 septembre 2024).

[434] Sur la spécularité, voir L. DÄLLENBACH, *Le Récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

imminente[435] » en ce sens où elle perd la portée allégorique qu'elle avait acquis dans la parole oraculaire par exemple pour devenir une réalité. Ce caractère imminent rend l'imaginaire de la fin ici « adventiste[436] », c'est-à-dire caractérisé par une attente anxieuse du désastre et peut-être aussi d'une potentielle intervention du sort qui ferait prendre aux choses le tour le moins tragique possible. La conquête coloniale, envisagée comme le principal agent apocalyptique dans notre corpus et l'incarnation de l'effondrement annoncé, est tellement inédite dans son processus, qu'elle est de nature à susciter et à traîner dans son sillage rumeurs et légendes. Cela vaut essentiellement pour les contemporains encore épargnés. Pour ceux qui, par le hasard de la géographie, se trouvaient les premiers sur le chemin des colonnes armées, il s'agit plutôt de la réalité, de la défaite et des ravages. Ainsi en est-il du pays Bwamu en 1896 lorsque lui parvint des échos des chutes les uns après les autres de ses voisins. Il est par la force-même de ces rumeurs immédiatement plongé dans l'attente de la réalisation de l'infortune prophétisée et à présent reprise et propagée par les voyageurs :

> Pourtant, depuis quelques saisons, le lôhô[437] souffrait d'un grand mal, une espèce de fléau divin, d'une étendue générale, qui frappait les ennemis comme les amis des Bwaba, une terreur qu'incarnait un homme rouge des orteils aux oreilles, un certain nassara[438] qui s'appelait aussi Coumandow[439]. […] Mais partirait-il un jour ? Ce diable couleur de latérite, venu du fond des grandes eaux, semblaient s'installer définitivement là où il prenait pied. […] « Ce mal est comme la pluie qui refuse de pleurer sur le mil et le maïs, disait sagement un vieux Bwaba. Tout finit par finir. Il ne faut espérer qu'un secours des dieux. Et puis, les diables, comme les sauterelles finissent par partir[440] ».

Tout est un peu plus clair à ce stade. La catastrophe a un nom et un visage. Les Bwabas, heureusement, ne l'ont pas encore connue, mais ils l'attendent. Des gens parmi eux semblent très bien informés de sa nature et n'hésitent pas à déployer, pour satisfaire la curiosité du plus grand nombre, les récits de ce à quoi il faudrait s'attendre : la perte du sol natal, la fin d'un

---

[435] J.-P. ENGELIBERT, *Fabuler la fin du monde*, *op. cit.*, p. 79. Il distingue en effet, dans les imaginaires littéraires et politiques de la fin, une apocalypse imminente ayant la portée d'une menace immédiate et une apocalypse immanente qui n'est plus prisonnière de la peur du présent, mais qui en sort justement pour avoir une perspective plus globale afin de penser l'histoire, restaurer une conception du temps différente et aborder l'apocalypse comme une crise, c'est-à-dire ce devant lequel il ne faut pas se mettre dans une posture défaitiste et fataliste.

[436] *Ibid.*, p. 81. L'attitude adventiste des personnages qui attendent dans les événements à venir la confirmation de la funeste prophétie n'est pas à confondre avec celle des Adventistes religieux qui se distinguent par une attente dogmatique d'un retour du Christ sur terre pour réaliser la fin eschatologique des humains et des autres créatures. C'est donc une espérance messianique précise impliquant un Jugement dernier, un tri et qui n'est pas à confondre avec le sentiment répandu dans notre corpus.

[437] Le « Lôhô » est le terme utilisé par les Bwabas pour désigner le monde connu, immédiat, comprenant leur pays et celui des voisins avec lesquels ils sont en relation.

[438] Mot dérivé de « nazaréen » et servant à désigner les Européens blancs de manière générale.

[439] Déformation phonétique locale du mot « commandant ». Ce titre est rattaché au personnage le plus important de la colonie après le gouverneur. Sa présence signifiait que le pouvoir ne relevait plus des rois locaux, vaincus ou ralliés.

[440] N. ZONGO, *Rougbêinga*, Ouagadougou, Harmattan Burkina, 1990, p. 8.

monde qui portait l'empreinte du Bwamu. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer le sort des voisins. Les échos de leur chute sont parvenus jusqu'au Bwamu. Au-delà du bruit, de son contenu informatif que l'on peut apprécier de diverses manières, la rumeur est porteuse d'une esthétique. Partie d'un bruit, elle acquiert à chaque relais une densité, une strate supplémentaire, une nuance, un détail. Elle fait subir des métamorphoses à son objet, le forme, le déforme, l'amplifie, le sature, le dépouille, plus rarement. Elle lui donne une forme et une force, une existence et une dignité d'être de récit. On se représente aisément cet être fantastique auquel rien ne résiste et dont les descriptions les plus poussées disent qu'il est « rouge des orteils aux oreilles », qu'il s'est donné un titre royal « Coumandow » et que sa présence dans la région est censée frapper de caducité toutes les souverainetés locales. Sa force est si aveugle qu'elle écrase tout sans distinction, autant les amis que les ennemis des Bwabas. Ce trait particulier donne à la conquête un caractère absolu. La perspective est plus brutale ici parce que l'imaginaire de la fin ne porte plus le filtre onirique ou oraculaire, il est décliné sous le prisme singulier du dire populaire, de la rumeur. Le pays se sait condamné. Ses nombreux sages ne parlent pas plus de stratégie militaire que de secours des « dieux ». Le maître-mot ici est « sursis ». Combien de temps tiendra encore le monde ? Qu'est-il convenu de faire ? La rumeur apocalyptique a une portée « clinique[441] » dans cet extrait au sens où le mode de sa propagation trahit une disposition d'esprit, un penchant populaire pour une certaine imagerie qui, à la faveur de la guerre et de l'anéantissement à venir, acquiert une force et une expression nouvelles. La non-éternité du Bwamu n'était pas un mystère. Cette rumeur sur la catastrophe qui avance peut être considérée ici comme une « parole fragile[442] », mais vivante qui s'énonce sur le mal inédit à l'horizon, sur ce que tout le monde ne veut pas nécessairement voir. En cela, elle s'oppose ouvertement à l'assurance mal placée du vieux sage qui, dans un accès de déni, range la conquête coloniale à venir dans la catégorie des *maux* ordinaires et l'assimile à un orage passager ou à un fléau appelé à prendre fin comme les autres : « Et puis, les diables, comme les sauterelles finissent par partir ».

Cet espoir teinté de déni et d'illusion est également partagé par Djigui. Le héros de *Monnè, outrages et défis* a choisi de n'accorder aucun crédit à toutes ces terribles nouvelles qui lui parvenaient aussitôt qu'un royaume voisin tombait sous les coups des Français :

> Et le roi était encore dans le sang et le fumet des immolations exposées pour remercier les mânes et divinités lorsqu'un autre messager se présenta. Par la

[441] J. SEMUJANGA, « La rumeur : une parole en acte ? », *Protée*, vol. 32, nº 3, Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi, 2004, p. 5-8 (en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2004-v32-n3-pr959/011254ar/ ; consulté le 25 janvier 2022).
[442] *Id.*

> poudre, le feu et le fer, « Fadharba[443] » et ses hommes venaient de subjuguer Bamako. « Bamako ! Bamako ! Bamako conquise ! » s'exclama le roi pétrifié. Les nazaréens se rapprochaient. Il se livra à une courte prière et avec sérénité : « C'est vrai que Bamako n'est pas très loin de Soba, dit-il. Mais il n'est ni dans nos terres ni dans notre destinée. Elle ne ressemble pas à Soba. Une fois encore je l'affirme : les ''Nazaras'' ne vaincront pas. » […] Il était encore dans le sang lorsque la troisième estafette se présenta. Les troupes nazaréennes avaient vaincu les Traoré, les rois régnants de Sikasso, et investi leur capitale, forteresse réputée imprenable dont les murs d'enceinte[444] avaient six pas d'épaisseur. L'estafette émue était intarissable : « Quand de son palais, Babemba, le roi de Sikasso, entendit les pas de course des assaillants, il commanda à son garde : '' Tiékoro, tue-moi pour que je ne tombe pas entre les mains des Blancs.'' Le garde déchargea son arme sur lui et le roi, qui gisait déjà sur le coup, eut la force de se redresser et de s'achever de sa propre main pour honorer son serment : '' Moi vivant les nazaréens n'entreront pas à Sikasso !'' ». Djigui avait à honorer le même serment. Pendant un instant, il resta silencieux, dissimulant ses surprises et émoi ; enfin, sur un ton solennel déclara : « Le suicide était dans le destin du roi de Sikasso. Je le savais, mes devins et ses devins aussi. Sikasso n'est pas sur notre chemin. Cette défaite ne nous préoccupe ni ne nous ressemble. Moi, Djigui, une fois encore je fais le serment…[445] ».

La rumeur ici ne court plus les villages et les marchés. Elle a pris la forme des nouvelles objectives, passées par le filtre du courrier royal. Elles se caractérisent par leur caractère formel, plus rectiligne et immédiat signalé par le très petit nombre de relais : l'estafette assure le lien entre les deux cours. Elles sont moins travaillées par la polyphonie propre à la rumeur et s'inscrivent dans le registre de la dépêche, du sérieux, de l'affaire d'État. Cependant, Djigui refuse de prendre avec gravité le danger qu'elles rapportent et qui se rapproche inexorablement de sa capitale. En refusant d'y voir la matérialisation des multiples prophéties et la défaite à venir, il dénie à ses nouvelles toute valeur et relègue ainsi l'annonce de son sort prochain qu'elles contiennent au statut de rumeur improbable dont le propre est d'être instable, irresponsable, autant par la source que par le porteur[446]. D'une part, la parole de l'estafette, dévalorisée par Djigui, se veut le rapport des événements survenus à Sikasso ainsi que dans les royaumes, d'autre part, elle se veut porteuse d'une prophétie imparable ou sonne plutôt une alarme pour Djigui et Soba, condamnés d'office par cette force « nazaréenne » irrésistible. Cette nouvelle se heurte à la doxa, à la « raison de cour » ; le prince local se refuse à considérer la vérité tragique dont elle est porteuse : à savoir que les ruines fumantes de Bamako et de Sikasso représentent aussi son avenir. C'est la raison pour laquelle il répète obstinément ce

[443] Adaptation phonétique de Faidherbe.
[444] L.-G. BINGER, *Du Niger Au Golfe de Guinée Par Le Pays de Kong Et Le Mossi*, Rouen, Imprimerie de Espérance Cagniard, 1890. Le grand tata de Sikasso était effectivement réputé dans la région. Il était constitué d'une forteresse de 9km, haut de 6m.
[445] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 20-21.
[446] I. BAZIE, « Texte littéraire et rumeur », *op. cit.*.

refrain : « Les Nazaras ne vaincront pas ». Les nouvelles des faits d'armes des envahisseurs coloniaux vont à une vitesse si inédite que seuls peu de gens arrivent à sortir de l'incrédulité suscitée pour envisager cette réalité dans sa matérialité. Dans son déni, Djigui traite les rapports de ses estafettes comme des vulgaires rumeurs, ces « récits que l'on veut disqualifier[447] ». Il désire ainsi s'affirmer comme le dernier des grands souverains mandingues, celui qui aura déjoué la prophétie en conservant son trône par une victoire qu'il veut éclatante sur les « Nazaréens » : « — '' Tous les pays du Mandingue deviendront des terres de l'hérésie.'' — '' Encore un mensonge !''[448] ». Le complexe de David terrassant Goliath qui s'est emparé du roi Djigui l'empêche de recevoir les nouvelles des chutes des royaumes plus puissants que le sien comme des répliques du même séisme qui l'emportera aussi. En cela, son attitude, son refus d'entendre est exactement l'opposée de l'exhortation apocalyptique : « Que celui qui a des oreilles entende[449] » et correspond à un constat du *Livre de Jérémie* : « Ils ont des yeux et ne voient point, des oreilles et n'entendent point[450] ». Soba, dans ses espérances, sera préservé comme l'assemblée de Philadelphie[451], choisie pour recevoir une couronne au moment où les autres reçoivent les flammes de la damnation. Les nouvelles suivantes finiront par avoir raison de l'incrédulité de Djigui, de ses espoirs infondés et de son attente du miracle :

> Un quatrième envoyé arriva. Le preux Aly Bojury N'Diaye[452], roi du Djolof, avait été défait à Kolimina et à Nioro, et tué à Dogoudoutchi à plus de cinquante journées de marche de son Djolof natal. Un cinquième et sixième vinrent informer Djigui de la chute de Ségou et de la fuite du roi Ahmadou vers le Sikoto, de celle de Ouagadougou et de la fuite de Naba Koutou[453], empereur des Mossis vers le pays Dagomba… Un septième messager conta la chute de Oussebougou, où le chef bambara, Bandiougou Diarra, cousin éloigné de Djigui, s'était retranché et avait été assiégé[454].

La toponymie revêt dans cet extrait et dans le précédent une grande importance. Tous les royaumes cités étaient réputés imprenables et la gloire de leurs princes chantée par les griots de la région. La chute de Sikasso a un impact psychologique majeur ; le tata étant un des

[447] P. FROISSART, *La rumeur : histoire et fantasmes*, Paris, Belin, 2002, p. 14.
[448] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 19.
[449] Louis SEGOND, *La Bible*, Apocalypse 2, 17. C'est un refrain que l'on retrouve dans tous les chapitres du livre.
[450] Louis SEGOND *La Bible*, Livre de Jérémie 5, 21. On retrouve des variantes dans Mathieu 13, 14 notamment : « Vous entendrez de vos oreilles, et vous ne comprendrez pas ; vous regarderez de vos yeux, et vous ne verrez pas ».
[451] Louis SEGOND, *La Bible*, Apocalypse 3, 10-11. Seule église trouvant grâce aux yeux de Yahvé qui a promis de l'épargner et de la consacrer au jour du Jugement : « Retiens ce que tu as afin que personne ne prenne ta couronne ».
[452] Alboury Ndiaye en français.
[453] Il s'agit du Mogho Naba Wobgho dit Boukary Koutou. En 1896, il laissa derrière lui sa capitale dévastée pour demander des renforts du côté de l'actuel Ghana. Historiquement, les rois mossis sont une branche de la noblesse du royaume de Gambaga qui s'établit plus au Nord, à Tenkodogo, puis à Ouagadougou avant d'occuper une grande partie du Burkina central jusqu'au Nord, vers Ouahigouya.
[454] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 22.

« symboles traditionnels du pouvoir[455] » Cette citadelle présentée un peu comme le « Jéricho[456] » africain avait résisté avec succès aux armées de Samory Touré qui, impuissants devant la robustesse de la muraille, durent lever le siège, mais il ne fallut que deux jours de canonnade aux Français pour y ouvrir des brèches. Il en fut de même de la ville de Ouagadougou, capitale du royaume mossi depuis le XIII[e] siècle, qui n'avait pas connu la moindre invasion et que l'on avait fini par croire imprenable. La défaite de Alboury, dernier souverain sénégalais[457] après la mort de Lat Dior[458] encore en lutte contre les Français, est aussi hautement symbolique en ce sens qu'elle marque l'échec de la résistance et la domination effective de l'espace sahélien par les forces étrangères. Il est vrai que Kourouma, dans sa reconstruction a usé d'anachronismes pour donner au choc colonial une dimension absolument sismique. La chute coordonnée et presque simultanée de ces entités que la fiction rend possible a une portée ouvertement destinale, tombant les unes après les autres comme soudainement frappées d'obsolescence. Toutes ces citadelles, en effet, et c'est connu, ne sont pas tombées à quelques heures d'intervalle. Bamako, en réalité, a été conquise en 1883, Ouagadougou en 1896. Sikasso ne le sera qu'en 1898[459]. Le fait de faire parvenir à Djigui des nouvelles aussi dramatiques la même journée permet d'intensifier le caractère brutal et tragique du sort qui l'attend. L'horizon se restreint soudainement. La chute du moindre avant-poste est une extension du gouffre qui s'étend inexorablement vers Soba. Le monde à quatre bornes qui lui était familier s'effondre graduellement : le Djolof à l'ouest, le Mossi à l'est, Sikasso au nord. Il n'y a plus de remparts, il y a désormais Soba, un minuscule point entre la mer et l'armée des « Nazaréens ».

En somme, l'écho ou encore la nouvelle, dans le cas de cet extrait, sont des variantes profanes et vérifiées du message onirique ou prophétique. Même si au début le roi Djigui s'est accroché curieusement au mince espoir d'une faillite de la parole prophétique, il a dû par la suite, devant les innombrables nouvelles, toutes autant terribles les unes que les autres, se rendre à l'évidence. Les malheurs du voisin, les échos terrifiants, les rapports sont reçus non comme

---

[455] J. OUEDRAOGO, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma : Griots de l'indicible*, New York, Peter Lang Inc., 2004, p. 17.
[456] Voir la chute de Jéricho, Livre de Josué, 6.
[457] Sur les résistances en Afrique de l'Ouest, voir Mbaye Gueye et Albert Adu Boahen, « Initiatives et résistances africaines en Afrique occidentale de 1880 à 1914 » dans A. A. BOAHEN (dir.) *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, Éditions UNESCO, 1987, p. 137-171. Après vingt-cinq ans de lutte, Lat Dior, Damel du Cayor et figure emblématique de la résistance sénégalaise, tomba sur le champ de bataille en 1886.
[458] Voir la pièce de théâtre en cinq actes de A. CISSE DIA, *Les Derniers jours de Lat Dior suivi de La Mort du Damel*, Paris, Présence Africaine, 1965.
[459] Voir A. A. BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, *op. cit.*

des signes à interpréter (ce n'est plus le moment et ce n'est pas la matière), mais pour le moins comme des menaces déjà exécutées, un sort déjà joué dont les effets, seulement différés, se produiront immanquablement. L'horizon en porte déjà la trace. L'apocalypse est ce qui, pour soi, n'est pas encore advenue. Ainsi, avant la fin de leur monde, ils ont eu le privilège ou plutôt le malheur d'entendre le récit de la fin du monde des autres. *Le Feu des origines*, dans un autre registre, accorde également aux rumeurs une valeur prophétique :

> On racontait :
>
> « Ils viennent du fond des eaux, du pays des ombres où vivent les morts… » ou encore : « Ils sont venus dans des grandes baleines soufflant de la fumée, ils ont surgi de sous l'océan où habitent les esprits… »
>
> Les premiers réfugiés arrivaient des régions bordant l'Océan ; c'étaient des familles disloquées, des êtres éclopés fuyant les travaux forcés, l'esclavage. Ce n'étaient plus des communautés, mais des clans divers, brisés, brassés, s'entraidant, s'appuyant les uns les autres, traînant de maigres ressources, qui une chèvre, qui une natte, qui un régime de bananes, tous fuyant l'envahisseur commun, leurs rivalités intestines rentrées. Ils n'allaient nulle part, ils s'arrêtaient dans les territoires vides qu'ils trouvaient. À peine essayaient-ils de s'installer que le contrôle des étrangers les rattrapait[460].

Ce que rapporte le narrateur ici comme dans l'extrait précédent, le récit qu'il fait des zones déjà sinistrées, a pour les autochtones encore souverains valeur de signe prémonitoire. Les lendemains qui leur sont promis sont une répétition de scènes déjà vécues, soit par le vieux Lukeni en songe, soit par les rescapés. Les malheurs de leurs voisins, représentés de manière détaillée dans le texte à travers les figures d'accumulation et d'énumération, viennent relever la précarité de leur situation en les mettant dans une posture semblable à celle de Djigui, celle du sursis. Le recours au fantastique pour décrire l'envahisseur implique que l'heure est fatidique et que la moindre entreprise de résistance est vouée à un échec retentissant. Il s'agit en réalité d'un choc de mondes inédit[461], métaphoriquement d'une collision de planètes, de pays : celui des vivants et celui des morts, celui de la plaine et celui du gouffre. Comment peut-on vaincre des « gens » ayant pour monture des « grandes baleines soufflant de la fumée » ? L'habillage mythologique de l'ennemi permet en quelque sorte de le dépersonnaliser en l'excluant du cadre de l'ordinaire, et de donner ainsi à ce qui est une réalité humaine et matérielle les atours et l'opacité d'un mystère profond. Le masque qui lui est apposé est double : celui de monstre marin et au fil du déroulement de la scène, aussi paradoxal que cela puisse paraître, celui de maître absolu du domaine terrestre. Compatriotes des « esprits », et ayant « surgi de sous

[460] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 73.
[461] Voir A. H. BA et G. DIETERLEN, *Koumen*, *op. cit.* L'idée tirée de plusieurs cosmogonies et stipulant que le monde est composé des plusieurs mondes qui doivent, tout en interagissant les uns avec les autres, éviter le domaine exclusif des autres.

l'océan », ils ont vite troqué leurs larges palmes pour des semelles fantastiques puisqu'ils sont devenus en peu de temps des redoutables terriens parcourant des territoires, conquérant tout sur leur passage, poussant les autres à la fuite ou à la soumission.

Ce qui est présenté ici comme un faisceau de rumeurs plus ou moins confuses[462] par le narrateur, correspond exactement au contenu du songe prémonitoire du vieux Lukeni. Il s'est opéré donc le passage d'un registre à un autre : passage de la parole onirique brute à déchiffrer à la rumeur de la débâcle survenue à quelques lieues de là et qui gagnera la terre d'où parle le narrateur et vers laquelle se précipitent tous les survivants. La catastrophe se veut totale, n'épargnant personne, n'admettant ni juste ni oint.

Sur le plan historique, il est intéressant de noter que comme Kourouma, Dongala, pour les besoins du récit, fait œuvre de condensation. Il fait se tenir, se dérouler presque simultanément plusieurs séquences historiques qui ont bien eu lieu, mais qui dans la réalité se sont étalées sur plusieurs années. L'auteur joue avec ces moments historiques en connaissance de cause. Lorsque le narrateur évoque les grands bateaux et le littoral, il fait allusion au premier débarquement, celui des acteurs de la traite transatlantique et non aux conquérants ; les premiers colons n'étant arrivés dans la zone par le fleuve Congo (deuxième débarquement) que vers 1880[463]. Ainsi, le village de Lukeni a vécu en un jour, voire une semaine, la catastrophe du travail forcé, de l'esclavage et de l'expropriation coloniale. Cet artifice littéraire, en plus de donner une cadence à la narration, permet de considérer le fait colonial comme un fait solidaire d'autres faits, un fait pris dans un entrelacs, dans un tissu global et non comme un fait historique autonome que des spécialistes abordent de manière isolée et se plaisent à découper selon une chronologie convenue. Ces auteurs, Dongala et Kourouma en l'occurrence, par cette opération, semblent tourner le dos à une approche historique que l'on pourrait qualifier de « spontanée[464] » au sens où elle envisage les événements de la colonisation à partir de dates officielles et pour des commodités méthodologiques. Ils embrassent une approche plutôt généalogique qui insiste sur un autre rapport de causalité et s'attache à établir des parentés entre les différents

[462] P. MARC, *De la bouche... à l'oreille. Psychologie sociale de la rumeur*, Cousset (Suisse), Éditions Delval, 1987, p. 17. La rumeur transmise de bouche à oreille prospère malgré les « désirs de vérification » pas toujours comblés et la réserve avec laquelle on la prend.

[463] Allen ISAACMAN et Jan VANSINA, « Initiatives et résistances africaines en Afrique centrale de 1880 à 1914 », dans A. A. BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, *op. cit.*, p. 191-217. Le traité fut signé avec Makoko Iloy Ier.

[464] Voir la Théorie de la génération spontanée qui a longtemps prévalu dans le domaine de la Biologie. En prenant cette référence venue de l'étude du Vivant comme contre-modèle, nous avons voulu décrire la vision de l'histoire déployée dans le corpus, qui entend relever une « solidarité » entre les différents événements historiques qui ont constitué l'histoire récente du continent.

événements qui ont marqué l'histoire récente de l'Afrique et qui continuent de la travailler encore aujourd'hui.

Dans *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni, on retrouve la même trame : le rêve prémonitoire, l'oracle puis la rumeur qui rapporte la fin. Cependant, ce qui rapproche plus l'esthétique de la rumeur qui y est déployée de celle d'Emmanuel Dongala, c'est bel et bien la mythification de la figure du conquérant. Des jours avant la bataille décisive, en effet, dans le Bwamu, sur la base de l'accumulation des terribles échos qui leur parviennent de ses voisins, se met en branle une imagerie d'urgence dont la fonction n'est autre que de prendre en charge le grand soir eschatologique annoncé par les devins et vers lequel il se dirige inéluctablement :

> Il paraît que la conurbation de Bonikuy a reçu la visite d'un homme phénoménal descendu du ciel : un homme tout rouge, avec de longs cheveux noirs, en broussaille : un Nansara[465].
>
> - Ne serait-ce pas un génie rouge des cavernes ?
> - Comme les *Kanni-nipoa*[466], il a, semble-t-il, des yeux couleur à part, mais ce n'est pas un génie des cavernes. Les *Kanni-nipoa* sont nus et ont les cheveux rouges, tandis que lui, porte des vêtements bizarres, qui moulent bien son corps fragile et juteux ; ses cheveux sont longs, châtains comme une crinière de cheval. En outre, il est coiffé d'une très jolie écuelle.
> - Ceux qui l'ont touché affirment que son corps a la même consistance que le nôtre. Il est plus velu, c'est tout. Mais il doit avoir un crâne aussi fragile que celui d'un singe. Il craint la chaleur solaire. À part cela, il est aussi solide que nous.
> - Mais d'où vient-il ?
> - On vous dit qu'il est descendu du ciel ! Il ne peut pas venir de là-haut et d'ailleurs à la fois. C'est un envoyé de « Dieu-Le-Grand ». Nos devins l'ont dit et préconisé qu'il soit traité avec ménagement. Ce sont, paraît-il, ses frères qui font le boucan dans le ciel pendant les tornades.
> - C'est donc un frère de Karânvanni, le terrible prince divin et de Hayovanni[467], la déesse débonnaire ?[468]

L'euphémisme de la première phrase de cet extrait « la conurbation de Bonikuy a reçu la visite d'un homme phénoménal » ne doit pas occulter la violence de la bataille dont il est la

[465] Ce mot dérivé de « Nazaréen », nous l'avons déjà vu, est le même utilisé dans la quasi-totalité des langues ouest-africaines pour désigner les Européens blancs.
[466] Voir N. BONI, *Crépuscule des temps anciens, op.cit.,* p.26. Être non-humain dans les croyances et mythes bwamu. Habitant les cavernes et les espaces sombres, il peut être rapproché des Djinns que l'on retrouve dans les croyances islamiques. « Rouges de pied en cap », ils sont l'esprit des albinos.
[467] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens, op.cit.,* p.27. Ce sont deux esprits antagonistes et complémentaires. De l'interaction entre les deux dépend la pérennité de l'Humanité. Karânvanni dont « les éclats de la voix font trembler la terre, alors que le flamboiement de son épée aveugle les hommes » est l'enfant terrible de Dieu alors que Hayovanni est la fille débonnaire, celle qui tempère son caractère impétueux et le retient dans ses entreprises destructrices.
[468] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 215-216.

traduction. C'est notamment après la défaite de cette localité que les témoins produisent à l'intention du reste du pays les premiers éléments du portrait de l'envahisseur, repris, enrichis à chaque relais, grossis de proche en proche. À partir de ses données brutes se déploie une véritable esthétique du monstrueux qui traduit à la fois le corps et le regard porté sur lui[469]. Le vainqueur est saisi avant tout par ses dehors, par son corps, que l'on exclue du champ de la normalité sans autre forme de procès. Il existe, dans le fracas des rumeurs, un bruit qui affirme bel et bien la ressemblance du conquérant blanc avec les gens du Bwamu et tend à le ramener dans le cadre domestique, familier, mais cette perspective est vite écartée. En effet, le réel et le fantastique cohabitent dans la représentation qui va s'imposer. Elle lui donne les allures d'une créature mythologique. Cela semble participer d'une tentative de rendre la menace qu'il représente intelligible pour un public précis dans un cadre conceptuel précis. Toutefois, ce choix tranché ne vient pas à bout de cette hésitation, cette incertitude heuristique tangible lorsque vient le moment de nommer cette créature inconnue. Le flou qui entoure sa condition ne permet pas d'emblée de dégager une onomastique précise puisque l'insolite conquérant est présenté tantôt comme un « homme », mais « phénoménal », tantôt comme un être céleste, un émissaire de « Dieu-Le-Grand ». À défaut de le circonscrire, de l'assigner à un règne précis, de lui trouver une nomenclature définitive comme la coutume de la découverte le veut, on l'inscrit tel quel dans un panthéon remanié. Ainsi, il serait apparenté à deux esprits célestes assis aux côtés de Dieu : Karânvanni et sa sœur Hayovanni. Le destin de l'humanité, selon la mythologie bwamu, tient à leur rapport antagonique, l'un menaçant de tout détruire et l'autre, dans son rôle, l'en empêchant : « Chaque fois que Karânvanni, l'enfant terrible débouche les écluses célestes de liquides enflammés pour incendier le monde, Hayovanni, la déesse débonnaire accourt et ouvre toutes grandes les vannes des écluses d'eau froide[470] ». Ces deux divinités, en plus d'incarner un parallélisme, sont d'après Louis Millogo, la « personnification d'un manichéisme qui serait à la base de la vie des hommes[471] ». Le feu et l'eau, la guerre et la paix autant d'éléments qui rejoignent le dualisme cher à Hampâté Bâ et qui se retrouverait selon lui dans de nombreuses cultures africaines et structurerait ainsi une conception du monde ancrée dans le *lieu-Afrique* : « Dualisme ! Dualisme ! Quand l'un s'élève, l'autre s'abaisse[472] ». Ils traduisent également par leur caractère, en des termes plus généraux, une « coincidentia oppositorum[473] », une

[469] Simon HAREL, « Bruce Chatwin. Les terræ incognitæ de la monstruosité », dans M.-H. LAROCHELLE, *Monstres et monstrueux littéraires*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 29-42.
[470] Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens, op.cit.,* p.27.
[471] L. MILLOGO, *Nazi Boni, premier écrivain du Burkina Faso. La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens*, Limoges, Presses Universitaire de Limoges, 2002, p. 230.
[472] A. H. BA, « La tradition vivante », *op. cit.*, p. 207.
[473] M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

« coïncidence des opposés » ou « union des contraires », érigée par Mircea Eliade en trait curieux, mais nécessaire de la figure mythique « bienveillante et terrible, créatrice et destructrice, solaire et serpentine, etc. en d'autres mots, en acte et en puissance[474] ».

Par conséquent, le conquérant blanc vient former avec les deux esprits, Karânvanni et Hayovanni, une trinité dont on ne connaît pas encore les dispositions, ni l'esprit ni la fonction intrinsèque. Quelle est l'ampleur du bouleversement que cela suppose dans l'ordre du panthéon ? Qu'adviendra-t-il de l'équilibre jadis instauré par l'opposition des deux frères, Karânvanni et Hayovanni ? Tient-il de son frère, le terrible, ou de sa sœur la débonnaire ? Autant d'interrogations qui éclairent l'attitude de la doxa locale qui semble rechercher la conciliation en invoquant des esprits qui inspirent dans le Bwamu une « indicible peur[475] » et qui par la voix des devins désigne le redoutable ennemi comme un « envoyé de Dieu-Le-Grand » à traiter avec « ménagement ». Cette vision se rapproche nettement de celle de la Bible où l'on voit Yahvé « mandater » des ennemis[476] pour faire du bien ou du mal à Israël et ainsi faire prendre à l'histoire le cours qui lui convient.

Quant au discours qui convoque le mythe et le remanie pour répondre à une angoisse du présent, il semble être partie prenante d'une stratégie argumentative destinée à s'opposer à l'opinion d'une fraction du peuple bwamu qui réclame une réponse martiale à la violation de territoire que la présence du Blanc signifie. Dans cette optique, introduire l'ennemi dans un cercle de parenté avec des esprits majeurs, en faire un possible « envoyé » du ciel, revient à affirmer le sacrilège de même que la vanité que constituerait une réponse militaire. La suite de l'histoire, marquée par la victoire idéologique des partisans de la guerre préventive, est la scène de combats à l'issue fatidique et la vérification des craintes exprimées par les tenants de la solution diplomatique qui n'excluait pas une soumission circonstancielle, stratégique.

En résumé, l'ensemble des nouvelles et rumeurs en provenance des zones déjà en butte à la pénétration coloniale violente font l'objet d'une interprétation particulière de la part de ceux qui les reçoivent. La rumeur, on l'a vu, même si elle peut par certains aspects apparaître chaotique, a une portée herméneutique dans la mesure où elle porte la marque et l'intelligence de toutes les langues, de tous les inconnus, de tous les relais qui ont contribué à la créer et à la

[474] W. BEANE et W. DOTY, *Myths, Rites, Symbols. A Mircea Eliade Reader*, New York, Harper Colophon Books, 1976, p. 449.
[475] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 26.
[476] Voir le Livre de Jérémie, le deuxième Livre des Rois, le deuxième Livre des Chroniques ou encore le Livre de Daniel. Ces exemples abondent dans la Bible, mais les plus parlants sont sans doute ceux qui se rattachent aux rois babyloniens. Nabuchodonosor II est celui qui détruisit le Temple de Jérusalem et déporta le peuple. Un de ses successeurs, Cyrus, est celui qui permit aux Hébreux de retourner chez eux afin de reconstruire le Temple. Les deux sont présentés comme des « instruments » de Yahvé, différents et nécessaires.

répandre. L'exagération et la caricature vers laquelle elle peut dériver doivent être saisies comme « une tentative collective de donner une signification raisonnable à une situation ambivalente, dans le but d'en réduire la tension née de l'incertitude qui l'accompagne[477] » [Notre traduction]. La rumeur (ou encore le songe) donne lieu à une représentation mythologique du conquérant, son éviction du registre de l'ordinaire. Sa fiche n'est pourtant pas si simple : si sa configuration physique laisse penser qu'il relèverait de la commune humanité, le fait est qu'il appartient peut-être, selon la doxa et les ressources du mythe, à l'ordre des esprits ou des monstres[478]. Cette présentation en fait un agent apocalyptique, venu accomplir par le feu ce que le devin avait annoncé. De ce fait, procédant de cette donnée particulière, la défaite militaire à venir n'est pas une défaite, mais un verdict céleste ; elle ne couronne pas plus un vainqueur qu'elle ne dégrade un vaincu.

Conclusion : littérature et imaginaires endogènes de la fin

Ce chapitre aura permis de dégager les contours d'un imaginaire « endogène » de la fin, littéraire avant tout, ancré dans les œuvres. Cela requérait nécessairement de recourir à des éléments d'anthropologie. En l'occurrence, il s'agissait de s'émanciper un tant soit peu de la vision biblique et de lire cet imaginaire romanesque à la lumière de quelques cosmogonies, mythes et de récits initiatiques. Ce choix de focalisation ne traduit pas une volonté de réduire ces textes d'imagination à des documents, à une « illustration et défense » des cultures africaines, mais il permet d'une part, de restituer le contexte de l'univers fictif sans lequel la critique est borgne et, d'autre part, de conduire une analyse littéraire à l'aune de paradigmes africains qui, dans le sillage du mouvement critique postcolonial, retrouvent peu à peu leur valeur et leur place dans le discours théorique et la création littéraire. C'est la raison pour laquelle, nous avons conséquemment puisé dans les travaux d'Amadou Hampâté Bâ, lui qui s'est attaché justement à faire le lien entre la création littéraire moderne, les pratiques de récit et les croyances anciennes qui continuent de nourrir l'imaginaire des contemporains.

[477] M. MENZEL, *Klatsch, Gerücht und Wirklichkeit bei Nathaniel Hawthorne*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, p. 32. Texte original: „kollektiver Versuch, einer mehrdeutigen Situation eine sinnvolle Interpretation zu geben und damit die Spannung der Ungewissheit zu verringern als hermeneutischer Akt, der durch die Fiktion des Verstehens von Verborgenem, die Situation stabilisieren soll".

[478] J. KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980, p. 9. La figure du monstre, « ni sujet ni objet », est l'incarnation d'un imaginaire. Elle est le produit d'un regard et dit autant l'horreur du même dans l'autre, la problématique de l'altérité.

Aussi, plus près de la notion, ce chapitre a été l'occasion d'aborder l'apocalypse dans sa dimension discursive et narrative. Avant d'être l'avènement de ce que l'on redoute, c'est d'abord un récit, une parole qui s'énonce sur un type particulier de futur. De ce fait, elle est à la fois un discours sur le temps et une autorité du temps. En effet, en présentant son horizon comme le début de quelque chose de nouveau, elle commente le présent et stipule la fin d'une ère en s'autorisant à découper le temps en fonction de ce qu'elle a annoncé. Pour s'imposer, elle s'exprime dans un langage qui résiste admirablement à la contradiction. Tantôt, c'est par le moyen du rêve, tantôt par celui de la prophétie ou les deux simultanément, l'un dans l'autre et inversement. Elle privilégie ainsi une parole « impersonnelle », celle du devin qui prête sa voix à ce qui le dépasse ou celle du sage qui ne fait que traduire son songe en langue vulgaire.

Nous l'avons vu, en tant que « récit performatif [479]», elle rend possible une lecture tragique du présent qui est en réalité son véritable objet, même si elle feint de parler des temps à venir. Son futur est parfois le présent mis en récit, débarrassé du poids des circonstances et de l'actualité, et devenant par cette abstraction quelque chose que l'on peut penser. L'exemple du rêve du vieux Lukeni dans *Le Feu des origines* est intéressant à ce titre. S'il décrit son cadre temporel comme étant à venir, son objet n'exclut guère les scènes de la domination coloniale dont il est contemporain et qu'il transmute.

Par ailleurs, le langage qui véhicule l'imaginaire de la fin n'est pas un grand bloc monolithique. Notre corpus donne à lire de nombreuses variations. En ce qui concerne les prophéties, certaines se veulent absolues, sans concession, tandis que d'autres se présentent comme préventives, conditionnelles. Dans le premier cas, la fin inéluctable du Bwamu[480] annoncée par le conseil des devins par exemple, son caractère est si fatal qu'« il n'y a plus rien d'autre à faire que de voir venir (au sens premier) la fin et s'y préparer[481] ». Dans le deuxième cas, celui du sort « évitable » prédit à Djigui, elle instaure une liturgie du salut ou plutôt du retardement de la fin, qui va de la prière à réciter au rite à accomplir de sorte que l'on peut résumer la fin qu'elle annonce en ces termes empruntés à François Hartog : « Ce qui va se passer, comme ça s'est (déjà) passé, si rien ne change[482] ». Aussi, bien que se plaçant sur le terrain de la prédiction et, s'exposant, en cela, au risque de se voir déclarer « nulle » et abusive, la prophétie indexe sa pertinence sur le fait qu'elle ne devrait pas se réaliser, car l'attitude qu'elle préconise sera adoptée : « le véritable prophète n'annonce pas des malheurs

[479] F. HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *Esprit*, nº 6, 3 juillet 2014, p. 22-32 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-esprit-2014-6-page-22.htm ; consulté le 1er février 2022).
[480] Historiquement la guerre contre la conscription pendant la première guerre mondiale.
[481] F. HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *op. cit.*
[482] *Id.*

irrévocables ; il parle de telle sorte que ses paroles se mêlent à la puissance de décision inhérente à l'instant présent, et que ses messages de malheur éveillent précisément cette dernière[483] ». Allant plus loin, François Hartog va jusqu'à voir dans la non-réalisation la condition de l'efficience d'une prophétie de catastrophe : « À la limite, une prophétie serait d'autant plus authentique qu'elle ne s'est pas accomplie ! Puisque ce serait la preuve même de son efficience[484] ».

Le rêve, on l'a aussi vu, est, lorsqu'il est prémonitoire[485], un récit qui se donne pour cadre un horizon qu'il convient d'interroger. Par le crédit dont il jouissait dans les sociétés africaines pendant la période historique décrite, il porte, concurremment avec l'oracle, la voix particulière de l'imaginaire apocalyptique. Le récit onirique, reconstitué, permet de figurer dans un univers de références bien précis les prodromes. Il permet une ouverture temporelle intéressante et une perspective sémiotique dans la mesure où sa lecture implique la translation de signes particuliers dans une langue commune. Ainsi, la scène du « feu ravageur », rêve du personnage du vieux Lukeni, se donne la fonction d'un déluge à rebours et figure du même coup le cauchemar de la traite transatlantique et de la colonisation qui devaient influer grandement sur le cours de l'histoire de l'Afrique et du monde. Puis, lorsque l'échéance se rapproche, que le feu devient visible à l'horizon et que les oracles se confirment les uns après les autres, c'est par la nouvelle officielle, la rumeur, l'écho, tous venus des zones liminaires (à la périphérie du monde en question) que le message de la fin est véhiculé. Ce n'est plus l'heure du devin, mais celui de la dépêche, du murmure, du bruit. L'heure de l'interprétation des signes est révolue puisque l'urgence dicte tout désormais des attitudes, des peurs et des dénis comme on a pu le voir chez Djigui. En somme, l'imaginaire de la fin déployé ne se réduit pas à une fenêtre sur les atrocités à venir. Cela relève de sa facette la plus exposée qui semble constituer une source et un mode de savoir. C'est, dans un espace culturel qui lui offre un cadre de validité, une science vivante, qui mobilise les forces exégétiques et herméneutiques de la collectivité et qui suppose également une éthique : celle du conseil.

[483] M. BUBER, *La Foi des Prophètes*, M.-B. JEHL (trad.), Paris, Albin Michel, 2003, p. 169. ; F. HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *op. cit.*
[484] F. HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *op. cit.*
[485] I. CONSTANT, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, *op. cit.* L'auteure y décline, en partant de la littérature africaine, une riche typologie des rêves et leur fonction. Du rêve prémonitoire au rêve dit politique qui est davantage inscrit dans le sillage d'une subjectivité, d'un engagement.

CHAPITRE 3

Les échelles de l'apocalypse. Nommer ce qui tombe

Dans le chapitre précédent, nous essayé de rétablir l'apocalypse dans sa dimension de récit en montrant notamment qu'elle est d'abord et avant tout ce qui s'annonce. La fin dont elle se veut la nouvelle est moins une fin effective qu'une fin mise en récit. À travers les modulations que rendent possibles le songe, la prophétie ou encore la rumeur, elle s'empare du temps en définissant un seuil et un horizon à partir desquels le présent est envisagé et le futur, nettement ou grossièrement esquissé. L'objectif dans ce chapitre est d'interroger les diverses implications de cet imaginaire si prégnant dans une part très considérable de la production littéraire africaine des lendemains des indépendances politiques. Le fait que cet imaginaire apocalyptique s'exprime avec force à un moment de libération et d'effervescence sur le continent est intéressant et en dit long sur la complexité et l'ambiguïté qui le portent. Pourquoi tant de gravité dans un moment qui, en principe, devrait produire de la légèreté ? Pourquoi cette urgence de réinvestir le passé alors que l'horizon est enfin dégagé et les lendemains semblent chanter pour l'ensemble de ces « jeunes nations[486] » ? La recherche d'un sens au présent et à l'histoire n'est

[486] L'emploi de l'expression « jeunes nations » appliqué aux nations africaines est curieux. Nous lui donnons ici son sens strictement journalistique qui les oppose aux nations issues des révolutions de 1848 en Europe. Nous ne perdons pas de vue le biais qu'il implique : celui de réduire l'histoire de l'Afrique à l'expérience coloniale des deux derniers siècles.

peut-être pas étrangère au recours aux motifs de la fin, qui permettent une lecture du temps dans laquelle ce qui commence s'origine dans ce qui finit, la fin nourrissant le début. Le mythe, ici, n'étant pas à envisager, contrairement à la proposition très célèbre de Mircea Eliade, comme un moyen de « fuir l'histoire[487] », une défense contre la « terreur de l'histoire[488] ». Le mythe produit par la littérature révèle au contraire une autre posture, une volonté de faire face au tragique de l'histoire, de l'assumer en le représentant de diverses manières. C'est ce que fait le personnage du chevalier, le père de Samba Diallo, lorsqu'il affirme à son collègue européen, Paul Lacroix : « Vous le connaissez déjà. Notre monde est celui qui croit à la fin du monde. Qui l'espère et le craint à la fois. […] Alors, je vous souhaite du fond du cœur de connaître de retrouver le sens de l'angoisse devant le soleil qui meurt[489] ». Il s'agit aussi d'assumer le présent comme un privilège paradoxal, c'est-à-dire comme le moment du risque, de la crise, mais aussi celui de l'opportunité : « Ainsi l'aporie du présent, dramatisée par des persécutions, ou la profanation […] se retourne, malgré tout, en « privilège », car de ce lieu, il devient possible de récapituler et de voir au-delà, en ce moment où tout commence à basculer[490] ».

L'imaginaire apocalyptique, par la perspective qu'il introduit, semble être un moyen de reconquérir le temps, de se réapproprier les siècles confisqués par la domination étrangère : « ils nous ont piqué cinq siècles[491] », disait Sony Labou Tansi. Remonter ce « temps volé » pour y poser l'empreinte de son discours est une manière de « déjouer le piège impérial[492] », piège

[487] C. GINZBURG, « L'héritage ambivalent de Mircea Eliade », B. DIDIOT (trad.), *Gradhiva*, nº 30, Musée du Quai Branly, 4 décembre 2019, p. 130-140 (en ligne : https://journals.openedition.org/gradhiva/4715 ; consulté le 2 février 2022).

[488] Voir M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1989. La terreur de l'histoire est un concept central dans sa pensée car elle est censée être ce qui distingue les sociétés primitives des sociétés modernes. L'homme archaïque serait travaillé par une peur, une angoisse de l'histoire. Le moyen qu'il aurait trouvé pour y échapper, c'est le retour périodique au temps des origines à travers des rites savamment répétés. Ainsi, il supporterait mieux l'existence que l'homme moderne livré à l'absurde, dépourvu des moyens de donner du sens à ce qui n'en a pas nécessairement.

[489] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 89-90. Le personnage du chevalier incarne parfois de manière caricaturale une « weltanschauung » africaine. C'est ce qui le conduit à s'opposer systématiquement, sur le plan philosophique, à son collègue Européen. Il estime que le monde africain précolonial était un monde meilleur en ce sens qu'il était complet et disposait des moyens intellectuels de se justifier. Un équilibre détruit par l'invasion européenne. Dans son optique, l'Africain est angoissé par l'histoire dont il espère la répétition là ou l'Européen est désespéré et manque de repère dans un temps linéaire qui ne promet rien : « Votre science vous a révélé un monde rond et parfait, au mouvement infini. Elle l'a reconquis sur le chaos. Mais je crois que, ainsi, elle vous a ouvert au désespoir », p. 88. Il convient de souligner que sa vision des choses rappelle celle de Mircea Eliade qui explique la misère de l'homme moderne par son abandon de la conception mythique de l'existence.

[490] F. HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *op. cit.*

[491] X. GARNIER, « Littérature et histoire en Afrique : déjouer le piège impérial », *Fabula Colloques*, Fabula Colloques / Équipe de recherche Fabula, 28 septembre 2013 (en ligne : https://www.fabula.org:443/colloques/document2083.php ; consulté le 12 septembre 2020). L'écrivain congolais fait débuter ce vol de temps au jour où les Portugais accostèrent les rives africaines de l'Atlantique et provoquèrent l'effondrement du royaume du Kongo, au XVᵉ siècle.

[492] *Id.*

qui a consisté principalement à remplir, à saturer d'une parole unique et biaisée le « Livre » du monde.

Qu'est-ce qui finit exactement dans les romans de notre corpus ? Quelles représentations font-ils du monde, du royaume et de l'effondrement dont la colonisation est un des noms ? Notre hypothèse est que l'apocalypse dans l'univers de Kourouma, Dongala, Zongo et Boni ne renvoie pas à un bouleversement universel et abstrait, mais qu'elle est plutôt située et s'actualise dans des lieux précis et dans des personnages aux trajectoires distinctes. Il ne s'agira pas pour nous ici de procéder à une comparaison. Nous chercherons plutôt à présenter ces différents récits de l'effondrement à travers les espaces et les temps qu'ils recouvrent et les personnages qu'ils mettent en scène.

1. Zongo et Boni : écrire la fin du Bwamu

D'un point de vue extérieur, la partie occidentale du Burkina a été le théâtre de deux guerres coloniales distinctes. La première, entre 1890 et 1896, a visé la conquête globale du territoire et la capture des souverainetés locales. La dernière, entre 1915 et 1916, met aux prises les troupes coloniales avec des soulèvements locaux. Il s'agit d'une insurrection[493] populaire massive d'envergure régionale contre la conscription dans le cadre de la première guerre mondiale. Dans les deux romans cependant, elles sont fondues en une seule, racontées comme une même guerre, longue et hachée. Cela constitue un parti pris historiographique et littéraire que nous comprenons comme une volonté de proposer une narration non-coloniale de l'histoire, affranchie de la chronologie française, à partir du point de vue des résistants. Le texte de Nazi Boni, publié en 1962, et celui de Norbert Zongo, écrit trente ans plus tard, sortent cette histoire méconnue des archives poussiéreuses, arrachent les personnages du cadre contraint des rapports administratifs pour les rendre à la complexité de la fiction. Il s'est agi aussi bien pour l'un que pour l'autre de raconter, tout en le réinventant, ce monde duquel ils ont surgi furtivement et pour lequel ils sont allés au-devant de l'ennemi. Que représente le Bwamu pour les insurgés ?

[493] Sur la distinction entre insurrection et révolution, voir Q. DELUERMOZ et A. GLINOER, *L'insurrection entre histoire et littérature*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015. Nous entendons par insurrection dans le cadre de notre corpus un mouvement qui ne se raconte pas lui-même, qui est souvent connu à travers le récit qu'en font ceux qui ont été chargé de la réprimer.

Quel est le sens de son « crépuscule » que les auteurs ont cru lire dans les événements de 1890 et de 1915 ? Dans quelle mesure ce monde évanoui est-il une construction littéraire ?

Ces temps qui ne seront plus

Pris dans le sens immédiat, le Bwamu dont il est question dans les deux œuvres, *Rougbêinga* et *Crépuscule des temps anciens*, est loin de correspondre à la totalité du monde émergé. Sur le strict plan de l'importance démographique, il n'en est qu'une province, pour ne pas dire un canton d'importance relative. En revanche, lorsqu'on le considère sous le prisme de la symbolique affective, du sens dont il est chargé , il a tout d'un monde, c'est-à-dire d'une totalité dont l'interaction avec d'autres entités constitue le grand monde global. Une distinction s'impose d'entrée de jeu. Le Bwamu ne s'oppose au reste du monde ni ne s'y dissout. Il n'est pas que le bout de terre hérité des conquêtes des ancêtres, mais ce monde qu'y a créé le peuple bwamu. Il s'agit donc non du monde comme réalité immédiate, mais du monde comme création, comme fruit de l'action et de l'imagination ; une catégorie à la fois physique et abstraite dans laquelle se croisent délicatement des expériences, des sensibilités, des philosophies, des conceptions métaphysiques et un grand récit qui vient leur donner cohérence et sens. Lorsque le narrateur ou un quelconque personnage de *Crépuscule des temps anciens*, répète, en temps de crise ou à l'annonce d'un malheur à venir, que ce sera la « fin du Bwamu[494] » ou encore que « le Bwamu va être cassé[495] », il exprime une crainte logique qui semble traduire la tragédie que représente une telle éventualité. L'effondrement du pays natal est toujours tragique, c'est une banalité élémentaire. Mais ce qui apparaît comme étant le principal objet de la lamentation, c'est moins le « pays concret », réel, physique, que le monde intangible qu'il renferme. L'idée de cassure et de rupture que traduisent les craintes du narrateur est sans équivoque : il s'agit de la fin du Bwamu en tant qu'entité autonome et cohérente dans laquelle les différents éléments de la vie sociale, culturelle, religieuse et intellectuelle sont assortis les uns aux autres, en somme une sorte de délicate harmonie dont la formule est susceptible de se perdre, un équilibre fragile que l'on préserve jalousement. En ce sens, le monde est la représentation de ce qui est cher et

[494] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.* En effet, cette expression revient dans plusieurs passages du livre et semble fonctionner comme ce qui donne la mesure à la portée dramatique du récit.
[495] *Ibid.*, p. 244.

périssable. Il repose sur une intimité fondamentale, une intimité[496] partagée par un groupe de personnes et née de la possession et de la maîtrise d'un code, qui englobe le langage, la coutume, le rapport aux êtres, aux choses. C'est nécessairement, considéré sous cet angle, un entrelacs de résonnances, un nœud de références, un tableau, une carte, un visage familier dont le moindre des traits compte. C'est le monde comme « synthèse de sens[497] », synthèse d'insondables mystères aussi, en d'autres termes, le monde ressenti, objet des grands récits que l'on se transmet de génération en génération en des termes bien choisis : « Il y a, dit « l'ancêtre », de cela environ trois cents ans moins vingt, le Bwamu jouissait d'un riche trésor de mystères et de magies, d'ineffables délices qui déteignirent les aïeux des grands-pères de nos pères[498] ». Cet immense « trésor de mystères et de magies » ne peut être apprécié pleinement que par les gens du Bwamu, car il est tout simplement la projection de leurs vérités, de leurs ombres et de leurs lumières. Ce dont il est donc véritablement question, c'est du monde comme relatif, comme répertoire de sens, valide dans un espace-temps déterminé, qui s'assume dans sa relativité et ne se veut aucunement universel. C'est, de ce fait, la valeur affective, par conséquent arbitraire, que les personnages des deux romans attachent à leur pays, à ce qu'il a d'intrinsèque qui est à l'origine de son élévation à la dignité de « monde ».

Outre ces considérations, la fin du monde connu recouvre une symbolique variée et l'ensemble des nuances traduit des postures diverses, à la fois culturelle, idéologique ou tout simplement humaniste. Ce qui finit avec le monde, ce n'est jamais une seule chose. C'est une perte dont l'évaluation n'est pas évidente. Les différents narrateurs et les personnages dans la diversité de leurs destins, ne déplorent pas toujours la même chose. Ils apprécient différemment ce qui fait l'essence d'une collectivité et chaque subjectivité affecte des valeurs et des significations propres aux choses perdues, au bouleversement survenu. Ainsi, si la matrice de cet imaginaire est opératoire à l'échelle de la cité ou du royaume, les différentes interprétations de ce qu'est une fin de monde épouse souvent les sensibilités idéologiques, diverses par essence, parfois contradictoires. Dans la chute du Bwamu, l'un des personnages principaux déplore mille choses et en regrette profondément une particulière. Ce dont la fin est irrémédiable et suffit à incarner à elle seule l'ampleur de la catastrophe, c'est un temps, une époque : « La mort de Térhé, ne cessait de répéter M'B'woa Gnassan, ce serait la fin de la gloire

[496] Voir G. PUCCINI, *L'Intime de l'Antiquité à nos jours : 1. Les écritures de l'intimité*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2021. L'intimité comme à la fois ce qui est intérieur à soi et ce qui lie profondément à des personnes déterminées. Il faut souligner que la relation aux choses, aux êtres, au monde, éprouvée de diverses manières n'est pas toujours facile à exprimer.
[497] F. NIETZSCHE, *La généalogie de la Morale*, H. Albert (trad.), 3e éd., Paris, Mercure de France, 1900, p. 128.
[498] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 21.

du Bwamu, la fin de notre « soleil », de notre ère et l'avènement de nouveaux temps qui réaliseront la féminisation des hommes[499] ».

Notons ici, pour délivrer un élément de contexte, que Térhé dont la mort est censée incarner la fin du Bwamu est la principale figure héroïque, guerrière et magique du récit. Il a gagné des guerres contre les diverses forces ennemies dressées sur son chemin. Son seul bras, en écrasant toutes les adversités, a propulsé le nom glorieux de sa cité jusqu'aux confins de la boucle du Niger. Suivant l'idéologie de cette époque qui accorde une valeur importante aux batailles remportées et à la crainte inspirée aux voisins, sa figure, incarnation de la virilité et antagonique de la féminité, est associée à la prospérité, à la liberté et à la victoire. Quant à la crainte d'une « féminisation des hommes » érigée en signe absolu de l'effondrement, elle s'inscrit dans un imaginaire phallocentrique. Ce qu'elle traduit en revanche, pour les gens de ce lieu et de ce temps, ce n'est ni plus ni moins qu'une perte de souveraineté et l'entrée dans l'ère de la subordination. Le monde ou plutôt le monde tel qu'il est digne d'être vécu finit parce que les hommes du Bwamu feront l'expérience de la condition féminine. Comme leurs femmes ils connaîtront la domination, seront commandés par des hommes venus d'ailleurs et passeront ainsi de statut de maîtres incontestés à celui de « mâles » de seconde classe. La fin du monde est par conséquent la fin d'un temps, entendu ici comme la coïncidence entre un point de chronologie et un ordre, moral, politique, philosophique. Concrètement, il se produit une césure, marquée par le passage de la gloire conquérante à la servitude domestique, d'un ordre à un autre donc. Le recours à la métaphore solaire en fin de citation, la fin de notre « soleil », vient renforcer l'idée de cycle, d'enchaînement, de transition d'un ordre de temps favorable à un ordre défavorable[500]. La défaite militaire face aux envahisseurs européens agit ici comme quelque chose de fondateur au sens où elle vient bouleverser le calendrier mythique du Bwamu, l'obligeant, non pas à repartir de zéro, mais à faire l'expérience de l'errance et y trouver une nouvelle orientation. Les conséquences politiques de cette défaite comprennent des troubles durables et profonds, dont une sensation de dépersonnalisation, un sentiment tenace de « n'appartenir d'aucune manière à ce que l'on voit[501] », la sensation d'avoir perdu son monde et sa civilisation :

> L'invasion du continent noir par les Européens boucla l'ère de l'Afrique spécifiquement africaine. Le colonisateur imposa sa loi. L'Afrique ressentit si douloureusement le coup qu'elle se replia sur elle-même, et subit, avant son

[499] *Ibid.*, p. 245.
[500] Sur le temps et la conscience que les peuples en ont, voir F. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
[501] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.*, p. 159.

> adaptation au nouveau régime, un recul momentané mais certain. Sa culture reçut un choc et sa démographie vacilla[502].

Ces mots de Nazi Boni, tirés de l'avant-propos, viennent servir d'auxiliaire au propos de la fiction. Ils induisent l'idée qu'une ère s'est refermée et qu'une nouvelle, idéalement transitoire, s'est ouverte. La colonisation, dans cette optique, est d'abord et avant tout une guerre de temps à l'issue de laquelle le continent africain fut déporté hors de sa propre temporalité, écarté de sa trajectoire historique naturelle. Triomphe alors le sentiment d'avoir été expulsé de soi et de son monde pour être précipité dans un temps que l'on ne domine pas, un temps étrange, régi par l'ordre colonial des choses. Le présent ainsi détourné apparaît comme un désert, vide de ses repères, peuplé d'absences, de l'ombre des choses déracinées. Ce présent, lieu de la faillite et de la mort, est par conséquent le temps de la « démondanisation[503]» (« *Entweltlichung* »). La démondanisation, telle que l'entend Heidegger, n'est pas l'équivalent de son sens chrétien[504] qui renvoie plutôt à une prise de distance volontaire de l'Église catholique avec le monde et son retour à son essence spirituelle. Dans l'esprit du philosophe allemand, plus proche de ce que nous avons identifié dans les œuvres de notre corpus, elle correspond à un profond sentiment de dépaysement ontologique, d'arrachement à son monde, au quotidien, à l'intime. Le monde perdu, relevant de ce temps perdu, de cette « ère close », est vraiment perdu parce que le sujet y a perdu toute prise, tout repère. Il se retrouve dans une impasse[505] que la littérature s'attache à dire. Michaël Fœssel, à ce propos, s'interroge sur les multiples implications de l'idée d'une perte de monde :

> Que signifie alors « perdre le monde » ? Rien d'autre que *perdre le sens du possible*. Cette perte est beaucoup plus radicale que la perturbation de l'ordre ordinaire de la vie. On l'a vu, lorsque le monde ambiant devient impraticable, le sujet est confronté à la disparition d'un sens jusque-là évident pour lui. […] l'individu est dépossédé du rapport ordinaire au monde qui l'entoure en raison de l'apparition d'un événement nouveau. […] le monde ambiant prend la figure de l'étrange et du menaçant.

En somme, pour Nazi Boni, tout comme pour son narrateur, les vieux temps du Bwamu ne sont plus et avec eux le vieux monde s'est évanoui. Plus rien de familier ne subsiste. Les

---

[502] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 16.
[503] M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, E. Martineau (trad.), Paris, Authentica, 1985, p. 71. Heidegger distingue de manière non hiérarchique trois mondes différents : le monde ambiant (*Umwelt*), le monde en partage avec les autres (*Mitwelt*) et le monde propre (*Selbstwelt*), celui que l'on se crée en tant que sujet, individualité.
[504] Michel DENEKEN, « Le discours de Benoît XVI au Konzerthaus de Fribourg : la « démondanisation », paradigme pour un catholicisme minoritaire », dans M. DENEKEN, *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, p. 401-424. Elle participe d'un questionnement sur la place de l'Église dans un contexte de sécularisation. Doit-elle être « à côté, hors, contre, dans » le monde ?
[505] J. CHEVRIER, *La littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 145.

temps nouveaux portent les traits de l'étrange, de la menace. Un tel moment de crise est propice à un regain d'intérêt pour le passé que l'on reconstruit à la hauteur de sa mélancolie, que l'on juge favorablement par rapport à un douloureux présent dans lequel on est placé devant sa propre impuissance. Bien évidemment, tout plaide pour ces temps révolus. Les récits sont là pour le rappeler : on y était indéniablement plus heureux, plus libres, moins éveillés à la vanité de ses moyens. La défaite militaire et aussi psychologique[506] face aux troupes coloniales sonne l'entrée dans un nouveau « régime du temps ». François Hartog définit le régime du temps comme la perception et l'agencement des différentes bornes de la temporalité à l'échelle d'un peuple, une « articulation entre passé, présent et futur[507] ». Dans l'écriture de Nazi Boni, il se produit concurremment une reconfiguration du rapport au présent, et de manière globale une nouvelle focalisation dans laquelle le passé prend une dimension prépondérante.

L'avant-propos de *Crépuscule des temps anciens*, nous l'avons déjà relevé, est solidaire des vues du narrateur. Ces deux instances, l'auteur et le narrateur omniscient, racontent la fin du monde sous le signe d'une faille, d'une disjonction entre le pays et sa représentation. Ils présentent le présent comme un temps volé, par le colonisateur-administrateur, et le passé comme un pôle perdu, qui par sa gloire supposée, est en rupture nette avec le présent, lieu de l'expérience de la domination et de toutes les chutes. Le temps fini du monde fini acquiert une dimension quasi mythique tant il diffère du temps en cours qualifié de « période d'anomalie et de décivilisation[508] » et de celui qu'il est permis d'espérer dans de pareilles circonstances :

> Vaste Eldorado, le Bwamu étalait orgueilleusement ses splendeurs sous un firmament dont la clémence répondait inlassablement, avec faveur, à ses désirs. Terre d'abondance, il était. Existence dorée, il avait. Il semble en effet, qu'à l'époque, le Grand-maître-de-l'Univers eût conservé à cette fraction de l'Humanité une portion du paradis terrestre jadis légué à Adam et Ève[509].

Voici le passé regretté. Voici le monde perdu par le narrateur. En ces temps-là, il n'était rien de moins qu'un paradis. Pris sous tous les angles, rien ne semble le rapprocher de la réalité du présent. De toute évidence, le ton emprunte au registre mythique dont l'emphase est soulignée par l'antéposition de l'épithète par rapport au sujet. Elle vient marquer une rupture stylistique avec le reste du récit et permet ainsi de mettre en relief l'énorme fossé entre le passé

---

[506] Sur les implications anthropologiques et ontologiques de la défaite militaire face aux forces coloniales, voir F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 16.
[507] F. HARTOG, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 208-209. Le concept de régime d'historicité, comme manière propre à un peuple d'articuler les différentes catégories du temps, passé, présent, futur, peut être appliqué également aux productions intellectuelles individuelles. On peut évaluer dans l'œuvre d'un grand écrivain sa manière particulière d'articuler ces trois pôles.
[508] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 16.
[509] *Ibid.*, p. 23.

regretté et le présent vécu. Ces accents qui confinent au légendaire ne sont pas l'apanage du seul narrateur. L'auteur dans l'avant-propos l'y a précédé. Pour lui, l'ère que la colonisation a close et condamnée durablement à la sphère du souvenir, est présentée comme celle d'une vitalité inégalée et assumée comme lieu de l'enchantement :

> En moins d'un demi-siècle, depuis le temps où de véloces veneurs plus rapides que leurs chiens rattrapaient à la course des lièvres et des biches, depuis ce temps des grandes battues et des chasses à courre jusqu'à nos jours, que de métamorphoses ! Que de nobles principes abandonnés ! Que de progrès dans la destruction de l'originalité africaine[510] !

L'ordre du monde d'hier, incarné par des activités symboliques et connotant fortement le registre épique et la proximité avec la nature, est présenté comme ayant été celui de la liberté et de la prospérité. Le ton nostalgique, l'appel au « retour aux sources[511] » qu'il trahit, participe en quelque sorte d'une écriture « écopoétique[512] », dans le sens où elle dit le rapport à ce qui a été perdu, à l'immatériel qu'elle essaie de consigner et de faire revivre. Au-delà de la nostalgie, c'est la fragilité des modes de vie qui se fait entendre, les définitions locales du bonheur remises en cause par le colonialisme. Dans le contexte de la défaite et de l'humiliation, le passé devient ce lieu vers lequel il faut se tourner[513] et d'où il faut partir pour renverser l'ordre des choses. Le passé, formidable patrie immatérielle commune, remplit chez l'auteur la fonction d'un asile transitoire, le lieu d'une transfusion d'énergie des valeureux ancêtres vers leurs descendants plongés dans la déréliction. En cela, il doit être glorifié parce que c'est, selon Nazi Boni, de ce port abstrait qu'il faut lancer la reconquête de l'Afrique, c'est à cette source heureuse qu'il faut « puiser la sève indispensable à sa réédification[514] ». Les propos de l'auteur, comme ceux du narrateur sont l'expression d'un régime d'historicité dans lequel, le passé, par le fait même de son antériorité, acquiert une « autorité[515] ». Il l'emporte sur la catégorie du présent, scène de l'impuissance contemporaine, et se pose en source incontournable à laquelle viennent s'abreuver les jeunes générations. C'est, suivant François Hartog, le propre de l'*historia*

[510] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p.17.
[511] Nadra LAJRI, « Le temps, la mémoire et la nostalgie dans le roman africain », dans M. RIDHA BOUGUERRA, *Le temps dans le roman du XXe siècle*, dans *Le temps dans le roman du XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 85-94.
[512] X. GARNIER, *Écopoétiques africaines. Une expérience décoloniale des lieux*, Paris, Karthala, 2022, p. 10. Il y a toujours le piège du paradigme de « L'Afrique profonde », une construction coloniale qui en fait le lieu du primitivisme, un environnement hostile dans lequel s'illustre la « figure héroïque du colon ».
[513] Z. BAUMAN, *Retrotopia*, *op. cit.*
[514] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 19.
[515] F. HARTOG, « L'autorité du temps », *Études*, vol. 411, n° 7, 1er juillet 2009, p. 51-64 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-etudes-2009-7-page-51.htm ; consulté le 25 février 2022). Selon les époques et les circonstances, l'autorité s'incarne dans une catégorie précise du temps. Dans un contexte de renaissance comme celui de l'Europe ou de l'Afrique de la décolonisation, le passé est la source d'autorité. À une époque de progressisme triomphal, c'est le futur qui l'emporte. Dans un monde désenchanté dans lequel prévaut le court-terme, c'est le présent qui s'impose comme source de toute autorité.

magistra vitæ : « Le passé est à portée de main comme réservoir d'exemples. Les anciens sont au premier rang, le présent se vit comme inférieur, d'où le grand appel de l'imitation pour le hisser, s'il se peut, à la hauteur du passé glorieux[516] ». Cette vision, portée ici par le vaincu, postule une discontinuité dans l'ordre du temps et assume le passé comme lieu de refuge affectif et d'enseignements substantiels. Cependant, le lieu d'où il stipule l'idéal d'un regard orienté vers le passé, reste ce présent tourmenté, le temps de la crise. En cela, il épouse cette condition tragique de l'humain dont parle Hannah Arendt, contraint d'habiter cette « brèche[517] », à égale distance entre le passé et le futur, éternellement tiraillé « entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore ».

Il en ressort que la notion de fin de monde chez Nazi Boni est loin de se confondre à celle de fin du monde. Toujours flottante, hésitante, elle ne laisse pas réduire à une seule image, à un seul concept. Tantôt, elle s'incarne dans le visage du Bwamu vaincu, tantôt dans celui de l'Afrique, le tout étant subsumé dans la catégorie plus arbitraire de « monde noir ». Il en va relativement de même chez Norbert Zongo à cette nuance que son « Bwamu-monde » se veut moins étendu. La perte du monde, dans la présentation du narrateur, est illustrée par le naufrage des valeurs et des croyances qui le rendent digne d'être vécu et auxquelles il doit son identité profonde.

Le pays tel qu'il se raconte. Écopoétique du disparu

Le Bwamu de Norbert Zongo, tout comme celui de Nazi Boni, peut être rapproché dans une certaine mesure du « royaume d'enfance » de Senghor. Il s'agit d'un monde qui est aussi le fruit de la rêverie, de la vision idéalisée de l'écrivain, un monde dont on mesure l'extrême « volatilité[518] ». Norbert Zongo commence par définir son Bwamu par des éléments moins sensibles. Plus que la géographie, ses paysages, il le rattache à une philosophie, à une sagesse, à des instances de production et d'administration du sens, aux grands récits qui racontent son univers et font rêver ses gens. Ce monde, ce royaume est un espace dans lequel la liberté est tout et c'est autour d'elle que tout tourne. La séquence de servitude inaugurée par la défaite est la négation de cette philosophie de la liberté que résume le dicton suivant : « Pour vivre il faut

[516] F. HARTOG, « La temporalisation du temps. Une longue marche », dans J. ANDRÉ, (dir.), *Les récits du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 9-29.
[517] H. ARENDT, *La crise de la culture*, P. Lévy (trad.), Paris, Gallimard, 1972, p. 11.
[518] X. GARNIER, *Écopoétiques africaines*, *op. cit.*, p. 50.

mourir. Pour mourir il faut vivre. La vie des vivants est liberté et dignité[519] ». Si la liberté est le fondement de ce vieux monde bwamu, son étalon est comme chez Nazi Boni l'ordre du temps, c'est-à-dire la capacité à décider de son calendrier, à définir dans le cadre de la collectivité le rythme de sa vie et l'échelle de ses valeurs. Ainsi, le Bwamu digne d'être vécu est ce pays qui, en marge des contraintes des saisons, vivant selon des lois définies par lui-même, rêvant à travers les récits et les mythes de ses héros, imprime dans le temps ses marques en instituant des moments d'abstinence et des moments d'excès, des moments de calme et d'ardeur, de repos et de labeur, de deuil et de réjouissances. Ce temps bwamu qui traduit sa raison d'être s'organise d'abord autour des grands travaux de subsistance (semailles, culture, moisson, artisanat, échange commercial). Ensuite autour des activités génératrices de sens. Celles-ci impliquent toute la société et occupent en temps de liberté une place de choix dans le calendrier local. Elles vont des initiations aux grands sacrifices rituels en passant par les diverses célébrations mystiques. Enfin, le reste de ce temps est pris par les réjouissances collectives qui elles aussi revêtent un sens et servent de lieu où se déploient un lyrisme marqué et divers courants esthétiques. Elles peuvent avoir pour objet la commémoration d'un événement tout comme elles peuvent être une simple fête populaire. Elles sont également le théâtre d'une consécration individuelle ; la lutte et les grandes battues[520] étant l'occasion de prouver sa valeur et de se faire une réputation. C'est ce temps, ce calendrier endogène que la défaite face aux Français a inexorablement condamné. En effet, la domination coloniale repose sur une grande dévaluation. Elle commence par refouler dans la clandestinité les pratiques qui structurent le temps du pays et assurent la cohésion au sein des populations : la grande chasse annuelle, certaines réjouissances collectives, certaines activités économiques (culture du mil) jugées de moindre valeur coloniale sont remplacées par des cultures de rente (arachide, coton). Désormais, l'on vit au rythme des impôts, des disettes[521], des conscriptions pour des guerres lointaines, des réquisitions pour les grands travaux[522], les fameuses « routes du nassara[523] ». On vit désormais également au rythme des fêtes imposées par le vainqueur en souvenir du jour de son

[519] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 7.
[520] Sur la symbolique et la place de la chasse, voir David Koffi N'GORAN, « Du griot, du chasseur et de l'initié. Étude sur trois figures du savoir dans la littérature africaine », dans M. NGLASSO-MWATHA (éd.), *Littératures, savoirs et enseignement*, dans *Littératures, savoirs et enseignement*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, p. 199-209.
[521] N. ZONGO, *Rougbêinga*, op. cit., p.11.
[522] Voir A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1992, p. 52. L'institution des travaux obligatoires qui prévalait dans les colonies reposait sur des lois strictes qui n'admettaient presque pas d'exception : « Il faut signaler en effet qu'en Afrique occidentale, chaque « sujet français », c'est-à-dire chaque autochtone de la colonie, était astreint à quinze jours de prestations en nature. Le cercle de Diagaramba disposait, à ce titre, de deux mille travailleurs permanents et gratuits. »
[523] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 8.

débarquement qu'il veut comme instituant, fondateur, ou simplement de celles célébrées dans sa patrie. Amadou Hampaté Bâ évoque ironiquement à ce propos le bouleversement significatif que fut l'instauration du dimanche comme jour de repos et de réparation de tous les six autres jours de corvées coloniales que comptait la semaine : « Depuis la prise de la ville par les Français, le dimanche, jour de repos des Blancs, était fêté comme un petit ''katran-zuliye''[524] ».

L'entrée dans le temps, le calendrier du colon, signe la fin de la liberté et le début des temps de la servitude et de l'aliénation. Jadis libre et fier, le Bwamu n'est plus que ce « royaume atrocement pétrifié » qui gît « aux pieds du diable-rouge[525] ». Houndé, sa capitale jamais capturée, dont la muraille avait résisté aux « pillards » et aux « ennemis[526]» de toutes origines, n'est désormais rien de plus qu'une ville de garnison dans laquelle le vainqueur installera son administration, ses dépendances, ses milices et ses symboles. Ce fait aussi brutal qu'inédit n'est pas sans effet sur les consciences locales. Il signifie pour le Bwamu, selon le conseil des sages, la mort de son « âme[527] ». Le Conseil[528] s'est rendu à l'évidence ; la mission éternelle qui a toujours consisté à lutter pour que « vive à jamais la terre que les ancêtres nous ont léguée[529] » ne pourra peut-être plus être honorée et il n'y a plus cette garantie que le Bwamu restera « ce lieu où des Bwaba se sont réunis avant nous, et où des Bwaba se réuniront après nous[530] ». La perte la plus grande, pour le Conseil, c'est en plus de la terre natale, la part d'âme du peuple, ce quelque chose d'insaisissable :

> Tous les vieux ici présents et votre bê ont mûrement réfléchi et ont constaté que le mal le plus grand qui nous frappe, ce n'est ni la perte de nos richesses, ni même la mort de nos vaillants béros (guerriers). C'est bien plus : c'est la mort d'une âme, celle qui est en chacun de nous, notre Bwaba intérieur dont nous sommes les écorces. Un peuple peut vivre pendant des années aussi nombreuses que les étoiles du ciel en perdant tout son bétail, toutes ses richesses. Mais son arrêt de mort est signé, s'il vient à perdre son âme. Les vieux savent ce que c'est que l'âme d'un peuple. À vous jeunes qui vous demandez quelle est cette âme dont parle votre bê, je dis ceci : c'est elle qui nous rassemble ici, c'est sous ses ordres que vous respectez tout ce qui est sacré, toute votre vie n'est qu'une feuille que son souffle charrie vers les dieux et les ancêtres. Je ne vous dirai pas plus. Sachez seulement ceci : quand un peuple perd son âme, chaque homme de ce peuple acquiert une âme individuelle nouvelle ; alors la vie de ce peuple devient la guerre quotidienne entre ces multiples âmes antagonistes qui s'utilisent et se dévorent au besoin,

[524] A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, *op. cit.*, p. 44. « katran-zuliye » est une déformation phonétique locale de la fête du « quatre Juillet ».
[525] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 11.
[526] *Ibid.*, p.7.
[527] *Ibid.*, p. 13.
[528] Le Bwamu ne dispose pas d'un pouvoir central fort, contrairement à d'autres peuples de la région. Il est dirigé par un collège d'anciens et de sages.
[529] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 9.
[530] *Ibid.*, p. 9.

> exactement comme lorsque vous semez beaucoup de graines d'arachide dans un même poquet[531].

Le « sceau de la négritude[532] » senghorienne est bien perceptible dans cet extrait. L'âme en question est envisagée sous un angle holistique. Elle est définie comme ce qui est en partage dans la société, universellement distribué, ce qui guide le Bwamu et qui détermine sa voie dans le monde réel. Elle est menacée parce que le Bwamu n'est plus libre de vivre selon ses principes, mais doit, dans le contexte de la sujétion, se plier aux principes édictés par l'étranger. La problématique ici est manifeste. Elle n'est pas sans rappeler celle mise en exergue à la même époque[533] dans *L'aventure ambiguë* et qui s'imposera durablement dans la littérature africaine d'expression française. Nazi Boni, tout comme Cheikh Hamidou Kane, soulève la question de la perte de cette « chose » innommable et irremplaçable qui définissait les populations africaines dans le cadre du choc colonial et de la domination qui en est née : « Peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie ? [534]». Le présent colonial est identifié comme le lieu du malaise, des dilemmes indissolubles. On ne peut faire abstraction ici de la dimension ethnologique introduite par la notion d'âme, de la pureté, de la perte et de la préservation. La question de la survie de l'âme bwamu, affectée par la réalité coloniale est directement posée. Les éléments nouveaux dont elle a été chargée peuvent-ils faire bon ménage avec ce qu'elle a de fondamental ? Pour le Conseil, nous avons affaire à deux âmes distinctes et il n'y a rien de plus chimérique que d'essayer de faire cohabiter deux principes condamnés à entretenir un rapport mortellement antagonique. La survie de l'un passerait absolument par la destruction de l'autre. C'est, nous semble-t-il, le sens de la métaphore du poquet rempli de plus de graines d'arachide qu'il en faut. N'écloront que quelques-unes et de celles-là ne grandira qu'une seule, celle qui a pu s'étendre le mieux dans la surface très restreinte du poquet.

En somme, la fin de monde chez ces deux auteurs est la fin d'une certaine idée du monde ; le Bwamu en question survit à l'invasion coloniale en tant que terre, mais meurt en tant que monde digne d'être vécu, en tant que création et projection de l'esprit de ceux qui l'habitaient. Le monde en question relève parfois de l' abstraction, tant et si bien qu'on ne peut l'identifier à un lieu réel ou encore moins le soumettre à un recensement effectif tel que s'est amusé à faire Olivier Rolin[535] dans le cadre d'un pari littéraire. Il peut être donc saisi comme

---

[531] *Ibid.*, p. 13. Le mot « Bê » désigne la personne dépositaire de la plus grande autorité dans le Bwamu, qui est une société très peu centralisée.
[532] L. S. SENGHOR, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 174.
[533] Les deux romans paraissent dans le sillage des indépendances, avec un an d'écart. *Crépuscule des temps anciens*, en 1962 et *L'aventure ambiguë* en 1961.
[534] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 44.
[535] O. ROLIN, *L'Invention du monde*, Paris, Seuil, 1993. Ce pari consiste à faire tenir dans un roman l'intensité d'une journée passée sur terre.

un lieu imaginaire construit par les auteurs pour servir de contrepoint au lieu colonial en lequel il a été transformé. Ce royaume qui tient parfois par la seule force des souvenirs et des récits entendus est présenté comme l'espace dans lequel a prospéré l'Africain, en « accord » avec la nature, en opposition avec la raison coloniale, ses calculs, ses travaux, son obsession de la productivité : « Sport, flirt, musique et danse, ne voilà-t-elle pas la physionomie du Bwamu antique ? Visage noble et serein ! Mirage déjà lointain que, vainement, tente d'estomper la nuit des temps[536] ». Ce Bwamu ou cette Afrique libre dans laquelle l'Homme noir est « sens, odeurs, rythmes, formes et couleurs », vit « de la terre, et avec la terre[537] » est, par certains aspects, un paradis écrit depuis le cauchemar colonial. Dans ces deux romans, il peut être rapprochée du « lieu anthropologique » au sens que Marc Augé lui donne, c'est-à-dire, une « construction concrète et symbolique de l'espace » à laquelle se réfèrent tous ceux qui y ont une place et qui est « principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe[538] ». Les écrivains africains se retrouvent dans les deux postures. Bien qu'ils soient de l'intérieur, et il leur arrive de porter un regard d'observateur sur le continent pour dire son originalité, ce faisant ils le créent aussi. La critique de ce regard sur ce « soi » nègre a été abondante et parfois acerbe. Certains ont reproché à ce discours sur les valeurs et l'originalité nègres, ses liaisons dangereuses avec l'anthropologie, « la fée qui la tint sur les fonts baptismaux[539] », et l'ont accusé de de noyer dans un « essentialisme parfaitement inoffensif[540] » la colère révolutionnaire des opprimés de « couleur ». Le monde que Zongo et Boni, et dans une certaine mesure Ahmadou Kourouma mettent en scène tient aussi bien de la description que de la caricature. Il importe aussi de ne pas perdre de vue l'ironie à l'œuvre dans les différentes narrations. Le monde qui n'est plus est un lieu dans lequel ils logent un temps, l'ère perdue de cette partie du continent. La parenthèse coloniale est présentée comme ce qui vient instaurer une rupture saisissante dans la conscience autochtone, une césure dans la perception de leur histoire et qui les place dans un temps bien particulier, entre « limites et seuils[541] », c'est-à-dire un temps apocalyptique.

[536] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 31.
[537] L. S. SENGHOR, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, *op. cit.*, p. 202.
[538] M. AUGE, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 68.
[539] R. DEPESTRE, *Bonjour et adieu à la négritude ; (suivi de) Travaux d'identité*, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 83.
[540] *Ibid.*, p. 82.
[541] F. HARTOG, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 29.

2. Kourouma et les illusions perdues

Le Bwamu, nous venons de le voir, est une petite entité politique fière en butte à l'avancée coloniale et dont les habitants pleurent la disparition à venir ainsi que la perte d'une part d'eux-mêmes à travers l'expérience de la servitude qui s'ouvre. Ce dont s'occupe le narrateur de *Monnè, outrages et défis* est en revanche beaucoup plus vaste, plus puissant et a acquis dans la postérité une réputation bien plus grande que celle du Bwamu. Le Mandingue qu'il dépeint n'est pas seulement cet immense espace ouest-africain qui voit s'alterner savane, steppes et dunes. Il va bien au-delà de cette réalité géographique pour se confondre avec une idée, un concept. C'est, en plus d'être un espace historique, géopolitique[542], un espace travaillé par un mythe impérial séculaire. Ses frontières, mouvantes au gré de l'histoire, recouvrent la réalité des territoires qui se touchent, des populations qui circulent, des localités qui s'affirment ou se noient dans des royaumes plus imposants, des dynasties qui s'interrompent, des cités qui se remettent d'un long déclin. Cet espace, impérial par sa projection linguistique, administrative, était uni, par un « grand récit », celui de sa fondation par le légendaire roi et conquérant Soundjata Keita[543]. La geste du Mandingue a traversé le temps, bravé la diversité de territoires et de langues pour être chantée partout, des rives du Sénégal jusqu'à l'intérieur de la boucle du Niger. Certaines de ses localités, au plus fort de leur puissance, avaient fini par croire à une illusion : celle de l'éternité[544].

Que se passe-t-il lorsqu'une telle entité politique s'effondre ? Qu'est-ce que cela a bien pu signifier pour les contemporains ? Comment les fictions de Kourouma racontent ce monde à partir de son illusion d'éternité ?

La vieillesse d'un monde : l'effondrement des certitudes

Si, politiquement, le Mandingue était un espace parfois agité, fortement marqué par les projections hégémoniques des uns et l'attachement farouche des autres à leurs souverainetés, il

[542] Voir à ce propos J.-F. BEDIA et J.-F. EKOUNGOUN (éd.), *Ahmadou Kourouma : mémoire vivante de la géopolitique en Afrique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2015.
[543] Sur les récits de la fondation de l'empire mandingue, voir T. N. DJIBRIL, *Soundjata ou L'épopée mandingue*, *op. cit.*
[544] *Ibid.*, p. 150-151. Cette idée d'éternité se retrouve dans la rhétorique des griots qui au fil du temps s'efforcèrent de trouver les meilleures devises possibles : « Les rois ont succédé aux rois, le Manding est toujours resté le même. […] Le Manding est éternel ».

n'était pas moins un monde ordonné dont le bonheur reposait en partie sur une croyance profonde en ses propres mythes. Dans les souvenirs du romancier, tout y apparaît plus simple, plus pur. Kourouma le confie à Jean Ouédraogo : ce Mandingue est un monde qui n'est plus, et c'est la raison pour laquelle il ne peut s'empêcher de le considérer avec beaucoup de nostalgie et de regretter l'harmonie qui y régnait même si on la sait fantasmée :

> Il y avait une telle communauté, une symbiose entre la faune et le monde tel qu'il allait que l'on peut dire que nous vivions tous ensemble. Nous avons vécu ensemble avec les animaux. Il y avait une symbiose que notre cadre actuel ne permet plus. Lorsque je suis retourné à Boundiali, j'ai été tout aussi surpris de découvrir que toutes les hyènes avaient été empoisonnées. C'est triste ; ce monde n'est plus[545] [Notre traduction].

L'apparente nostalgie de l'auteur pour ce monde défunt ne devrait pas éclipser la portée du propos. Ce qui est suggéré, à travers cette image de la symbiose et de l'harmonie entre les hommes et le reste des bêtes, y compris les fauves, c'est l'idée d'un monde d'un seul tenant, presque magique, à l'abri des grands périls, dans lequel les troupes coloniales vont opérer cette brèche par laquelle entreront la peur et la tragédie. La « paix mandingue » instaurée par Soundjata Keita, après avoir aboli l'esclavage et réduit le crime et l'insécurité à des proportions modestes, semblait si solide qu'elle obligeait jusqu'aux animaux de la brousse, intégrés alors à cette grande alliance. Ceci relève bien évidemment de la légende et le narrateur de *Monnè, outrages et défis*, par l'ironie qui le caractérise, ne cessera de l'égratigner.

La fin du Mandingue chez Kourouma est racontée avant tout à travers la ruine d'une illusion, l'illusion d'éternité en l'occurrence. Elle est présentée comme le pilier sur lequel reposent sa confiance et ses grands récits. L'obstination du roi de Soba, Djigui Keita, aux heures les plus décisives de la guerre, est à ce propos symptomatique de sa croyance aveugle au mythe de la pérennité. Ce vieux royaume, présenté comme une entité qui n'a voulu entreprendre aucune réforme et qui a préféré se réfugier dans le souvenir des exploits du passé ainsi que dans des doux récits de ses griots, est très sûr de lui-même et semble avoir un rapport très particulier à la vérité. En effet, la parole mielleuse, celle des plus talentueux griots laudateurs et celle de l'aréopage des courtisans, participe de la solide institution de la flatterie et de la complaisance qui régit d'énormes pans de la vie à Soba. Cette parole est si convaincue de sa puissance qu'elle ne se prive pas de contredire les faits, de refaire le monde à sa guise plutôt que de le regarder

[545] J. OUEDRAOGO et A. KOUROUMA, « An Interview with Ahmadou Kourouma », *Callaloo*, vol. 23, nº 4, Johns Hopkins University Press, 2000, p. 1338-1348 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/3300073 ; consulté le 27 janvier 2022). Texte original : "There was a community, a symbiosis between the fauna and the life of things that one can say that we all lived together. We lived together with the animals. There was a symbiosis, which the current environment does not allow. I was as surprised when I returned to Boundiali to find out that all the hyenas were poisoned. It is sad; that world is no longer".

en face et de le présenter tel quel au prince. Cette parole puissante, ayant « valeur de monnaie aussi bien que de fétiche[546] » aurait, par son rejet de la critique et à force de s'opposer à l'évidence, instauré de longue date une forme de cécité , un brouillard épais que viendra dissiper l'entreprise militaire coloniale. Soba, grisé par ses mythes, se croyait donc, à l'instar des autres lieux de pouvoir du Mandingue, éternel, le plus fort et le plus puissant empire que la terre ait jamais porté. Les griots et les devins acquis au mythe de l'éternité du royaume et complaisants par intérêt ne cessaient de rassurer le roi, malgré le marasme dans lequel le pays s'enfonçait décennie après décennie, que sa dynastie ne connaîtra pas de fin : « La pérennité est acquise… Acquise à la dynastie des Keita. Elle règnera sur Soba tant qu'une seule case de la ville tiendra debout… Acquise… debout… debout. Acquise… Une case debout[547] ». Cette parole incantatoire, malgré sa fragilité apparente, a longtemps joui d'un crédit immense pour la simple raison qu'elle émane de la plus haute autorité morale et spirituelle. Cette obstination est loin d'être le fruit d'une dérive hystérique, elle n'est que la conséquence d'un attachement à des vérités, à des mythes[548] que le narrateur juge dépassés :

> Depuis des siècles, les gens de Soba et leurs rois vivaient dans un monde clos à l'abri de toute idée et de croyance nouvelles. Protégés par les montagnes, ils avaient réussi, tant bien que mal, à préserver leur indépendance. C'était une société arrêtée. Les sorciers, les marabouts, les griots, les sages, tous les intellectuels croyaient que le monde était définitivement achevé et ils le disaient. C'était une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait, de la naissance à la mort, son rang, sa place, son occupation, et tout le monde était content de son sort ; on se jalousait peu. La religion était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l'islam. Elle donnait des explications satisfaisantes à toutes les graves questions que les habitants pouvaient se poser et les gens n'allaient pas au-delà de ce que les marabouts, les sorciers, les devins et les féticheurs affirmaient : la communauté entière croyait à ses mensonges. Certes, ce n'était pas le bonheur pour tout le monde, mais cela semblait transparent pour chacun, donc logique ; chacun croyait comprendre, savait attribuer un nom à chaque chose, croyait donc posséder le monde, le maîtriser. C'était beaucoup[549].

Le narrateur est volontiers dur, voire sarcastique. Cela tient à sa posture. Vues d'en haut et surtout avec le recul introduit par la défaite et plusieurs décennies de faits accomplis, les contradictions à l'œuvre dans le monde de Soba paraissent forcément grossières. Il en aurait été de même si l'on transposait l'exercice à n'importe quelle autre société. Le principal reproche qu'il semble lui faire, c'est de n'avoir pas su adapter ses mythes à la réalité du temps, c'est

[546] J. OUEDRAOGO, *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*, Paris, Karthala, 2010, p. 7.
[547] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 15.
[548] Sur la place qu'occupe le mythe chez Kourouma, voir J. OUEDRAOGO, *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*, *op. cit.*
[549] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 20.

d'avoir persévéré dans la répétition plutôt que dans l'innovation, de n'avoir pas actualisé ses récits et, par ces différentes omissions, d'avoir créé les conditions d'un monde sclérosé autant par la structure que par l'esprit. En somme, d'avoir succombé à l'illusion de la perfection de son « être ». Le procès de l'isolement « coupable » et de l'immobilisme de Soba se lit dans le roman à travers le triomphe palpable de l'esprit de suffisance. Ce Mandingue-là se croyait sublime[550], mais à la vérité, la féodalité qui lui tenait lieu de régime avait très mal vieilli. Son impuissance transparaît derrière la vétusté de sa structure et de ses symboles qui paraissent dépassés : « Les pythonisses, géomanciens, jeteurs de cauris et d'osselets ». Le seigneur de Soba, Djigui, se rendra compte de la nécessité impérieuse de réformer son royaume, mais son temps était déjà compté. Sa rencontre avec la réalité a été très tardive. Un jour, après quelques années de règne, ayant conçu un doute sur la valeur de la parole de son armée de conseillers ainsi que sur la compétence des administrateurs, il a daigné enfourcher sa monture royale pour faire le tour de ses possessions. Que ne fut grande sa surprise lorsqu'il put constater de ces yeux l'état d'effondrement avancé dans lequel son pays se trouvait :

> Le voyage, dès les premiers pas, avait dessillé les yeux du jeune roi. « Menteries, tout, tous m'ont menti ». La vérité était que rien n'avait été renouvelé dans le Mandingue depuis des siècles. Le pays était un lougan en friche, une case abandonnée dont le toit de toutes parts fuyait, dont les murs lézardés s'écroulaient. Tout était arriéré et vermoulu. Le legs était un monde suranné que des griots archaïques disaient avec des mots obsolètes[551].

La conscience d'être face à un « cataclysme politique[552] » est manifeste. La métaphore agricole ici du « lougan en friche » ainsi que l'image de la case au toit criblé de trous sont très expressives. À travers le symbole de la toiture défaillante, c'est la responsabilité de l'élite du pays qui est soulignée : la décomposition aurait commencé par la tête. Le peuple n'est pas pour autant disculpé. En fermant les yeux et en s'accommodant des récits de l'élite en faillite au lieu de se soustraire à son autorité et de faire face à la réalité de la décadence du royaume, il aurait renoncé à s'élever, dans tous les sens du terme, au niveau des illustres Mandingues des temps glorieux. Le peuple de Soba se serait contenté du capital symbolique hérité, du prestige de la généalogie, qui au fur et à mesure de l'incurie et de l'engourdissement général, ont fini par ne plus relever que du pur mythe. L'héritage dont il était si fier n'était plus qu'une vulgaire broussaille dans un « lougan ». Le sort du Mandingue est ainsi identifié. C'est l'effondrement par l'obsolescence inexorable de ses grands récits. Il s'écroule, miné par l'âge. Il est défait parce

[550] Sur le motif du désenchantement, voir B. T. NIANE, *Désillusions postcoloniales africaines à travers « Pétales de sang » et « Les soleils des indépendances »*, Paris, l'Harmattan, 2023.
[551] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 16.
[552] J. OUEDRAOGO, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*, p. 12.

qu'il ne s'est pas rendu compte qu'il vieillissait. La conséquence directe du violent heurt colonial est « l'effondrement de ses assises métaphysiques[553] ». Cela s'accompagne logiquement de la démonétisation de son plus grand mythe politique : celui de la succession dynastique qui lui a assuré au fil du temps sa force et sa cohérence. La succession n'est plus assurée, l'ordre des choses est interrompu. Les devins, témoins de la chute des royaumes voisins, les uns après les autres, se résolvent à dire l'amère vérité au roi Djigui : « La pérennité n'était pas accordée[554] ».

Après la monarchie. Parodies de pouvoir, formes et fantômes

La parole du grand sacrificateur de la cour résonne comme une sentence. C'est elle qui donne son contenu politique à l'imaginaire apocalyptique de l'œuvre de Kourouma : « la pérennité n'est pas accordée ». Cette sentence condamnant l'ordre dynastique n'est pas un hapax dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma. C'est un motif qui avait été déjà déployé dans *Les soleils des indépendances* à travers Fama, la figure du prince déchu. L'espace mandingue dans lequel évoluent ces deux personnages, le Horodougou des Doumbouya[555] pour Fama et le Soba des Keita pour Djigui, secoué dans ses assises les plus profondes par la colonisation, ne bénéficie plus de la protection de ce bouclier symbolique que formaient jadis ses mythes. L'effondrement de ses « bases mythico-religieuses[556] » l'a précipité dans un univers où les figures de la transcendance ont été renversées. Les deux personnages se retrouvent piégés dans un « monde détaché de son paradoxal ancrage dans l'au-delà[557] », un temps d'épreuves dans lequel les illusions longtemps entretenues subissent la loi d'une réalité coloniale cruelle. Ces deux figures emblématiques, comme aveuglées par le sort, entament une lutte, très souvent verbale et invariablement vaine contre les différentes « forces montantes[558] », à la fois le colon et les très rares promus locaux de son nouveau régime.

---

[553] K. KAVWAHIREHI, « Ahmadou Kourouma et la mise en œuvre de la vérité postcoloniale », *Tangence*, nº 82, 2006, p. 41-57 (en ligne : http://www.erudit.org/fr/revues/tce/2006-n82-tce1816/016622ar/ ; consulté le 15 janvier 2020).

[554] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 13.

[555] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.* La capitale politique et mystique du fictif royaume de Horodougou dont Fama est le prince légitime, et où ses ancêtres les Doumbouya ont régné depuis des siècles, est Togobala. C'est sur le chemin du retour à cette capitale et au trône usurpé par son cousin qu'il trouve la mort.

[556] K. KAVWAHIREHI, « Ahmadou Kourouma et la mise en œuvre de la vérité postcoloniale », *op. cit.*

[557] G. LUKACS, *La théorie du roman*, *op. cit.*, p. 99.

[558] *Id.* Ces forces « montantes » à combattre sont diverses et diffuses. Ainsi Fama et Djigui s'en prennent simultanément aux symboles du nouveau pouvoir ainsi qu'à ceux des leurs qui profitent de la situation pour s'émanciper de leur tutelle.

L'apocalypse dans laquelle Fama et Djigui sont plongés est d'ordre politique. Le constat est sans appel : la chefferie traditionnelle[559] dont ils sont les représentants est entrée dans une ère d'impuissance. Elle n'est plus la source de l'autorité encore moins la détentrice du pouvoir réel. Hier encore maître chez lui, Djigui chute le lendemain au vulgaire grade d'administré, de sujet d'un empire métropolitain. Mais un sujet colonial de luxe tout de même puisqu'on lui a permis de garder ses insignes, son trône violé et ses cérémoniels vains. L'ère de la dignité royale est close ; il est entré dans l'ère des *monnew* [560], c'est-à-dire, selon le narrateur, qui avoue d'ailleurs son embarras à traduire ce mot fidèlement en français, le temps de l'humiliation, de la déchéance, de tous les outrages innommables :

> Un jour le Centenaire demanda au Blanc comment s'entendait en français le mot *monnè*. « Outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse, tous ces mots à la fois sans qu'aucun le traduise véritablement », répondit le Toubab qui ajouta : « En vérité, il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant totalement le *monnè* malinké ». Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire en conclut que les Français ne connaissaient pas les *monnew*. Et l'existence d'un peuple, nazaréen de surcroît, qui n'avait pas vécu et ne connaissait pas tous les outrages, défis et mépris dont lui et son peuple pâtissaient tant, resta pour lui, toute la vie, un émerveillement, les sources et les motifs de graves méditations[561].

Le *monnè* représente la nouvelle condition du Mandingue en général et du roi Djigui en particulier. C'est la condition du vaincu, de l'humilié, du déchu, du déclassé. Tout le peuple de Soba l'a en partage. C'est sa nouvelle identité d'autant plus douloureuse que l'ombre de son passé glorieux hante le présent de la capitulation. Elle s'accompagne d'un sentiment d'humiliation que Djigui croit universel et recherche la traduction exacte en français, mais son interlocuteur lui fait comprendre que le *monnè* tel que vécu par les gens de Soba n'est nullement accessible à un francophone exclusif parce qu'il recouvre des expériences singulières dont celles de la défaite et de l'impuissance notamment.

À l'échelle de la personne jadis royale de Djigui, le *monnè* s'exprime de diverses manières. Sa manifestation la plus éclatante réside dans la cérémonie hebdomadaire de salutation au représentant du nouvel ordre. En effet, après sa défaite, il a été dit à Djigui qu'il continuerait à être roi ou plus exactement à jouer le roi. Tout son pouvoir, vidé de sa substance,

---

[559] Voir J. C. MONROE et A. OGUNDIRAN, *Power and Landscape in Atlantic West Africa. Archaeological Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 2012. Le terme « chefferie » a un sens colonial dépréciatif dans certains emplois, mais nous le reprenons ici dans le sens que lui donnent les sciences politiques africaines : le système des institutions politiques qui a précédé l'émergence des États postcoloniaux et qui est encore opérant dans certains cas.

[560] Pluriel malinké de « monnè »

[561] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 9.

s'est dissolu dans un formalisme étouffant, dans une théâtralité[562] sans nom. Tous les vendredis, à compter du jour de la capitulation, avec toute sa suite et dans l'apparat le plus royal possible, il était convié très courtoisement à rendre une visite au Commandant, pour réitérer, symboliquement, l'acte de sa soumission :

> J'ai enfourché mon cheval Sogbê qui depuis ma retraite attendait sellé et attaché à la porte du Bolloda. Suivis par toute la cour en tenue d'apparat, nous avons traversé une foule criarde, colorée, dansante. Plusieurs fois, j'ai été obligé de m'arrêter ; il fallait relever et éloigner les exaltés qui s'étaient couchés à travers mon chemin pour mourir écrasés sous les sabots de ma monture. Devant la mosquée, qui avec toutes les rues et places environnantes, était chargée et grouillante de croyants, j'ai levé les yeux et ai vu le nouveau ciel de mon pays ; il s'ouvrait limpide et profond, débarrassé des charognards qui depuis la défaite le hantaient. J'ai été descendu par mille mains de mon cheval et installé à ma place. […] Les griots ont entonné alors le chant traditionnel qui louange les Keita et au rythme duquel tous les ancêtres Keita ont fait trotter tous les vendredis, depuis des siècles, les chevaux de la mosquée au Bolloda.
>
> *Allah engendra le monde, mais ne conçut pas l'égalité*
> *Bailla à chacun ce qu'Il voulut*
> *Aux Keita, la puissance et la Force…*
>
> Je ne leur ai pas laissé le temps d'achever ; je leur ai commandé de fermer les bouches. Ils ne voyaient pas que mes bras et armes inhabiles étaient courts comme nos forces, que le Mandingue était couché. Je me suis expliqué : « Musulmans ! La possession de soi est terminée. Nous devons monter au Kébi pour prêter un serment d'allégeance aux « Nazaras »[563].

Cette présentation faite par Djigui, narrateur ponctuel, de son propre sort est à rebours de la réalité, du moins dans un premier temps. Le ton qu'il adopte au début tranche avec le véritable enjeu de la procession et surtout avec la circonstance, en l'occurrence le lendemain d'une terrible défaite militaire. Au deuil, il semble avoir donné les couleurs de l'euphorie, à son tragique chemin de croix les atours d'une ascension, à la déchéance et à la putréfaction de son « corps royal[564] » les épithètes d'un « corps glorieux[565] ». La déchéance de la royauté se lit à travers ce contraste marqué entre l'ambiance festive et le malheur national dont cette procession

---

[562] Sur les mises en scène du pouvoir en général voir G. BALANDIER, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992. La notion de « théâtrocratie » qu'il reprend et développe pour caractériser la manière dont le pouvoir se donne à voir selon les circonstances, peut être pris au premier degré dans le cas présent : le triomphe du simulacre.

[563] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 48-49.

[564] E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, J.-P. et N. Genet (trad.), Paris, Gallimard, 2020, p. 24. La notion des deux corps du roi, relevant de la « fiction mystique » (p.24) est à l'œuvre dans de nombreuses sociétés et leurs fictions politiques. Ainsi le corps « propre », organique de Djigui est intact. Ce qui est détruit par l'avancée coloniale, c'est son corps mystique, une translation du corps voulu immortel du royaume.

[565] É. VETÖ, « Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 100, n° 1, 12 juillet 2016, p. 97-116 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2016-1-page-97.htm ; consulté le 4 mars 2022). En théologie chrétienne, cette notion de « corps glorieux » désigne un corps qui n'en est plus un, car ayant connu la mort et étant revenu de la mort. C'est un corps qui se veut éternel.

constitue la célébration ritualisée. Elle se lit aussi à travers le paradoxe instauré par l'usage des périphrases pompeuses pour qualifier Djigui au pire moment de son règne. Ainsi la vanité et la fausseté des louanges du type « le plus courageux de nos savanes… roi de Soba… totem hippopotame[566] » ne font que trahir davantage la réalité de son statut de chef sans pouvoir ni moyens, de mort ambulant.

Cette description de la déchéance de la royauté, même si elle ne se veut pas directe, n'en est pas moins cruelle. Elle réduit la dernière marge de souveraineté de Djigui à cette mise en scène qui lui a été imposée par les nouveaux maîtres du pays. Une superbe monture royale, une foule de sujets et de partisans fanatiques, autant de signes pour un cérémoniel pourtant sans grande majesté. La réalité, en effet, c'est qu'il n'a été laissé à Djigui après sa défaite qu'une seule liberté, celle de s'enliser dans le déni le plus profond, de continuer à se rêver roi. Si son tombeur ne l'a pas encore contraint à boire le « *déguè*[567] » de la suzeraineté, boisson de consécration de la défaite et de la domination, rien ne laisse supposer que sa défaite militaire est sans conséquence politique. Il lui sera imposé une allégeance indirecte qui, à regarder de plus près est ce qu'il puisse exister d'à la fois subtil et humiliant. L'interprète lui transmet un peu plus tard une des dispositions du traité de protectorat qui acte la souveraineté de la France sur ce bout de Mandingue où Djigui avait régné et elle contient une surprise : la terrible cérémonie du *déguè*[568] :

> Vous, Djigui, vous ne serez pas détrôné. Il vous est seulement demandé de monter au camp le vendredi prochain après la grande prière boire le déguè de la soumission et promettre que vous renouvellerez chaque vendredi, après la grande prière, le serment d'allégeance des Kéita à la France par une visite au capitaine commandant le *Kébi*. Au cours de ces visites, le capitaine vous dictera ses volontés[569].

Tout est fait, sur le plan rhétorique du moins, pour que le sort de Djigui apparaisse comme enviable. L'usage de l'adverbe restrictif « seulement » sert à présenter le rituel d'humiliation hebdomadaire comme une simple condition, une épreuve bénigne, une contrainte nécessaire pour un bien suprême : la conservation du trône, même s'il est devenu creux et insignifiant. De même l'usage de la voix active plutôt que de la passive peut laisser croire à Djigui qu'il est encore le maître de la situation, le sujet principal de sa destinée là où la réalité

---

[566] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 47.

[567] *Ibid.*, p. 44-45. « Dans le Mandingue, toutes les guerres victorieuses se terminaient par l'indispensable cérémonie de consommation du *déguè*. Le *déguè* est une bouillie de farine de mil ou de riz délayée dans du lait caillé. […] La consommation du déguè était le point de rupture indispensable marquant le changement de suzerain. Tant qu'elle n'avait pas eu lieu, les vaincus ne se sentaient pas les vassaux des vainqueurs ».

[568] En cela, le commandant français ne fait qu'adopter la tradition de Soba afin de donner à la défaite de Djigui une traduction locale.

[569] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 45-46.

et les conditions du traité de protectorat sont on ne peut plus léonines. Ce qui peut les faire apparaitre comme acceptables aux yeux de Djigui, c'est en plus de la présentation oblique des choses et de la rhétorique subtile, le fait que le « nazérisme[570] » ne lui ait pas été imposé, qu'on n'ait pas exigé de lui, officiellement musulman et fondamentalement attaché aux cultes des ancêtres, « sa conversion[571] ». Cependant, l'apparente douceur des conditions de la capitulation, ne suffit pas à contrebalancer le caractère particulièrement brutal et définitif du propos du serment de la cérémonie du *déguè,* qu'en bon noble mandingue, Djigui connaît et redoute :

> En circoncis et croyant musulman, et devant Allah, je déclare que j'ai été vaincu en rase campagne et en plein jour sans la moindre supercherie. […] Je prie Allah de transformer le *déguè* que je viens de boire en poison mortel si je me parjure. […] Le fils aîné du roi vaincu, le dauphin, était amené en otage ; il se joignait aux suivants du roi victorieux[572].

Les liens du serment[573], certes invisibles, semblent d'airain. Ils lient Djigui à ses vainqueurs de manière inconditionnelle. Il n'a aucun intérêt à se dédire ; il y va de son honneur de prince, de la valeur de sa parole ainsi que du sort de son héritier. Au de-là de la rhétorique, ces extraits présentent un autre intérêt aussi considérable. En effet, à travers les détails des lieux, ils présentent le pouvoir comme s'inscrivant toujours dans un espace. Au gré des situations, un espace ayant incarné le lieu du pouvoir peut perdre sa force symbolique au profit d'un espace nouveau investi d'un sens politique nouveau. Le griot, par ce rappel laconique, résume à Djigui ce à quoi se réduit sa vie désormais : « Du Bolloda à la mosquée, de la mosquée au Kébi[574] ». Ce circuit met en évidence l'idée de la chute de la royauté et du transfert du pouvoir. Le Bolloda est, historiquement, le lieu du pouvoir à Soba, abritant à la fois le palais et le sanctuaire des aïeuls. Les rois de Soba, à partir de l'adoption de l'islam à côté des croyances ancestrales, ne le quittaient que pour aller à Allah. Le trajet hebdomadaire jusqu'à la mosquée symbolise l'allégeance à cette autre puissance mystique. Avec la défaite de Djigui, la soumission n'est plus seulement due à Allah, mais surtout au Commandant de la colonie, c'est le sens de la visite au Kébi, siège de son administration et ultime station de ce trajet hautement politique. Parce qu'il est le but et la destination finale des sorties extraordinaires de Djigui, le Kébi[575], nouveau lieu du sens et du pouvoir, vient instaurer une nouvelle géométrie mystique. Il s'inscrit en aval

[570] Le « nazérisme » désigne ici la religion des Nazaras, terme employé dans la plupart des romans de notre corpus pour désigner les Européens blancs, donc le Christianisme.
[571] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 46.
[572] *Ibid.*, p. 45.
[573] Sur l'honneur, le serment et la valeur de la parole dans les sociétés mandingues, voir D. DIAKITE, *Kuyaté, la force su serment. Aux origines du griot mandingue*, Paris, L'Harmattan, 2009.
[574] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 48.
[575] Résidence du Commandant de cercle, plus haut personnage de la colonie et représentant immédiat du gouvernement français.

du Bolloda et de la mosquée dont il abrège les prérogatives et abolit les privilèges. Au-dessus de Djigui et d'Allah, dans le sens d'une pyramide, trône le représentant de l'autorité coloniale, dont la puissance résulte de la capture de celle du roi vaincu, dénudé, et de celle des divinités évincées. Ses volontés doivent être connues « comme les sourates de prière [576]», il ne réclame aucun culte, mais exige qu'on lui donne son corps, sa jeunesse. On emploie ses forces dans ses travaux de « civilisation ». Il ne démontre pas sa bonté, mais châtie ceux qui en doutent : « Les Blancs sont bons. Qui sous un arbre dira le contraire verra la foudre fendre l'arbre[577] ».

Dans ce cadre bien précis, le trône de Djigui est vidé de sa substance. Déchu dans les faits, mais encore toléré sur ses terres, il est condamné à évoluer dans un monde anachronique comme son homologue Fama, à renoncer à son ancienne puissance et à se satisfaire de son statut qui n'est qu'un « honneur sans moyen, un serpent sans tête[578] ». Lié par un serment à son vainqueur, il devient la pièce essentielle de la mise en scène du nouveau pouvoir qu'il doit illustrer et mettre en valeur tous les vendredis dans un cérémoniel spectaculaire[579]. Pour s'imposer, en effet, le colon, ayant compris qu'à Soba, la coercition ne suffirait, mobilise le spectaculaire (la procession des gens de Soba après la grande prière) dans la légitimation de son pouvoir. Il recourt ainsi à cette « théâtrocratie » bien analysée par Georges Balandier :

> Le pouvoir établi sur la seule force, ou sur la violence non domestiquée, aurait une existence constamment menacée ; le pouvoir exposé sous le seul éclairage de la raison aurait peu de crédibilité. Il ne parvient à se maintenir ni par la domination brutale, ni par la seule justification rationnelle. Il ne se fait et ne se conserve que par la transposition, par la production d'images, par la manipulation de symboles et leur organisation dans un cadre cérémoniel[580].

Le grotesque est l'une des formes courantes que prend l'écriture du phénomène de la domination chez Kourouma. Le destin de Djigui prend les allures d'une farce, de la défaite de ses troupes jusqu'à sa réduction en souverain fantoche. Le « rire violent, scandaleux, voire insupportable » qui peut naître de la description de l'absurde cérémonie des *monnew* n'est pas de la même essence que le rire du divertissement, il est plutôt le rire douloureux d'une « humanité souffrante, ni grandiose dans ses blessures (comme le proposait la tragédie

[576] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 54.
[577] *Ibid.*, p. 55.
[578] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 89.
[579] Sur l'usage du spectacle comme instrument du pouvoir, voir P. COSSART et E. TAÏEB, « Spectacle politique et participation. Entre médiatisation nécessaire et idéal de la citoyenneté », *Sociétés & Représentations*, vol. 31, nº 1, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 137-156 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2011-1-page-137.htm).
[580] G. BALANDIER, *Le pouvoir sur scènes*, *op. cit.*, p. 16.

occidentale classique), ni pitoyable dans son dénouement (comme le soulignent nombre de drames contemporains[581] ».

La décomposition de la monarchie peut être lue sous un autre angle que celui de la perte effective du pouvoir. L'apocalypse n'est pas exclusivement politique dans la large perspective de Kourouma. L'effondrement est autant celui d'un régime que celui d'une classe, d'un corps : celui des princes. Jadis à leur place dans l'Afrique des royaumes et de ses modes de souveraineté complexes, le prince, et dans une moindre mesure le chef de droit coutumier, devient dans les ères ouvertes par la colonisation des figures anachroniques, de grandes espèces privées d'oxygène par le présent de l'évolution, et condamnées à s'adapter par la banalisation, l'oubli de ce qu'ils furent, donc l'humiliation, le renoncement et l'effacement. Fama est sans doute l'exemple le plus emblématique de ce vieux corps détruit. Le qualificatif de vautour utilisé à plusieurs reprises pour désigner le prince de Horodougou devenu, de façon informelle, « officier » de la chose funèbre[582] dans la capitale est intéressant à plus d'un titre. D'abord, par son opposition superlative à l'aigle, destin auquel était promis Fama, le motif du vautour, rapace à la symbolique moins flatteuse, signale une catastrophe anthropologique majeure à savoir la dissolution de la noblesse dans le vulgaire le plus accusé. Ensuite, il connote une autre rupture significative : la vie est le domaine du prince et le fait que Fama se retrouve à vivre de récitation de prières lors des obsèques, à avoir ainsi pour audience et pour administrés des ombres et des dépouilles, renforce l'idée de la mort de la monarchie. Les prières dites par Fama sonnent comme un requiem pour ces temps du prince qui ne sont plus et ne seront plus. Enfin, le motif du vautour appliqué à ce prince de naissance, d'ambition et de destination, par le sens immédiat qu'il charrie, celui de la charogne, vient relever le renversement des rôles que la modernité coloniale consacre en Afrique. Fama, c'est l'une des idées que traduit le qualificatif de vautour, est désormais un assisté, un parasite, un fardeau pour son entourage là où son serment de prince aurait vraisemblablement été d'assurer à son peuple abondance et prospérité, de le préserver de la fin et de la soif : « Tiens toujours ta main tendue, non pour recevoir. Mais pour donner ![583] » Cet idéal tranche avec la réalité de Fama :

---

[581] Christine RAMAT, « Guerre, chaos, désastre sur la scène africaine : le détour par le grotesque », p. 192 dans R. ASTRUC et P. HALEN, *Le grotesque en littérature africaine*, Metz, Université de Lorraine. Centre de Recherches « Écritures », 2012, pp. 179-193.

[582] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.* Fama fait partie d'une corporation œuvrant dans la liturgie funéraire, certainement l'occupation la plus basse dans l'échelle des dignités en vigueur dans laquelle on s'attend le moins à retrouver une personne d'extraction noble. Les termes par lesquels le griot de cette corporation présente Fama donne une idée de la déchéance accomplie : « ''Le prince de Horodougou, le dernier légitime Doumbouya s'ajoute à nous… quelque peu tard.'' Yeux et sourires narquois se levèrent. Que voulez-vous ; un prince presque mendiant, c'est grotesque sous tous les soleils », p13.

[583] M. CONDE, *Ségou I. Les Murailles de terre*, Paris, Robert Laffont, 1984, p. 183. Le narreteur rapporte l'impératif royal rappelé à chaque couronnement à Ségou.

> C'étaient les immenses déchéance et honte, aussi grosses que la vieille panthère surprise disputant des charognes aux hyènes, que de connaître Fama courir ainsi aux funérailles. Lui, Fama, né dans l'or, le manger, l'honneur et les femmes ! Éduqué pour préférer l'or à l'or, pour choisir le manger parmi d'autres, et coucher sa favorite parmi cent épouses ! Qu'est-il devenu ? Un charognard…[584]

L'évocation de la splendeur perdue vient renforcer cette idée de déchéance. Le passé s'oppose au présent par le spectre du manque qui le hante. L'or dans lequel est né Fama n'est plus, les banquets qui devaient rythmer son quotidien ressemblent pour l'heure curieusement à des diètes très restrictives, le gynécée ou plutôt le fabuleux harem promis se réduit à une seule silhouette, celle de la stérile Salimata. L'honneur n'est pas non plus au rendez-vous puisque lui, la « panthère », est sortie de son espèce, contrainte d'agir comme une « hyène[585] ». La monarchie relève définitivement du passé. Elle n'est plus, malgré l'entêtement de Fama, qu'une immense dépouille bafouée, un « Ancien Régime ». Il est le nom et le visage de cet effondrement. Il passe de la majesté du Horodougou, le domaine royal, au sinistre anonymat de la ville coloniale, de la grandeur à la « bâtardise » en somme. Fama est la « dernière goutte du grand fleuve[586] ». Cette métaphore fluviale souligne le caractère tragique et nécessaire du sort de la monarchie : la course laborieuse d'un fleuve à travers des vallées hostiles jusqu'à son but, de la source au delta, c'est-à-dire du domaine ancestral à la capitale de toutes les perditions et de tous les naufrages.

La grande « émajusculation[587] », terme proposé par Kasereka Kawvahirehi permet d'enrichir la lecture de l'apocalypse politique qu'a représenté la chute des royaumes et la mutation des principes de l'autorité et du pouvoir survenus un peu partout en Afrique au début du siècle dernier. Par « émajusculation », en effet, il faut entendre quelque chose de plus terrible que le *monnè* ; c'est à la fois une déchéance de la virilité (émasculation) et de la dignité princière, amputée pour la circonstance de la glorieuse « majuscule » qui lui était associée, signe de son honneur et de sa distinction. L'ère qui s'est ouverte en refermant celle de la chefferie traditionnelle, et que Fama nomme de manière grossière et polémique l'ère de la bâtardise, n'est pas le seul fait de la colonisation, mais surtout celui des autorités des « soleils des indépendances » qu'il ne peut se résoudre à pardonner. Cette ère voit, en effet, la consécration d'une élite constituée pour l'essentiel de personnes qui, dans l'ordre ancien, auraient relevé de l'armée domestique de la cour de son père. Cette classe éduquée à

[584] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 12.
[585] Sur l'importante imagerie animale développée par Kourouma, voir J. OUEDRAOGO et A. KOUROUMA, « An Interview with Ahmadou Kourouma », *op. cit.*
[586] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 169.
[587] K. KAVWAHIREHI, « Ahmadou Kourouma et la mise en œuvre de la vérité postcoloniale », *op. cit.*

l'européenne et détentrice absolue, par le moyen du favoritisme et du Parti unique, de tout le pouvoir est un conglomérat d'usurpateurs aux yeux de Fama. Ils semblent si méchants et si déterminés dans leur terrible dessein qu'ils ont tout fait, n'excluant aucune méthode, pour l'écarter du *cursus honorum* de la nouvelle cité, le condamnant ainsi à une existence faite de peine et d'humiliation. La rage et le ressentiment de celui qui estime être la victime innocente des bouleversements politiques et anthropologiques initiés par la colonisation sont si immenses que la seule formule à même de l'exprimer parfaitement est de son cru : « Bâtard de bâtardise ! Gnamokodè ![588] ». Cette colère qui se veut légitime, même si en règle générale ses manifestations sont spectaculaires, n'est pas moins l'expression de l'impuissance d'un personnage témoin de l'effondrement d'un ordre qui avait fait le prestige des siens et marqué de son empreinte une grande partie de la région ouest-africaine de la boucle du Niger :

> Fama Doumbouya ! Vrai Doumbouya, père Doumbouya, mère Doumbouya, dernier et légitime descendant des princes Doumbouya du Horodougou, totem panthère, était un « vautour ». Un prince Doumbouya ! Totem panthère faisait bande avec les hyènes. Ah les soleils des Indépendances ![589]

Le recours volontairement redondant, voire abusif au nom patronymique de Fama n'est pas fortuit. À la vérité, ce nom est censé avoir un pouvoir, inspirer crainte et déférence, attirer sur celui qui le porte ou celui qui s'en réclame une faveur, un hommage. Mais rien n'est plus vain sous les « soleils des indépendances ». Ce nom ne dit[590] plus rien à personne, il a perdu sa grande « majuscule » et n'a plus que le sens et le poids d'un banal outil de discrimination administrative. Il a perdu également sa force performative. N'est plus traité comme un vrai prince, selon le protocole et l'étiquette, celui qui le porte. L'unité de mesure la plus pertinente de la perte de puissance d'un nom est son ignorance ou sa mauvaise évocation, non par les masses, mais par les griots, fonctionnaires de la mémoire, récitants des noms les plus illustres d'un pays, chanteurs des exploits, paroliers du passé et de ses gloires. Un griot a osé associer Doumbouya et Keita dans la même phrase, or la tradition et les codes de la louange bien faite interdisent formellement de le faire. Cet impair[591] du griot traduit le déclassement du grand nom Doumbouya aussi bien dans la mémoire savante que populaire, et signe en quelque sorte la fin

[588] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.* Cette formule qui revient comme un leitmotiv dans tout le roman se retrouvera exploitée à outrance des années plus tard dans le roman qui vaudra à son auteur le prix Renaudot : *Allah n'est pas obligé*.
[589] *Ibid.*, p. 11.
[590] P. ABOUNA et M. EDJENGUELE, *L'Onomastique en négro-culture : dits et non-dits*, Connaissances et Savoirs, Saint-Denis, Connaissances et savoirs, 2018, p. 49. Il insiste sur le pouvoir de connotation des noms propres en contexte africain.
[591] Sur ces subtilités liées à l'emploi du nom propre dans le cadre de la louange, voir P. TSO-O-NGWA'A, *Le bon usage culturel du nom en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

de la prestigieuse dynastie. Négliger la portée de cette maladresse révélatrice permet à Fama de se nourrir encore d'illusions. Il l'attribue à l'incompétence du griot et à la médiocrité de sa corporation. Pour lui, les vrais griots étaient « morts avec les grands maîtres de la guerre d'avant la conquête des Toubabs [592]».

C'est sans doute la perte de la puissance de son patronyme qui explique les outrages vécus et toutes les provocations dont il est l'objet. Cinquante ans plus tôt, un simple manant aurait-il osé, dans une assistance ou en aparté, lui intimer, de manière obscène, un ordre aussi brutal : « Assois tes fesses et ferme la bouche ![593] » ? Il aurait sûrement subi le châtiment prévu à cet effet, mais sous les « soleils des Indépendances », Fama est, hélas, une majesté lésée, très lésée, souvent giflée[594], sans autre privilège que celui de séjourner dans les cachots[595] du terrible dictateur en place. Cette scène traumatisante pour Fama, son agression par un roturier nommé Bamba, vient le tirer un peu du passé dans lequel il s'est réfugié. Son Horodougou ne représente plus rien. Il relève désormais de la République de la Côte des Ébènes dont il possède d'ailleurs la carte d'identité et la part de misère. Dans ce pays réel, le privilège royal est inexistant ou plutôt il n'est reconnu qu'aux agents du nouveau pouvoir. Quant aux citoyens, l'expérience de la misère et du désespoir constitue le socle de leur égalité peu importe le prestige de leurs origines et de leur nom[596]. Fama ne peut se résoudre à cette donnée nouvelle, il ne peut se faire à l'idée que le nommé Bamba soit un égal et, comble de la dégradation, qu'il le provoque en duel : « Bâtard de bâtardise ! Lui ! Lui Fama, descendant des Doumbouya ! Bafoué, provoqué, injurié par qui ? Un fils d'esclave[597] ».

Fama n'est pas, malgré son incorrigible nostalgie du passé monarchique, son attachement viscéral à l'idée de restauration, un illuminé ordinaire. Il sait se rendre à l'évidence, reconnaître, assez tard certes, que le trône ancestral n'est plus que poussière et toile d'araignée et que la couronne a le poids de la misère et du malheur. D'ailleurs, dès que l'occasion lui est donnée de succéder à son cousin usurpateur, qu'il s'était pourtant juré de renverser, il ne peut s'empêcher de déchanter :

> Être le chef de la tribu, avant la conquête des Toubabs, quel grand honneur, quelle grande puissance cela représentait ! Toutes les mamans Doumbouya

[592] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 14.
[593] *Ibid.*, p. 15.
[594] Le personnage qui a agressé Fama, Bamba, est présenté comme « court et rond comme une souche », p.15. L'humiliation physique d'un prince par un adversaire moins athlétique accentue le caractère profond de la déchéance du prince.
[595] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 165. Fama est condamné pour n'avoir pas confessé un rêve dans lequel le sort du régime était engagé.
[596] P. ABOUNA et M. EDJENGUELE, *L'Onomastique en négro-culture*, *op. cit.*
[597] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 17.

> versaient des libations, tuaient des sacrifices pour que de leur giron descendît l'enfant qui serait le chef de la dynastie. Dans ce monde renversé, cet honneur sans moyen, serpent sans tête, revenait à Fama. La puissance d'un chef de tribu d'affamés n'est autre chose que la famine et une gourde de soucis. Fama, tu devrais te préparer à refuser, à leur répondre non[598].

En définitive, la couronne n'est plus ce qu'elle fut. Sa déchéance est à l'image de celle du peuple plongé dans la famine et l'impuissance. Cet « honneur sans moyen » ne peut convenir à Fama. Le propre d'un prince mandingue est de prêter serment en promettant abondance et prospérité, or dans le cas présent, il s'en rend compte, il est en quelque sorte condamné à faire « vœu de pauvreté », à supporter avec une résignation sacerdotale le chemin de calvaire de son peuple. Le renoncement de Fama signe de manière définitive la fin de cette ère de la royauté qu'il s'efforçait de maintenir vivace dans ses espoirs et ses rêves. La grande « émajusculation » a été menée jusqu'à son terme. Elle se lit partout. La différence de classe, de prestige et presque d'essence entre Fama et ses glorieux ascendants, telle que présentée dans le songe, est là pour le signaler. La déchéance du corps de Fama s'érige en métaphore de la ruine effective du corps voulu éternel du pouvoir traditionnel, *la persona ficta*[599] dont parle Kantorowicz. Le corps déchu, le corps personnel du dernier prince héritier du Horodougou n'est plus digne de ce que fut le corps immémorial des ancêtres Doumbouya : « Cent fois piteux Fama devait leur paraître ! Leur unique descendant mâle tondu, séché et déshabillé par la colonisation et les Indépendances[600] ». Tout au bout de cet effondrement des structures traditionnelles du pouvoir se déploient les motifs de l'apocalypse. Elle se lit ici à travers la figure du dernier représentant d'une prestigieuse dynastie emportée par les vents de l'histoire, et aussi à travers la ruine des dernières illusions, des derniers espoirs de voir les temps reprendre leur cours normal après la longue séquence coloniale :

> Il s'est engagé, il a voulu terrasser les soleils des Indépendances, il a été vaincu. Il ne ressemblait maintenant qu'à une hyène tombée dans un puits ; il ne lui restait à attendre que de la volonté d'Allah ; que de la volonté de la mort. […] Fama, maintenant il n'y a plus de doute, tu es le dernier Doumbouya. C'est une vérité nette comme une lune pleine dans une nuit d'harmattan. Tu es la dernière goutte du grand fleuve qui se perd et sèche dans le désert. Cela a été dit et écrit des siècles avant toi[601].

Le ton fataliste dont cet extrait est empreint trahit une lecture téléologique de l'histoire, en expliquant tout par la fin connue, le déroulement par le dénouement. Mais le point de vue de

[598] *Ibid.*, p. 89.
[599] E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, *op. cit.*, p. 26. La *persona ficta* désigne la « personne construite », le deuxième corps du roi, parfait et éternel qui incarne l'être et l'avenir du royaume.
[600] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 116.
[601] *Ibid.*, p. 168-169.

Fama et de Djigui, nous semble-t-il, est tragique et assume la portée duale de la colonisation à la fois comme mise à mort et parturition, tombe et berceau. Elle referme le temps de leur règne et, du même mouvement, ouvre celui de leur chute, le temps d'un monde tournant sans eux. Ces temps méritent leur nom propre : *monnè* pour Djigui et « les soleils des Indépendances » pour Fama. Les deux se reconnaissent l'un dans l'autre. Par la vanité de leur lutte. Par la valeur dépréciée, le cours effondré de leur couronne. Par la mort, exilés loin des lieux et des armes du pouvoir[602], qui vient lier leur sort à celui du trône désormais impossible et refermer ainsi symboliquement une ère de l'histoire du Mandingue :

> La déposition de Djigui fut la fin d'une ère au Bolloda. Les jours qui suivirent furent douloureux. Djéliba, le grand griot du règne, les appela les jours des *monnew*, les temps des ressentiments, ou encore, avec l'accent samorien qu'on lui connaissait, *les saisons d'amertume*[603].

Le fait d'écrire la fin à travers les personnages de Djigui et de Fama participe d'un parti pris littéraire intéressant. Par leur destin royal tourmenté et par leur statut, ils rendent possible un récit des choses depuis le centre qu'ils sont censés incarner. Kourouma inscrit leurs figures dans une structure pivotale autour de laquelle gravitent d'autres figures importantes par la fonction et le symbole : le devin, le griot, le guerrier. Toute la construction repose sur le motif de l'honneur perdu, du trône vidé de sa substance et recouvre les dimensions d'un monde bouleversé, faussement épique, dans le lequel tout héroïsme est condamné, où le verbe haut des personnages tient provisoirement tête à la mort déjà survenue. Toutefois, le traitement littéraire de l'apocalypse mandingue ne s'arrête pas au reversement de la royauté dans le folklorique et la dévaluation de la longue tradition dynastique. Elle s'exprime aussi à travers la chute de ce qui a historiquement caractérisé cet espace historique : ses mythiques cités.

Le grand tata n'est pas éternel. Canons européens et poussière africaine

Si dans *Monnè, outrages et défis*, Ahmadou Kourouma fait bien de Soba le centre de son récit, il ne fait pas pour autant abstraction des autres puissantes cités avec lesquelles il est

[602] Fama ne connut pas à l'âge adulte un véritable destin de prince. Les circonstances l'ont contraint à mener une existence qui l'en a éloigné. D'abord commerçant prospère, métier non royal, il finit orateur, chanteur, agent polyvalent dans le secteur des funérailles, occupation indigne de son sang. Djigui, lui a connu le pouvoir. S'il en a joui, il l'a aussi perdu ; destitué par le colon et remplacé par un fils transgressif qui n'a pas hésité à bafouer les fétiches de la couronne.

[603] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 156.

en relation. La toponymie variée, évoquant aussi bien le Fouta[604] que le Kaarta[605], Kong, Kankan, Kayes, Sansanding, suffit à étayer cet argument. Mais de toutes ces localités d'importance, celles qui bénéficient, à côté de Soba, d'un traitement particulier, sont Ségou et Sikasso. Les deux incarnent la quintessence de la cité mandingue de la fin du XIX^{e} siècle. Leur immense tata[606], c'est-à-dire leurs murailles, a longtemps représenté un idéal défensif et permis l'expression politique et culturelle de ces cités autour desquelles gravitaient des entités d'importance moindre. De ce fait, la capture de Sikasso, par la voie des canons, entre parfaitement dans le schéma apocalyptique. En effet, un tel événement, par son caractère militaire inédit, est susceptible de susciter un choc, d'instaurer dans la mémoire des contemporains une marque profonde : plus rien, après un tel événement ne sera comme avant et plus rien de ce qui surviendra après ne saura être lu, compris dans le cadre conceptuel d'avant.

Pour saisir l'importance d'un tel édifice de même que ses implications sémiotiques, il convient d'observer le traitement littéraire qui lui est réservé. Kourouma n'hésite pas à comparer l'extraordinaire tata des Traoré de Sikasso à celui des Keita de Soba. En les présentant sous le signe de la robustesse, en peignant le détail de leurs traits architectoniques, il rend l'effet de leur chute plus saisissant :

> Les hommes se remirent à l'œuvre ; ils rendirent le *tata* quatre fois plus haut et plus large. Il fit découvrir le chantier à son hôte qui une fois encore sourit. « Les Traoré avaient autour de leur capitale un *tata* aussi épais et aussi haut, défendu par dix fois plus de cavaliers, de fusiliers et d'archers que ceux de Soba ne pourraient aligner ; ils ont été vaincus ». Les marabouts et les sorciers de Soba allèrent immoler sur les pierres et les murs du *tata* des moutons, des bœufs, des poulets et même un nain et un albinos. Dans les ultimes tressaillements des victimes, les devins lurent que les sacrifices étaient acceptés […] Ceux de Soba commencèrent la réalisation du *tata* dont la crête devait se perdre dans les nuages, l'empâtement aller de Soba à la mer, un tata en hauteur et profondeur, infini. La plus titanesque construction de la Négritie ! Le messager resta coi sur son cheval, nous suivant avec un scepticisme teinté d'ironie[607].

Deux temporalités[608] semblent s'affronter dans cet extrait. D'une part, une temporalité travaillée déjà par la catastrophe. C'est celle du messager, témoin de la chute de Sikasso, venu

---

[604] Sur le Fouta-Toro, royaume à cheval entre les actuels Mali, Sénégal, Mauritanie, voir D. T. NIANE, *Histoire générale de l'Afrique. Volume IV : L'Afrique du XIIe au XVIe siècle*, Paris, Éditions UNESCO, 1985.
[605] Sur le royaume bambara du Kaarta, rival de Ségou, voir A. AJAYI, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880*, Paris, Éditions UNESCO, 1996.
[606] Sur le traitement littéraire du tata chez Kourouma, voir J. OUEDRAOGO, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*, p. 15.
[607] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 32-33.
[608] Voir F. HARTOG, R. CHAOUAD et M. VERZEROLI, « Discordance des temps », *Revue internationale et stratégique*, vol. 91, n° 3, 28 octobre 2013, p. 7-16 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2013-3-page-7.htm ; consulté le 11 avril 2022). La temporalité en question n'est pas un dérivé général

annoncer la terrible nouvelle. Cette temporalité est marquée du sceau du désespoir ainsi que d'une cruelle lucidité devant la vanité des gens de Soba qui croient réussir là où ceux de Sikasso et de Ségou ont échoué. D'autre part, il y a la temporalité dans laquelle évolue Djigui, encore vierge de la catastrophe. Elle est à la fois marquée par l'optimisme et est inscrite dans l'urgence de l'instant. Croyant, certainement dans son déni, que sa cité n'est pas promise au même sort que Sikasso ou Ségou, il encourage son peuple à agrandir le tata existant pour mettre en échec l'envahisseur présenté comme particulièrement redoutable et irrésistible. Le tour ironique pris par le récit du narrateur permet de présenter avec un certain détachement ces deux attitudes opposées dans l'instant de la crise déclenchée. Par conséquent, sous le signe de la dérision, il présente l'ouvrage tel qu'il apparaît au très optimiste souverain de Soba, immense et imprenable. Le recours à toutes les nuances de l'amplification participe de cette opération. L'adynaton, forme extrême de l'hyperbole, utilisé pour dire les dimensions de la fortification, rend bien cette confiance placée en elle tout en signalant de manière oblique le ridicule qui naît du hiatus entre l'optimisme exagéré du Djigui et les probabilités de résistance de sa muraille face aux canons français. Paradoxalement, ce tata impressionnant, censé aller de « Soba à la mer » et dont la « crête devait se perdre dans les nuages » ne se suffit pas à lui-même. Il semble avoir besoin, pour être tout à fait imprenable, du sang chaud de victimes offertes en sacrifice et des nombreuses formules incantatoires du marabout, d'un miracle en somme. Quant au messager venu aviser Djigui de la chute de Sikasso, toutes ces précautions mystiques et magiques autour de cette entreprise censée relever du génie lui paraissent dérisoires, voire risibles. Ayant vu Sikasso, le « Jéricho » africain tomber, il est entré dans une temporalité nouvelle, orpheline de l'illusion d'éternité et désormais porteuse d'une humeur fataliste.

Ce que représente la chute des tatas est apocalyptique dans la mesure où, en signant la fin d'une ère, d'une illusion d'invincibilité, elle instaure en même temps un seuil, un moment inaugural dont la fonction est d'être la charnière entre le passé et le temps ouvert par cet événement catastrophique. Il se joue à Soba ou encore à Sikasso quelque chose qui va bien évidemment au-delà d'un simple effondrement d'édifice, d'une spectaculaire valse de pierres. Ce qui gît à côté de la poussière et des décombres, ce sont les certitudes d'un monde, ainsi que ses mythes, ses récits, ses espoirs et sa confiance (sa foi en lui-même). La chute du tata

---

du temps, ni un temps à part. Elle désigne une modalité, une sensibilité du temps ; la façon circonstancielle dont les individus articulent les catégories du présent, du passé et du futur. Ici, le messager est encore obsédé par les images saisissantes de la chute de Ségou ; son rapport au temps est marqué par ce passé récent auquel tout le ramène. Le roi Djigui, dans l'optique de la résistance est pris dans l'urgence du présent, mais compte sur la surprise que réserve le futur pour vaincre.

représente la prise symbolique, la capture autant du monde réel que du monde immatériel : une souveraineté a été perdue.

Maryse Condé a relevé, avant Kourouma, la symbolique particulière attachée à l'effondrement du tata de Ségou dans les deux romans qu'elle lui a consacrés : *Les Murailles de terre*[609] et *La Terre en miettes*[610]. Déjà, elle le soulignait également : les murailles, prises au sens immédiat, trivial, jouaient un rôle purement défensif, de remparts. Cependant, prises au figuré, elles assurent une fonction aussi bien politique que métaphysique. Politiquement, elles délimitaient un espace franc, c'est-à-dire libre, et le déterminaient du même coup en lui donnant son statut, une frontière, une identité. Dans le cas de Ségou, elles constituaient une marche et tenaient lieu de message. Elles semblaient indiquer aux États musulmans du Macina, de Tombouctou et de Gao, qui rêvaient de le réduire, les limites inextensibles du domaine d'Allah. Ce qui fut en partie une réalité effective puisque l'islam jusqu'à la fin du XIXème siècle ne put jamais franchir ses portes de Ségou par le jihad, sinon par le biais des marchands[611] et de quelques voyageurs[612] tolérés. Sur le plan symbolique, le tata, bien que translation, transposition en langage militaire de la puissance du monde bambara, se voulait l'incarnation d'un sacré ultime. Il représente ce à quoi on doit son être et pour lequel on est prêt à se sacrifier. Il était là pour que Ségou vive et Ségou vivait pour l'entretenir. Sa verticalité était la mesure de l'indépendance du peuple bambara dans son ensemble. C'est l'espace dans lequel il projetait ses ambitions et ses peurs, ses vérités et ses ombres. À l'intérieur de cet espace aussi politique qu'allégorique, ses récits et ses mythes trouvaient leur cadre de validité. Sans ce puissant tata, aussi terrifiant que rassurant, Ségou n'aurait peut-être jamais acquis sa renommée ni n'aurait eu les ressources et l'inspiration pour construire et faire accepter, y compris à ses ennemis, les nombreux récits sur sa beauté, sa puissance et son éternité : « Or ce qui donne à la ville son air d'invincibilité, c'est ce tata, symbole de résistance, d'honneur, de pureté, de sûreté et de fierté pour les habitants, devenait un véritable motif d'incertitude chez les ennemis de la ville[613] ». Sans l'ombre de ce mastodonte gris de terre, les griots n'auraient sans doute jamais autant chanté sa gloire, ne l'auraient jamais assimilé à un « avatar terrestre de Pemba, dieu de la

[609] M. CONDE, *Ségou I. Les Murailles de terre*, *op. cit.*.
[610] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, Paris, Robert Laffont, 1985.
[611] Voir M. PHLIPONEAU, « Micro-histoire de la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, nº 196, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 8 décembre 2009, p. 969-1000 (en ligne : https://journals.openedition.org/etudesafricaines/15742#bibliography ; consulté le 4 octobre 2024).
[612] S.B. DIAGNE, « L'islam et l'Ouest Africain : une histoire intellectuelle » dans F.-X. FAUVELLE et A. LAFONT, *L'Afrique et le monde : histoires renouées. De la Préhistoire au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2022, pp. 73-89.
[613] J. OUEDRAOGO, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*, p. 15.

création[614] », ni ne l'auraient mentionné dans leurs chroniques en termes aussi « virils » et avantageux :

> Ségou était à l'apogée de sa gloire. Sa puissance s'étendait jusqu'aux marches de Djenné, la grande cité marchande sur la rive du Bani[615]. On la craignait jusqu'à Tombouctou, à la lisière du désert. Les Peuls du Macina étaient ses vassaux et lui payaient annuellement de lourds tributs de bétail et d'or. À vrai dire, il n'en avait pas toujours été ainsi. Cent, cent cinquante ans plus tôt, Ségou ne comptait nullement parmi les cités du Soudan. Ce n'était qu'un village où Niangolo Coulibali avait pris refuge tandis que son frère Barangolo s'installait plus au nord. Puis Biton[616], son fils, s'était fait l'ami du dieu Faro, le maître de l'eau, le maître de la connaissance et avec sa protection avait transformé un amas de cases de torchis en une orgueilleuse construction dont le nom seul faisait trembler Somonos, Bozos, Dogons, Touaregs, Peuls, Sarakolés.[617]

On retrouve ici l'idée de valeur divine accordée au Tata. Le griot relève bien la rupture fondatrice que constitue l'érection de cette muraille. Au temps des origines, la ville et son roi étaient directement défendus par le dieu Faro en personne, puis la construction de la fortification rendit possible la retraite de ce dieu. Elle reste, malgré le temps passé, le symbole de l'alliance entre l'ancêtre primordial et l'esprit protecteur. Les Bambaras lui doivent la victoire sur leurs voisins les plus hostiles qui, à force de se heurter à ses murs imprenables, perdirent moyens et énergie, se rendant ainsi vulnérables à force d'expéditions infructueuses.

Au regard du faisceau de sens qui lui est attaché, la chute du tata vient à signifier le retour au premier chaos d'où la ville avait été arrachée par le dieu Faro et l'ancêtre Biton. Et en effet, il tombe par deux fois. La première fois aux mains des fanatiques Toucouleurs dirigés par El Hadj Omar qui s'était assigné pour mission de soumettre toutes les régions de la boucle du Niger ainsi que l'ensemble de leurs « idoles » aux préceptes d'Allah[618]. Cette première brèche, rendue possible par des armes modernes acquises dans les comptoirs français du Sénégal[619] signifie l'entrée par effraction de l'Islam, un trouble majeur dans « l'olympe » bambara. La

---

[614] M. CONDE, *Ségou I. Les Murailles de terre*, *op. cit.*, p. 14.

[615] Il s'agit du plus grand affluent du fleuve Niger. Ici, il marque, en cette moitié du XIXème siècle, la frontière avec le monde islamisé.

[616] Il s'agit de Mamary Coulibaly dit Biton, celui qui fit prospérer le royaume bambara de Ségou.

[617] M. CONDE, *Ségou I. Les Murailles de terre*, *op. cit.*, p. 14-15.

[618] Sur le grand mouvement des Jihad dans la région, voir Aziz BATRAN, « Les révolutions islamiques du XIX^e^ siècle en Afrique de l'Ouest » dans A. AJAYI, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880*, *op. cit.* pp. 579-597. L'arrivée des Français coïncide avec un éveil de l'islam et un élan du Jihad révolutionnaire. Ces Califats et ces Émirats fraîchement érigés, le Macina et Sokoto en sont des exemples emblématiques, buteront sur l'expansion coloniale.

[619] Voir A. A. BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, *op. cit.* La politique française au début semblait relever d'une sorte de « grand jeu » dans lequel elle s'accommodait des avancées militaires des califats islamiques vers l'intérieur. En les armant contre les puissants États « animistes », elle se facilitait ainsi la tâche de la conquête puisqu'en temps voulu, il ne lui restera plus qu'à écraser ces mêmes califats usés par les guerres qu'elle contribue à entretenir.

cité, sur le plan spirituel, devint, en peu de temps, méconnaissable. Elle ne sera plus jamais la même, puisque ses mythes furent frappés du sceau infamant de vecteurs de paganisme, ses vérités déclarées « antéislamiques », c'est-à-dire obsolètes, certaines de ses manifestations culturelles et artistiques (danse, musique, sculpture) assimilées à l'œuvre du Malin, ses habitants invités à renoncer par un serment solennel à ce qui, jusqu'ici, les fondait :

> Certains soutenaient que la Ségou des Toucouleurs surpassait en beauté la Ségou des Diarra. El-Hadj Omar[620] puis Amadou avaient fait venir les célèbres bari de Djenné, et ceux-ci avaient édifié d'énormes constructions surmontées de tours et de cônes, ornées de pilastres. Pourtant, l'animation qui avait fait tout le charme de la capitale fétichiste n'était plus. Plus de chants, plus de battements de tam-tams ou de claquements de mains. Plus de griots attroupés au coin des rues pour guetter le noble et lui réciter sa généalogie. Plus de vierges aux seins nus pareilles à des statues que n'osait frôler le désir. Plus d'enfants libres et heureux se livrant à des jeux débridés. Partout, des écoles coraniques, des silhouettes décemment couvertes et, rompant le silence à intervalle, le lugubre appel des muezzins. Les cabarets où se vendait le dolo[621] étaient fermés par ordre du souverain, et les femmes bambaras en étaient réduites à faire fermenter des fruits pour désaltérer leurs hommes[622].

En définitive, les efforts des nouveaux maîtres de la cité pour la faire rayonner de nouveau ne semblent pas suffire à consoler les Ségoukaw[623]. Les architectes et les ouvriers réputés qu'ils font venir de Djenné à prix d'or réussiront-ils à redonner à la muraille son air d'antan ? Vanité. Rien ne marche, de prime abord. Rien ne parvient à supplanter dans le cœur des habitants le souvenir de leur ville telle qu'elle était avant l'incursion de la nouvelle foi et des nouveaux maîtres. Tout porte à croire que ce qu'ils reçoivent ne vaut pas ce qu'ils ont perdu. C'est ce qu'indique le registre de la nostalgie manié par le narrateur, l'énumération des menus détails sur un ton censé magnifier le bonheur « païen » perdu et vilipender l'enfer islamique hérité résumé à l'austérité morale et à l'ennui des sens. Le monothéisme strict est d'ailleurs vécu comme un danger puisque de toute évidence il « sapait le pouvoir des rois, plaçant la suprématie entre les mains d'un dieu unique et suprême, parfaitement étranger à l'univers bambara[624] ».

Ségou entre dans un nouveau rapport de force où il est sans conteste le dominé. Sa culture ancestrale est dépréciée, ses griots sont censurés. L'Islam qu'on lui impose ne cesse d'inventer des tabous et des interdits. Ce qu'il en résulte s'apparente à une sorte

---

[620] El Hadj Omar Tall est un conquérant particulier. Il est connu pour son érudition, son ascétisme et sa volonté d'instaurer un islam intégriste.
[621] Bière de mil consommée dans de nombreux pays d'Afrique de l'Ouest.
[622] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*, p. 165.
[623] Ce terme désigne un habitant de Ségou en bambara. Maryse Condé dans le roman le préfère au gentilé français « ségovien ».
[624] M. CONDE, *Ségou I. Les Murailles de terre*, *op. cit.*, p. 58-60.

d'« épistémicide[625] », terme sur lequel nous reviendrons plus longuement dans la suite de l'analyse. Le terme d'épistémicide désigne, selon Boaventura de Sousa Santos qui l'a introduit, « le meurtre de la connaissance. L'échange inégal entre les cultures a toujours impliqué la mort de la connaissance de la culture subordonnée et partant, la mort des groupes sociaux qui la possédaient[626] ». Ce qui se joue dans ce cas précis, c'est moins la destruction physique d'un peuple que celle de ses formes de connaissance fondées sur des pratiques sociales par des moyens divers : soit par la violence légale ouverte (condamnation expresse, autodafé) ou par la « violence symbolique[627] » (discrédit, dérision systématique, délégitimation). Ainsi, L'Islam rigoriste des Toucouleurs, par son élan hégémonique et sa volonté de contraindre le particulier bambara à se fondre dans l'universelle « *Oumma*[628] », incarne dans le roman la moitié de la face de l'apocalypse. L'autre moitié est représentée par la conquête française[629] qui marque la deuxième chute du tata et cette fois-ci de manière encore plus saisissante.

On peut parler ici d'une apocalypse enchâssée. La première désigne le déclin du monde ancestral bambara supplanté par l'islam. La seconde désigne la défaite du califat islamique et de ce qui restait encore des forces de résistance du Ségou originel. La chute du tata représente le paroxysme du trauma vécu par la population eu égard à la symbolique qu'il revêtait : à la fois ouvrage militaire et bouclier de la divinité protectrice. L'arme qui a pulvérisé la muraille a de quoi nourrir l'imagination et provoquer la plus grande torpeur. Ce n'est d'ailleurs pas une arme ; il n'y a qu'un dieu ou un diable à « gueule de canon » pour réussir une si sinistre prouesse :

> Là, une foule, muette et médusée, regardait les brèches des murailles. Blessures béantes. De l'autre côté du fleuve, on apercevait les canonnières et les engins meurtriers qui étaient arrivés à détruire en quelques minutes le travail patient des ancêtres. Des enfants soupesaient les blocs de terre avec une terreur empreinte d'admiration. De l'Occident à l'Orient, on avait cru

[625] B. de S. SANTOS, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014.
[626] *Ibid.*, p. 92. "the murder of knowledge. Unequal exchanges among cultures have always implied the death of the knowledge of the subordinated culture, hence the death of the social groups that possessed it." (Traduction personnelle). L'auteur aborde la notion sous l'angle de l'hégémonie occidentale
[627] P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 18. « Tout pouvoir use de violence symbolique, i.e. tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, i.e. proprement symbolique, à ces rapports de force ».
[628] Aziz BATRAN, « Les révolutions islamiques du XIX[e] siècle en Afrique de l'Ouest », p.587. « Instaurer une société islamique authentique et reculer les frontières du *dār al-islām*, tels étaient donc les objectifs des chefs qui menèrent le *djihād* en Afrique de l'Ouest» dans A. AJAYI, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880*, *op. cit.* Adaptée de l'arabe « Ummat islamiyya », littéralement la « nation islamique », l'*Oumma* se veut une communauté universelle qui regroupe tous les musulmans. Elle transcende les notions de nationalité et d'appartenance linguistique. L'expression *Dar al-Islam* quant à elle désigne une chose plus contextualisée : un pays pratiquant l'islam par opposition à celui qui ne l'a encore pas embrassé.
[629] Les Français prirent la ville en 1890 soit trente ans après sa conquête par les Toucouleurs qui en avaient fait leur capitale.

> Ségou invincible, et voilà, par deux fois, elle était tombée, et cette seconde chute était la plus dure, la plus humiliante ! « La ville à une seule porte pour entrer, à une seule porte pour sortir, la ville entourée d'un mur d'enceinte ». Que chanteraient les griots, désormais ?[630]

Le tata mis en pièces est la métaphore de l'effondrement des structures politiques et sociales de la cité. Son grand récit, celui qui tournait autour de son éternité se heurte à la dure réalité de la catastrophe survenue. L'humiliation est d'autant plus grande que la puissance de feu des canons fait passer l'édifice effondré, fruit du travail séculaire des ancêtres bâtisseurs pour un mauvais ouvrage. Plus jamais Ségou ne portera le qualificatif de ville invincible, indomptable. Désormais elle sera ouverte aux quatre vents, ses clés seront détenues par son tombeur qui fera flotter sur son sol son emblème :

> Chaque jour, sur la place de la mosquée centrale, un étendard à trois couleurs était hissé au faîte d'un mât qui, symboliquement, dépassait tous les arbres. Ceux qui passaient par là devaient s'immobiliser et se tenir raides, les bras le long du corps jusqu'à ce que le tissu bleu, blanc, rouge flotte dans l'air[631].

Ce passage n'est pas sans rappeler ce qui s'est produit à Soba après la défaite de Djigui ; sur la place centrale avait été érigée un palais dont la majesté faisait de l'ombre à la mosquée royale à laquelle il faisait face. Les habitants de Ségou, contraints trente ans plus tôt à se prosterner devant Allah, devraient faire face à une nouvelle humiliation ; celle-ci consiste à s'incliner devant la bannière du vainqueur, ressentie alors comme l'emblème d'une divinité tricolore à laquelle les nouveaux maîtres des lieux rendent au quotidien un culte insolite, presque théâtral.

Ségou, Sikasso ou encore Soba incarnent dans les différentes fictions dans lesquelles ils apparaissent l'idéal mandingue en cette fin de siècle ; un idéal de cités prospères et fortifiées qui avaient émergé des siècles plus tôt dans le sillage des effondrements consécutifs des empires centralisateurs en l'occurrence celui du Mali et celui plus récent des Songhaïs de Gao. Ces cités sont l'expression d'une volonté d'émancipation vis-à-vis des empires islamiques successifs, même si elles n'hésitent pas, dans leurs périodes fastes notamment, à s'étendre elles aussi au détriment d'entités plus petites qu'elles annexent sans autre forme de procès. Elles devaient leur existence ainsi que leur fortune aux différents tatas érigés qu'elles voyaient comme « un rempart contre l'ennemi[632] », mais aussi comme un symbole, une allégorie de leur puissance et de leur verticalité. La chute du tata centenaire signe la mort de la cité mandingue conçue comme un espace d'autonomie, en rupture avec un ordre impérial, islamique puis français. Le vacarme

[630] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*, p. 408.
[631] *Ibid.*, p. 403.
[632] J. OUEDRAOGO, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*, p. 15.

de l'effondrement, selon le narrateur de Ségou, est inscrit dans une relation métonymique avec la chute, l'agonie de la ville et du temps qui l'a vue s'épanouir :

> Quand une ville se prépare à mourir, elle émet une longue plainte. Ceux qui l'entendent, croient qu'elle naît de la détresse des habitants, se lamentant à l'intérieur des maisons. Il n'en est rien. Elle sourd de la brique des murs, de la terre des mosquées et des temples, de la poussière des rues, du crottin des animaux sur les marchés aux bestiaux, de tous les éléments impalpables qui composent sa réalité. Elle sourd aussi des esprits de ceux qui l'ont fondée, qui l'ont vue croître comme l'enfant qu'une femme met au monde, qui se sont battus pour elle et qui désespérés, impuissants ne peuvent plus rien pour elle. Cette plainte, certains initiés la reconnaissent qui savent alors que de terribles événements se préparent. Selon leur tempérament et leur foi, ils prient, ils font des sacrifices, ils se révoltent. Pourtant ils savent que tout est inutile et que le lit du destin ne peut être défait[633].

L'écriture de la chute des remparts chez Ahmadou Kourouma, et dans une moindre mesure chez Maryse Condé, révèle une volonté de l'insérer dans un spectaculaire catastrophique. Dire la dimension architectonique des remparts saccagés est un moyen d'introduire une part de technique dans la représentation de l'apocalypse qui, jusque-là avait été surtout saisie à travers ses éléments les plus abstraits. Le monde qui finit n'est plus uniquement un concept, mais aussi une réalité charnelle incarnée dans des lieux que le roman construit. Ces lieux sont pris en charge par la figure métonymique du tata. Celle-ci permet, par sa hauteur et sa robustesse initiales notamment, de représenter l'empreinte matérielle de la catastrophe, à travers le relief, un jeu de contrastes entre l'édifice entier et l'altitude irrégulière des décombres. Le roman met ainsi en scène le passage de la verticalité de la splendeur à l'horizontalité des ruines, voire au gouffre. L'effondrement des tatas inaugure une béance dans laquelle s'engouffre la littérature pour en faire la cartographie. Il débouche donc sur un temps nouveau que les personnages redoutent, mais contre l'avènement duquel ils ne peuvent absolument rien. La fatalité[634] est à l'œuvre. La sentence semble prononcée depuis bien longtemps et ce qu'il reste à faire, c'est survivre à la décrépitude de ces cités, assumer la tragédie[635] de sa condition en traversant tant bien que mal les saisons révélées à Djigui, des saisons où la nuit ne tombe pas « parce que les larmes des déshérités et des désespérés ne

[633] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*, p. 399.
[634] Sur la fatalité dans l'œuvre de Kourouma, voir B. T. NIANE, *Fatalité et histoire dans Les soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma. Une lecture diachronique des indépendances africaines appliquée à un texte phare des lettres africaines*, Paris, Connaissances et savoirs, 2016.
[635] Voir P. OULAI, *Le héros tragique dans le roman africain : l'exemple du Monde s'effondre du nigérian Chinua Achebe, Un piège sans fin du béninois Olympe Bhêly-Quenum, Le cercle des tropiques du guinéen Alioum Fantoure et Fumée noire du Burkinabe Boubakar Diallo*, Thèse de doctorat, Paris, Paris 13, 2005.

peuvent être assez abondants pour créer un fleuve ni leurs cris de douleur assez perçants pour éteindre les incendies[636] ».

3. Dongala et la grande interruption

D'entrée de jeu, il convient de souligner que chez Dongala, comme chez les autres par ailleurs, le récit, avec le roman comme une de ses formes, ne se décline pas exclusivement comme relation, mais aussi comme « pensée[637] », en ce sens qu'il est aussi et surtout interrogations. De ce fait, la notion d'effondrement à l'œuvre dans *Le Feu des origines* recouvre aussi bien le drame humain que le drame culturel, les deux étant intimement liés. L'apocalypse, au-delà de l'imaginaire commun qui lui est rattaché, semble prendre dans son œuvre les traits d'une lutte presque perdue de l'Afrique contre un terrible corps étranger, un esprit étrange. Les conséquences de cette défaite, difficilement estimables, peuvent se résumer en ces termes bien trouvés par Kavwahirehi : « l'exil de l'Afrique hors de son foyer propre[638] » et son introduction violente dans le temps du colon. En d'autres termes, le monde que transpose Dongala est présenté comme étant bien en place, droit sur ses assises, mais aussi en mouvement, en route, en tension vers de nouveaux horizons sociaux et épistémologiques ; en route vers l'épreuve et la consolidation de ses modalités de savoir et d'organisation politique. Dans quelle mesure l'apocalypse coloniale s'incarne dans un grand détournement ou plutôt dans l'éjection d'une certaine Afrique hors de son cadre évolutif propre ? Comment est représenté le bouleversement du champ du discours et du savoir dans l'œuvre de Dongala ? Quelle temporalité du monde kongo la colonisation secoue-t-elle ?

Les sentiers obstrués d'une certaine modernité

Y a -t-il une modernité spécifiquement africaine ? Quand a-t-elle eu lieu ? Où s'est-elle manifestée avec le plus d'acuité ? Ces questions, dans l'absolu, ne peuvent tolérer de réponses

[636] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 27.
[637] Sur les aptitudes du roman, en tant que genre et forme, à interroger des modalités de savoirs et à les représenter, voir T. PAVEL, *La Pensée du Roman*, Paris, Gallimard, 2003.
[638] K. KAVWAHIREHI, « Ahmadou Kourouma et la mise en œuvre de la vérité postcoloniale », *op. cit.*

définitives tant elles ouvrent, dans leur formulation, d'autres horizons problématiques. Elles suscitent plutôt d'autres interrogations. Cela tient à la complexité du terme même de modernité et des usages abusifs qui en ont été faits. Selon Jean Baudrillard, qui l'aborde en tant que processus évolutif, la modernité « demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité[639] ». Cette définition, diachronique, ne permet pas cependant de la saisir de l'intérieur. Celle que propose Henri Meschonnic la restitue plus nettement dans sa dimension de tension perpétuelle :

> La modernité est combat. Sans cesse recommençant. Parce qu'elle est un état naissant, indéfiniment naissant, du sujet, de son histoire, de son sens. Elle ne cesse de laisser derrière elle les Assis de la pensée, ceux dont les idées sont arrêtées, se sont arrêtées, et qui confondent leur ancienne jeunesse avec le vieillissement du monde. La modernité côtoie ce cimetière de concepts fossiles dont nous sommes encombrés. Et qui rend sourds. Sourds à ce qui vient[640].

Cette définition du moderne a la particularité de le sortir du carcan du dualisme entre l'ancien et le nouveau. Elle l'émancipe à l'égard du passé qu'il est censé rejeter et du futur qu'il est censé préparer. C'est à partir de cette définition, en tant qu'état « naissant », que nous considérons la modernité qu'essaie de saisir Emmanuel Dongala. Elle n'est pas réductible au présent, au récent, au contemporain : « Le contemporain ne cesse de courir après la modernité. Il ne la rejoint pas toujours. Elle n'est pas le contemporain. Semble tantôt en deçà, puis au-delà. Irrattrapable[641] ». Imparfaitement, en partant de l'entendement courant, la modernité peut être abordée comme ce qui s'extrait de la pesanteur des structures et qui est en quête de nouvelles voies d'expressions. Elle est une forme d'élévation à la hauteur et à la condition de son temps, initiée souvent par des sujets traités positivement en avant-gardiste ou négativement en paria, et que l'on apprécie en somme à la fois comme « modalité du devenir » et « rupture[642] », par rapport à un ordre dit traditionnel, archaïque ou primitif selon le registre dans lequel on se place. Enfin, d'un point de vue historique et critique, elle est associée à la manifestation d'une nouvelle lucidité et participerait d'une forme de « désenchantement du monde », processus au bout duquel les liens qu'assuraient la religion et les récits fondateurs entre le visible et l'invisible, l'humain et le divin, se distendent, puis se rompent car devenus moins évidents, moins pertinents. Il se produit alors une « recomposition de l'univers humain-social non

[639] J. BAUDRILLARD, *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
[640] H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, Paris, Gallimard, 1994, p. 9.
[641] *Ibid.*, p. 13.
[642] N. DUVOUX, « Les grammaires de la modernité », *Le Philosophoire*, vol. 25, nº 2, 2005, p. 135-152 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-135.htm ; consulté le 22 avril 2022).

seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine[643] ».

Y a-t-il ou y a-t-il eu une modernité africaine qui se serait heurtée à une « modernité occidentale » définie par Georges Balandier comme « conquérante » et se donnant comme « exclusive[644] » ? Cette question déjà posée plus haut n'appelle pas une réponse définitive. Elle soulève la relativité du concept qu'elle porte dans sa formulation. Dongala semble se la poser de même, indirectement, et pour les mêmes raisons, rhétorique et maïeutique. Il le fait principalement à travers le personnage de Mankunku que l'on peut voir comme incarnant une des réponses possibles. La modernité africaine, prise dans ce cadre très précis, s'entend comme le temps d'une crise, l'heure des choix nécessairement douloureux et cependant décisifs, sur un arrière-fond conflictuel. Cet « état naissant[645] », pour reprendre les termes de Meschonnic, qui s'exprime sous la forme d'une tension, d'un élan vers un nouvel horizon épistémologique et social et qui se heurte à une résistance des structures ancrées. Le héros du roman de Dongala se retrouve dans un moment complexe de l'histoire de son pays, une complexité qu'il participe à intensifier à sa façon. Cela est inscrit dans sa biographie. Le merveilleux qui entoure les circonstances de sa naissance trahit le destin exceptionnel auquel il est promis. Le Kongo de cette époque est un monde présenté comme préoccupé par sa propre conservation, excessivement ordonné, baignant dans une sorte de stabilité marquée par des vérités bien admises et une quasi-absence de contestation des mythes et des paradigmes en place : « Les ancêtres fondateurs avaient déjà vécu et érigé les lois et les rites qui devaient rendre cohérente la vie sur la Terre […][646] ». Dans un tel espace pris dans un tel temps, la pleine réalisation du personnage principal ne peut s'énoncer qu'en des termes plus ou moins relatifs à une forme de révolte et dans un cadre nécessairement subversif. Subversion au sens d'indocilité foncière d'une part, de contradiction organique et du désir du sujet de renverser un ordre établi d'autre part. Elle est présentée, malgré la violence qui la porte, de manière subtile par le narrateur extradiégétique. En effet, pour atténuer la brutalité qu'implique la révolte, au départ solitaire et silencieuse, portée par le héros Mandala Mankunku, le récit a recours à une ruse particulièrement ingénieuse. Elle consiste à le « dépersonnaliser » à travers le soupçon de la possession. En faisant de son corps un domaine « occupé », c'est-à-dire investi par un esprit, une force, et sa parole celle de la force en question sans que ses mots aient la valeur d'un décret,

[643] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 9.
[644] G. BALANDIER, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 220.
[645] H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, *op. cit.*, p. 9.
[646] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 14.

il est partiellement désarmé en tant que sujet. Cela passe concrètement par la construction d'un motif atavique très simple. Le héros, Mandala de son nom de naissance, est présenté par le narrateur et perçu par les autres personnages, en raison de ses yeux verts, phénomène rare, comme la réincarnation d'un ancêtre dont il prendra le nom : Mankunku[647]. Le réseau atavique n'a pas la complexité d'une spirale. Il est plutôt à deux pôles, de directe ligne, unilatéral pour ainsi dire, de l'ancêtre au descendant, de l'absent au présent. Dans les détails, Mankunku, l'ancêtre éponyme, est loin d'être une figure banale. En réalité, il est aussi prestigieux que controversé et représente dans l'imaginaire populaire l'incarnation de l'opiniâtreté, celui qui, au nom de la vérité, « renverse les puissants et les tambours qui leur rendent hommage[648] ».

En procédant ainsi, en faisant du personnage principal Mankunku l'instrument d'un ancêtre aussi admiré que redouté, le narrateur dilue sa responsabilité dans le mystère de la réincarnation. Ce faisant, il ne le construit pas exclusivement en tant que simple rebelle des institutions. S'il est bien provocateur par son discours et son action, il ne l'est qu'au deuxième degré, à travers l'ancêtre qui le meut. Le véhicule de la modernité qu'il représente avance de manière oblique et non frontale. Ainsi, par ce stratagème, le narrateur rend la posture du héros soutenable auprès de ses contemporains. Son œuvre est tolérée, voire approuvée, tant qu'ils la considèrent comme l'expression d'un caprice ancestral et non comme celle d'une subjectivité excentrique, ouvrière d'une révolution chaotique, qui aurait érigé la contestation des normes traditionnelles et la déstabilisation en performance, en réalisation flatteuse, glorieuse.

L'un des premiers faits majeurs de Mankunku a été l'attaque en règle contre l'ordre de la « gérontocratie[649] » en place. En effet, dans le Kongo du roman et de ce siècle-là, la parole des anciens jouit d'un préjugé favorable. Elle est donnée pour vraie sans passer par le crible de la critique ; elle est ainsi d'autorité. Dans la mesure où la transmission des connaissances est ritualisée (l'exemple des initiations[650]) et est structurée autour des classes d'âge (l'âge biologique comme étalon), les aînés de la société, par leur avance intellectuelle et morale supposée sur le reste, en viennent à symboliser un idéal, un statut dont ils tirent une puissance certaine. Leur pouvoir, fondé sur le préjugé qu'ils sont, à la fois plus savants et plus sages que les jeunes gens, se maintient logiquement par le statuquo et l'assignation. Or, Mandala

[647] Ce surnom lui est suggéré par le vieux sage Lukeni à la fin de son cycle d'initiation, se basant sur la ressemblance physique et la volonté de bousculer les conventions.
[648] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 26.
[649] Sur la gérontocratie et sa critique dans les littératures africaines, voir la thèse de R. A. KONAN, *Écriture et enracinement dans le roman négro-africain francophone*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2012, pp. 343-353.
[650] Sur la question de la transmission et le rôle des personnes âgées dans l'élaboration des savoirs dans les sociétés africaines voir A. H. BA, *Aspects de la civilisation africaine*, *op. cit.*

Mankunku, parce qu'il est la réincarnation de l'ancêtre qui « renverse les puissants » et parce qu'il a, déjà, malgré son jeune âge, la volonté d'assimiler toutes les connaissances de son époque, va aller à l'encontre de la coutume locale qui veut qu'un homme se contente d'un seul métier, d'un seul savoir donc, et de préférence celui de son géniteur :

> Après le grand fleuve, son père fut donc le deuxième puissant qu'il défia. Lui, le fils aîné qui devait continuer la tradition familiale, refusa malgré toutes les adjurations de prendre le métier de son père. Il préférait se mesurer au monde des arbres, des animaux, des cours d'eau et des hommes plutôt que de rester enfermé des journées entières dans la forge à cuire les métaux. Il s'attacha peu à peu à son oncle maternel qui, grand guérisseur et grand chasseur, l'introduisit progressivement dans le monde mystérieux de la chasse[651].

Il est clairement question ici d'un refus d'assignation, un geste fort dont seul un fort caractère comme Mankunku est capable. Le monde de la forge[652] auquel il renonce temporairement est un monde de mystères et de symboles[653], de création et de transformation qui jouit d'une belle réputation en raison de ses liens inextricables avec la vie et la mort, c'est-à-dire l'agriculture et la guerre. Son choix de s'en détourner temporairement n'est pas dicté par le mépris, mais par l'insatisfaction. Il craint en effet d'être condamné à s'exprimer exclusivement dans ce secteur fermé et très ritualisé dont l'inertie est à l'image de la matière dont il se sert. L'univers alternatif à celui des métaux que constitue la chasse représente un champ particulièrement intéressant qu'il appréhende à la fois sous l'angle de l'aventure et du potentiel heuristique. En effet, être chasseur dans le roman d'Emmanuel Dongala, c'est être placé à l'intersection de deux mondes. D'une part le monde animal dont on peut, par l'observation et par l'analogie, tirer des précieux renseignements sur le corps ainsi que la psychologie humaine. D'autre part le monde végétal, la brousse dont une solide connaissance des éléments associée à une exploitation raisonnée de leurs propriétés peut assurer à la discipline médicale lumière et efficacité. Mankunku, en s'assumant comme un « transfuge de caste », un « marginal sécant[654] », c'est-à-dire situé entre deux mondes, bouscule le « système

[651] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 32.
[652] Voir C. A. DIOP, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, *op. cit.* Un peu partout en Afrique, les Forgerons constituent souvent une caste à part entière et sont soumis à des contraintes particulières dont le fait de ne pouvoir épouser que des femmes relevant de certains groupes sociaux
[653] Voir A. H. BA, *Aspects de la civilisation africaine*, *op. cit.* Les forgerons participent d'un processus cosmique. Leur métier est considéré comme le premier qui ait existé et en cela c'est de la forge qu'a surgi la civilisation et c'est sur elle qu'elle repose.
[654] Voir E. FRIEDBERG et M. CROZIER, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil, 1977. Ce terme que nous empruntons à la sociologie des organisations désigne un individu ayant accès à deux mondes différents, parfois opposés, qui ne communiquent pas. De ce fait, il peut tirer de sa situation compliquée un avantage, une force.

des castes[655] » qui, selon Cheikh Anta Diop avait trouvé dans « l'hérédité des fonctions sociales » le moyen de sa stabilité et un argument fort contre la « concurrence professionnelle[656] ».

Concrètement, Dongala écrit le combat de la modernité depuis un centre, un intérieur, celui des institutions sociales. Le héros par son appartenance à ces mondes divers échappe aux catégories classiques et représente en cela un trouble, une difficulté pour le système dont la survie a toujours reposé sur le contrôle strict des nouvelles sensibilités émergentes et l'affirmation de nouvelles conditions sociales voire de leur refoulement pur et simple à la marge. Ainsi, Mankunku n'appartient plus à une classe de métier déterminée, à aucune « caste » précise. Il n'est plus seulement un forgeron, mais aussi un chasseur, un guérisseur. Par sa position, il relève d'une certaine centralité, et par sa posture d'une certaine marginalité, d'une discordance. Le vieux sage Lukeni, gardien du temple, lui reproche d'ailleurs de ne s'être pas tenu à la formule de la fourmilière. Cette métaphore suggère que l'idéal d'organisation de la société se lit dans le modèle d'organisation basé sur l'hyperspécialisation de la fourmilière dans laquelle œuvrent inlassablement des acteurs très compétents mais complémentaires, c'est-à-dire, ne pouvant rien les uns sans les autres :

> Il vous arrivait parfois d'abattre ces géantes fourmilières qu'on trouvent souvent dans la forêt. Qu'y voyiez-vous ? Il y avait une reine, des soldats, des ouvrières, des esclaves… Chaque fourmi connaissait sa place, sa fonction ; ainsi la société tournait, équilibrée, et chacune se sentait indispensable car la défaillance de l'une brisait la chaîne de solidarité. Mais toi, je ne sais pas qui tu es et c'est la première fois que je n'arrive pas à mettre quelqu'un à sa place dans notre société.
>
> - Je suis fils de forgeron.
> - Et tu es grand chasseur.
> - Disons que je suis chasseur.
> - Et tu es un maître sculpteur : en bois, en bronze et en pierre.
> - C'est que, vieux Lukeni, j'aimerais tout savoir. Pourquoi me limiter ? Pourquoi ne serais-je pas tisserand, si ça me plaît, sous prétexte que mon père est forgeron ?
> - Ce n'est pas ainsi que les choses se passent dans notre société.
> - Et pourquoi les choses ne se passeraient-elles pas autrement ? Pourquoi ne pas les bousculer afin que les gens comme moi puissent trouver leur juste place ?[657]

[655] Cette expression est à rendre avec précaution. La société n'est pas organisée selon un système de castes. Il existe en revanche quelques groupes socio-professionnels endogamiques dont celui des forgerons.
[656] C. A. DIOP, *L'Afrique noire précoloniale*, *op. cit.*, p. 17-18. Un argument mystique assez puissant sert à dissuader ceux qui voudraient changer de métier en leur expliquant que malgré de grands efforts et une sérieuse application, ils n'excelleraient jamais dans ce nouveau métier parce que ce ne sont pas leurs ancêtres « qui ont passé le contrat initial avec le génie qui l'a enseigné à l'humanité ».
[657] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 38-39.

Lukeni, voix des sages et du conservatisme prudent, prône le maintien d'une frontière nette entre les métiers et donc la science qui les structure là où Mankunku affiche clairement une volonté polymathe. Le premier invoque l'argument de l'équilibre social par la coopération circonstancielle entre des talents issus de divers métiers ; l'idéal étant que chaque acteur se contente d'exceller dans un seul métier afin que de sa dépendance à l'Autre, détenteur d'un savoir autre, jaillisse la source du lien politique. Le second, quant à lui, se référant à la liberté et à l'épanouissement de l'individu milite pour plus de fluidité et moins de cloisons entre les savoirs afin que, la polyvalence acquise, celui-ci puisse servir plus efficacement la société.

En somme, la modernité dont le personnage principal est porteur n'est pas à proprement parler une rupture. La considérer comme telle revient à valider le schéma artificiel d'un passé linéaire dont le destin était de conduire au présent, au contemporain et d'être renié ensuite par lui. Nous l'envisageons dans les termes de Meschonnic : « La modernité est critique[658] ». Cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas une force de proposition et de renversement. La conflictualité dans laquelle elle est inscrite est adoucie dans un premier temps par le choix des termes opéré par le narrateur. Plus loin, il en sera autrement. Pour qualifier la marche de cette modernité, il convient de la diviser en plusieurs mouvements. Dans sa première articulation, celle que nous venons de voir, elle n'est pas une rupture ouverte, mais plutôt une conjonction ; la rencontre entre les énoncés des pères et les doutes du présent. Elle ne procède pas d'une violente contradiction doctrinale, mais d'un aménagement pratique : réunir en une seule personne des connaissances venues de domaines variés pour leur assurer par le dialogue une fécondité que l'isolement entravait gravement. Son entreprise, si on veut la traduire en termes plus actuels, a consisté à associer la part de chimie employée dans la forge (fonte des métaux, propriété de la matière) à celle employée dans la médecine (drogue, principe actif, réaction).

Dans le premier mouvement de cette modernité, le dialogue avec les idées ancestrales est encore possible. Il se produit une dialectique au bout de laquelle la vérité des pères n'est ni piétinée ni bannie. Elle perd seulement son magistère absolu[659] dans la mesure où désormais les contraintes du présent informent la conduite du savant et non uniquement les sentences mémorables des illustres prédécesseurs. Ce n'est pas par conséquent une « révolution » qu'il opère, le bouleversement n'ayant pas ce caractère radical, mais une réforme, une évolution dont

[658] H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, *op. cit.*, p. 17.
[659] Voir M. ELIADE, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 18. L'auteur cite comme un des traits propres aux sociétés dites traditionnelles, le crédit indéfectible qu'elles accordent à la parole des ancêtres qui leur est parvenue et l'érection de leurs faits et gestes en « modèle exemplaire ». L'influence de cette structure traditionnelle est lisible notamment dans les difficultés de Galilée à faire prévaloir auprès de ses contemporains ses convictions sur les dogmes aristotéliciens dépassés mais déterminant toujours l'opinion savante et populaire.

le but est de rendre dans un premier temps le domaine des sciences plus accessible à l'ambition profane, moins fermé, moins dogmatique, moins embarrassé de préjugés et d'interdits non nécessaires.

Étant présenté et perçu non comme « l'anti-ancêtre », c'est-à-dire celui qui s'en prend à la légitimité fondatrice du passé, mais comme l'incarnation d'un ancêtre aussi respecté que clivant, sa tâche est facilitée. Il veut tempérer le règne des morts sur les vivants et réduire leur influence sur la marche de l'esprit, l'élaboration des sciences et la constitution d'une doxa contemporaine. Au fur et à mesure de la longue marche de cette nouvelle subjectivité, de cette nouvelle conscience scientifique, au fur et à mesure des dialogues avec les forces conservatrices, de nouveaux développements surviennent :

- « Ta Lukeni, j'ai porté le vin aux tombeaux. Que se serait-il passé si je ne l'avais fait ?
- […]
- Tu as fait appel à eux pour me guérir, je dois les remercier.
- Crois-tu vraiment que nous ne pouvons rien faire sans eux ?
- Oui mon enfant, rien. Ils sont les intermédiaires entre le Tout-Puissant et nous ; ils contrôlent tout, la pluie, le vent, les saisons, les forces de la nature. Nous ne pouvons rien sans eux. Ils ne sont pas tous bons. Toi qui es *nganga*, savant, ton travail est de recueillir ces forces, ces connaissances pour que cela nous serve à nous, hommes de chair et d'os vivant sur terre.
- Je ne doute pas de ta sagesse Ta Lukeni, mais je suis sûr qu'on peut faire des choses sans eux.
- Non, jamais ! Ce qu'on fait sans leur consentement est mauvais.
- Mais non, je peux guérir quelqu'un sans leur secours.
- Il ne peut y avoir de guérison sans eux, c'est impossible ! Si tu n'avais pas fait appel à eux, je serais mort[660].

Cet échange intervient quelque temps après que le héros Mankunku a guéri par les moyens de son seul génie médical, le vieux Lukeni d'un violent mal auquel celui-ci se croyait condamné. Deux instances semblent s'opposer radicalement ici à travers les figures du jeune et du sage : c'est le deuxième mouvement de la modernité que porte le personnage principal. D'un côté, le héros qui se réclame de l'empirisme : la guérison du patient ne peut être due qu'à son protocole médical dont, dans l'ordre, une « exsudation abondante à la vapeur de feuilles de *mansunsu* », une ingestion de « divers breuvages à base de quinquéliba[661] ». De l'autre, le vieux sage Lukeni guéri, mais qui se croit plutôt miraculé, repêché de l'ombre de la mort par des ancêtres thaumaturges. Il se réclame ouvertement d'une vérité qu'il veut instituante : sans les ancêtres, tout est vanité. Ce faisant, il se place dans un régime de pensée que Marcel Gauchet

[660] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 65-66.
[661] *Ibid.*, p. 64.

appelle le « règne du passé pur[662] ». Il s'agit, dans les grands traits, d'un cadre de pensée dans lequel évoluent des sujets et qui assurent à leur monde et à leurs récits cohérence et légitimité. Il se caractérise par un important crédit accordé aux vérités héritées et une grande fidélité témoignée à un appareil prescriptif qui se veut immuable. Contrairement au vieux Lukeni, Mankunku revendique pour lui et ses contemporains une liberté et une responsabilité, dans toute leur gravité, tournant le dos à ce « règne du passé pur » dans lequel, de manière caricaturale[663], les choses sont dictées à l'avance :

> Nous ne sommes pour rien dans ce qui est. Notre manière de vivre, nos règles, nos usages, ce que nous savons, c'est à d'autres que nous les devons, ce sont des êtres d'une autre nature que nous, des Ancêtres, des Héros, des dieux, qui les ont établis ou instaurés. Nous ne faisons que les suivre, les imiter ou répéter ce qu'ils nous ont appris[664].

Une forme de radicalité se fait jour. La critique opère à un autre niveau dans la deuxième partie du roman. Elle s'assume comme critique des sources : les sources de la loi, les sources du savoir, les sources de la source. Pour la première fois, les ancêtres sont interrogés, critiqués en tant que source. En d'autres termes, c'est le procès d'une certaine verticalité qui est ainsi instruit. Il porte un refus fondateur : celui d'être alimenté exclusivement par une seule source. Nous l'avons vu à travers plusieurs extraits, les doutes de Mankunku prennent de l'ampleur, se muent en un soupçon général qui le met en porte-à-faux vis-à-vis des conventions en vigueur dans sa société en ce temps précis. Son attitude trahit une tendance, un mouvement qui va au-delà de la simple querelle philosophique. Elle implique surtout une crise de très grande portée d'où les assises sociales et politiques du moment ne peuvent sortir indemnes. Le héros du roman de Dongala, pour reprendre les termes de Kasereka Kavwahirehi, apparaît alors comme « le signe d'une nouvelle volonté de vérité inséparable d'un nouvel ordre social[665] ». Ce lien ainsi exprimé entre le savoir, le discours sur le savoir et l'ordre établi prend tout son sens lorsque l'on considère, à la suite de Michel Foucault, que le pouvoir légitime, dans notre cas le conseil des sages, se caractérise par sa volonté d'administrer, d'orienter et de contrôler le savoir ainsi que sa quête :

---

[662] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 45.
[663] Sur la critique de la tradition en tant que lieu de la fixité et opposée caricaturale de la modernité, voir notamment G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, 6e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 193-226.
[664] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 46. Le « règne du passé pur », en tant que régime de pensée, n'est pas l'apanage d'un type de société. On peut l'observer dans les sociétés modernes où il peut être le symptôme d'une idéologie politique.
[665] K. KAVWAHIREHI, « Espaces, savoirs et historicité dans Le feu des origines d'Emmanuel Dongala », *Présence Francophone : Revue internationale de langue et de littérature*, vol. 78, nº 1, 1er juin 2012, p. 115-137 (en ligne : https://crossworks.holycross.edu/pf/vol78/iss1/10).

> […] dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité[666].

Ainsi, la découverte de la non-intervention des ancêtres dans son entreprise médicale à succès, vérité à taire car allant à rebours du discours autorisé, est pour le héros un moment jubilatoire et fondateur :

> Mankunku triomphait, pas une seule fois il n'avait fait appel à l'esprit des ancêtres pour obtenir la guérison du vieux Lukeni. Il était maintenant persuadé que seul importait le médicament que l'on donnait au malade ; les ancêtres et les cadeaux qu'on leur faisait jouaient un rôle beaucoup moins important qu'on ne le croyait[667].

Avec cette remise en cause du statut providentiel des ancêtres en tant que ce par qui tout advient, la crise est pour ainsi dire consommée. S'il ne tue pas les dieux[668], il rompt néanmoins avec un certain langage du religieux, celui de « la dépossession et de la dette[669] » tel que le suggère Marcel Gauchet pour qui le stade religieux correspond à un moment de négation dans lequel l'homme nie son rôle dans la transformation de son milieu et attribue tout, même ce qui relève de son œuvre, aux grands Autres (esprits et dieux). Le héros revendique ici la paternité de son art. Il se pose comme la source de l'efficacité de sa médecine et rechigne tout logiquement à rétribuer les ancêtres pour cet exploit là où le vieux Lukeni insiste pour qu'une action de grâce leur soit rendue, en l'occurrence le traditionnel vin sur leurs sépultures. Cela induit une conséquence philosophique et ontologique : la reconnaissance de la responsabilité de l'homme dans les splendeurs ou la misère de son monde et donc du traitement qu'il mérite en fonction de son action, les honneurs ou le blâme. Le vieux Lukeni choisit donc bien ses mots en traitant son élève et désormais adversaire de « destructeur » et de trouble à l'ordre spirituel local : « Mankunku, mon fils, tu es un destructeur ! […] Tu es une nouvelle variété dans notre champ de maïs et je regarde, perplexe : les grains que tu vas essaimer transformeront-ils nos champs en un jardin d'abondance ou en une plantation d'ivraie ?[670] ».

La métaphore de l'ivraie vient souligner la crainte des répercussions sociales que l'entreprise et la posture de Mankunku suscitent chez le vieux Lukeni. Un changement de

---

[666] M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 10-11. La plus familière et la plus violente de ces procédures est, selon Foucault, l'interdit.
[667] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 64.
[668] Sur la thématique de la mort des dieux, voir en particulier C. MOUPOUMBOU, *La représentation de la mort dans le roman négro-africain d'expression française*, Thèse de doctorat, Nancy, Université de Lorraine, 2004, p. 190.
[669] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 48. « Ainsi, la force fondamentale du refus qui définit l'homme s'est-elle principalement exprimée sous forme de rejet de sa propre prise fondatrice sur l'organisation de son monde », p.43.
[670] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 39.

paradigme aussi important que celui qu'il propose sera-t-il bénéfique à la collectivité ? Le vieux sage s'en tient à la question. Comme pour toute crise, on ne peut rien présumer de l'instant de vacillement que vit son monde. Le héros de son côté persiste à vouloir rendre le règne des ancêtres moins absolu, à le soumettre à la caution du présent :

> Les ancêtres ne peuvent pas avoir tout connu. Je me sens à l'étroit, Ta Lukeni, je veux bouger, je veux de l'espace. J'ai envie de tout bousculer, de réinventer le monde afin de trouver une place qui puisse me donner la joie et la paix. Est-il mauvais d'ajouter d'autres connaissances à celles laissées par les aïeux ? […] Il n'est plus suffisant de n'être que le relais des savoirs transmis par les anciens, de n'être que le dépositaire d'un savoir à jamais figé. Il nous faut quitter cette face inerte de la connaissance et rechercher sa face active qui est celle qui consiste à la traquer, à la débusquer où qu'elle se cache ![671]

En somme, l'apocalypse dans *Le Feu des origines*, peut se lire comme l'histoire du détournement de cette modernité africaine. La part de catastrophe que revêt l'agression coloniale ne se limite pas seulement à la destruction des forces armées locales et à la capture des pays en question, mais elle s'étend également à ce qui, parce qu'immatériel, ne peut-être précisément évalué : la dynamique sociale et intellectuelle en cours. Ce à quoi les canons et l'emprise administrative coloniale mettent un terme, c'est ce profond et sourd bouillonnement social propre à l'espace du Kongo ancien rendu possible par une capacité d'initiative endogène. Ce qui meurt dans le roman, c'est cette Afrique fonctionnant avec ses propres paradigmes et vivant sa nécessaire dialectique dans ses termes propres. Ce monde en tension, en mouvement, violemment arrêté dans son évolution s'incarne dans des figures diverses. D'abord, le père forgeron peut symboliser à la fois le conservatisme et la création, la force de transformation. Ensuite, la figure de l'oncle chasseur-guérisseur peut suggérer une économie globale, au sens d'harmonie, à la fois du dehors (la nature) et du dedans (les hommes, les corps). Enfin, quant à Lukeni, il est le nom et le visage d'une certaine philosophie sûre d'elle-même (l'amour de la sagesse des ancêtres) que seules l'énergie et la sagacité de Mankunku viendront ébranler pour donner lieu à une crise féconde.

Quelle est à proprement parler la marche du savoir que l'entreprise coloniale a interrompue ? Quelles en étaient les dynamiques ? De quelle part de bouleversements majeurs, était-elle porteuse ?

[671] *Ibid.*, p. 67.

Une science empêchée, une histoire non advenue

Le personnage de Mankunku ne se laisse pas réduire, malgré l'horizon de conflictualité qu'il ouvre, à une simple posture : celle d'une conscience rebelle. Au-delà de la partition polémique qu'il assume parfaitement, il semble se poser d'abord et avant tout comme celui qui concilie la matière « traditionnelle » et la matière contemporaine qui, dans certains cas, se veut une rectification de la première. En clair, cela semble procéder d'une sensibilité nouvelle qui se méfie du dogme et considère comme une « morale provisoire[672] » nombre de formules héritées qu'elle soumet à la sanction de l'expérience :

> Un jour, parmi les extraits de plantes, de poudres, de cendres et autres substances que Mankunku avait étudiées, il réussit à obtenir la mixture correcte qui, avalée quelque temps avant ou après son mélange destructeur, le neutralisait ! Il tenait enfin sa victoire ! À une force, il existait une contre-force, à un poison un contrepoison ! Le feu et l'eau ! Le jour et la nuit ! Le Soleil et la Lune ! Tout était dynamiquement apparié. À la main droite correspondait une main gauche. Il fut pris d'une véritable illumination : « Je comprends maintenant le principe fondamental qui régit le monde, se dit-il, même les ancêtres ne l'avaient pas compris : un événement avait lieu parce qu'il n'y avait pas son image paire pour l'annuler. Le manque de symétrie doit être une condition nécessaire pour que les choses bougent, pour que la vie existe ». […] Pour marquer son grand passage, le soir de sa découverte, il prit un bain tout nu dans le grand fleuve Nzadi avec lequel ce fut l'occasion d'une grande réconciliation. Il nagea jusqu'au milieu et y jeta les vieux vêtements qu'il n'avait cessé de porter pendant toute sa quête : l'eau les engloutit[673].

Le héros vit sa découverte, en l'occurrence la loi de la symétrie de l'univers, comme résolument novateur, voire révolutionnaire. Se plaçant dans une conception cumulative, il envisage cette nouvelle connaissance à diffuser comme un élément de plus dans le patrimoine local, la bibliothèque locale[674]. Cette découverte ouvre également avec un moment initiatique marqué symboliquement par la baignade dans le fleuve sacré. Il y plonge et y abandonne ses vieux vêtements. Cette scène figure un passage, l'entrée dans une nouvelle réalité. La métaphore du dépouillement dit à la fois la mort et la naissance. Elles ne sont pas inscrites dans la boucle de la répétition, mais plutôt dans le courant du fleuve qui est le mouvement même de la vie. Du point de vue du personnage principal, cette découverte représente une étape fondamentale. Le narrateur, quant à lui, semble se muer ici en historien des sciences. Il nous livre un tableau sur l'état des idées, des expériences et de la doxa au temps du pionnier

[672] Voir le chapitre « obstacle épistémologique » dans G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947, p. 14.
[673] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 60-61.
[674] Voir D. GARY-TOUNKARA et D. NATIVEL, *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVIe-XXIe siècles). Acteurs, supports, pratiques*, *op. cit.*

Mankunku ainsi qu'une généalogie des idées émergentes. La vive impression qui s'en dégage est qu'il divise l'aventure scientifique en deux états, deux moments : dans le premier état, elle serait marquée par l'autorité des idées héritées tandis que dans le deuxième, toute idée, toute intuition serait soumise au verdict de l'expérience pratique. Ce serait en somme le signe de l'émergence d'une nouvelle sensibilité, d'une « rupture épistémologique[675] » qui ne se veut pas une coupure radicale, mais une remise en cause des expériences premières dans l'optique de tout faire reposer sur des fondements jugés plus solides. À l'ombre de cette rupture épistémologique, s'affirme une conscience éthique, une morale scientifique réformée. Là encore, c'est par la figure antagonique de l'oncle Bizenga que l'idée est introduite. Savant en médecine et conservateur notoire, celui-ci vit grassement de sa pratique et des privilèges divers qui y sont rattachés. Logiquement, il milite pour le statuquo :

> Mais Mankunku expérimenta des médicaments sur des malades sans invoquer les ancêtres. Il fit ainsi une découverte qui allait le marquer aussi profondément que son expérience du fleuve : il existait des médicaments qui pouvaient guérir seuls, sans l'aides des ancêtres. Il triomphait secrètement, c'était sa manière à lui de bousculer les puissants. Il ne dit rien à son oncle et se jeta alors dans la recherche de ces substances assez fortes pour guérir seules : ce fut ainsi qu'il découvrit le *kimbiolongo*, cette racine qui redonne la virilité et la vitalité aux hommes. Ce fut lui aussi qui découvrit le jus amer du quinquéliba pour soigner le paludisme, les feuilles de *mansunsu* contre la fièvre et la fatigue musculaire, le *kazu* contre le sommeil et la fatigue de l'esprit les jours de guerre et de chasse, et encore beaucoup et beaucoup d'autres choses que le peuple lui-même a oubliées. Contrairement à son oncle qui préservait ses connaissances de toute indiscrétion, il se mit à publier, à diffuser ces découvertes aux gens du peuple et à leur apprendre comment se soigner eux-mêmes ; grâce à lui, des vieux vécurent une jeunesse avec de jeunes épouses dynamiques, les sorciers ne purent plus frapper les gens avec le paludisme, on ne faisait plus appel au féticheur Bizenga pour un banal mal de ventre. L'oncle entra dans une colère effroyable lorsqu'un jour il surprit Mankunku en train de dévoiler les composantes d'une potion à un de ses malades[676].

La présentation du problème faite par le narrateur obéit à un schéma polémique lisible sur deux niveaux : personnel et impersonnel. Il s'agit de deux pôles, orientés face à face et qui s'éloignent inexorablement l'un de l'autre. Ils représentent, d'une part, ces sensibilités inconciliables que sont le héros Mankunku et son oncle Bizenga, et d'autre part, la vision de la science qu'ils défendent. La figure de l'oncle, réclamant pour le moindre service des avantages en nature comme « un poulet, une chèvre ou une calebasse de vin de palme[677] », s'oppose à

[675] Voir G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 15. La rupture épistémologique survient au moment où les obstacles épistémologiques les plus importants sont surmontés : la force de l'opinion et des convictions ainsi que du caractère dogmatique de certaines idées faisant autorité.
[676] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 46-47.
[677] *Ibid.*, p. 48.

l'idéal moral de la gratuité dont on observe les prémices chez le neveu. De manière plus caricaturale, l'honnêteté ne semble pas avoir chez le personnage de l'oncle le statut de valeur cardinale. S'il assimile l'efficacité de ses drogues à la conséquence d'une intervention des ancêtres et des esprits, ce n'est point parce qu'il y croit lui-même, mais plutôt parce qu'il sait que cet argument oblige ses patients et les pousse à des largesses. Les cadeaux qu'ils apportent en signe de gratitude sont présentés comme étant destinés aux ancêtres bienveillants dont, lui Bizenga, n'est que le modeste et dévoué serviteur. Il noie ainsi son savoir et sa pratique dans un halo mystique et définit son métier comme une sorte de ministère fermé aux gens ordinaires, à l'esprit profane. De ce fait, il s'attribue, en plus du pouvoir lié à sa pratique, un privilège découlant de son statut d'interprète de l'invisible. Face à lui et à ses procédés se tient ou plutôt se dresse son neveu Mankunku. En collègue critique, et non en disciple effacé, il propose un modèle alternatif à celui de son maître qu'il tient pour nébuleux.

Le fond de son projet, *mutatis mutandis*, dans l'écriture de Dongala, peut être rapproché de celui du mouvement européen des Lumières. En effet, il contient et professe un idéal similaire à celui défini par Kant et qui résume de manière parfaite une des conditions de réalisation de la modernité philosophique et politique à savoir « la sortie de l'homme de sa minorité[678] » par sa capacité et son courage à « se servir de (son) propre entendement[679] » [Notre traduction]. L'oncle Bizenga, dans l'optique du narrateur, incarne cette lourde tutelle imposée aux gens du peuple. Par sa tendance à donner à tout un caractère mystique, à évoquer les ancêtres à tort et à travers, il interdit toute ambition progressiste et grève toute dynamique d'élévation et de responsabilisation populaire. L'obscurantisme, dans ce contexte précis, est l'allié majeur de ce « tyran » des sciences et la superstition une de ses auxiliaires. De ce fait, il est assimilé à ce camp de la nuisance auquel résiste valeureusement Mankunku. La présentation de ce camp défini par le narrateur mobilise d'ailleurs caricature et termes polémiques dont ceux de « sorciers » et de « féticheur ». La science dont Mankunku fait la promotion est, en revanche, présentée comme une science gratuite, ouverte, soumise à une éthique. Elle serait, en plus de ces épithètes, aussi transparente que celle des origines, car la grande perversion, la dérive, d'après le récit qu'il en fait, ne date que de la prise de fonction de son oncle, décrit comme un anti-modèle de la profession : « contrairement à ses prédécesseurs, gardant jalousement et monnayant sans vergogne ses connaissances[680] ». C'est, par conséquent, une redéfinition

[678] E. KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, S. Piobetta (trad.), Paris, Larousse, 2013 ; I. KANT, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *Berlinische Monatsschrift*, nº 12, 1784, p. 481-494. « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit ».
[679] I. KANT, « Beantwortung der Frage », *op. cit.* « Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen ».
[680] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 57.

radicale[681] de la science que Mankunku veut imposer, débarrassée de toute superstition, de tout rituel superflu, et surtout libre, sans procédures compassées. Sans droits d'auteur, sans brevet donnant droit à une exploitation exclusive non plus pour la simple raison que l'essentiel pour lui peut se résumer à l'assimilation des savoirs du siècle par le peuple. C'est sans doute pour cela qu'il a trouvé ridicule et pathétique le fait que son oncle revendique de manière indue la paternité de quelques découvertes en faisant répandre la rumeur qu'il « avait découvert le *kimbiolongo*, le *quinquéliba*, le *mansunsu* [682]» alors que c'est lui, Mankunku, qui les avait mises au point dans sa phase d'apprentissage.

On ne peut, à la lumière de tous ces détails, s'empêcher de voir dans le génie et l'entreprise de Mankunku, une volonté de Dongala de mettre en scène un certain « élan prométhéen[683] » dans cette Afrique longtemps présentée dans le discours colonialiste comme un espace perdu pour la raison. Cet élan prométhéen, devant aboutir à la libération des gens du peuple de la tutelle des « charlatans » et des ancêtres, instrumentalisés de manière efficace par les premiers, se manifeste au cœur d'une contradiction qui dit la vie et la dynamique de cette société avant les invasions coloniales. En somme, ce pourquoi le héros milite, c'est l'avènement de ce que Kavwahirehi appelle un « savoir sans mystère, un savoir qui s'exerce en plein jour, spatialement, et non dans les profondeurs de la nuit[684] ». Et pour cela, à la place de la démarche alambiquée et insondable de son oncle, il propose une méthode éprouvée :

> Grâce à ses activités incessantes, Mankunku fit plusieurs découvertes qui sont maintenant tombées dans le domaine public car son peuple les attribue toutes aux révélations des ancêtres. Certaines furent de peu d'importance et de peu de conséquences, d'autre par contre bouleversèrent sa société. Il découvrit que, vue du Soleil ou de la Lune, la Terre devait être une boule comme le sont le Soleil ou la Lune vus de la Terre. C'est lui qui résolut le problème des saisons de l'année : la tradition, observant le ciel, comptait treize lunes dans l'année, ce qui rendait le travail des champs bien aléatoire car, si la saison des labours arrivait quelquefois le mois prévu, souvent elle arrivait soit un mois trop tôt, soit un mois trop tard. Beaucoup de récoltes étaient ainsi gâchées. Les vieux du temps de Lukeni ne réussirent pas à résoudre le problème, seul l'oncle Bizenga avait réussi à imposer son explication : les ancêtres n'étaient pas satisfaits du cadeau qu'on leur faisait et, pour punir les hommes, ils faisaient arriver la saison sèche un mois plus tôt, ou arrêtaient la pluie un mois trop tard ; alors il réclamait cadeaux et offrandes qu'il promettait de livrer aux esprits offensés[685].

[681] D. GARY-TOUNKARA et D. NATIVEL, *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVIe-XXIe siècles). Acteurs, supports, pratiques*, *op. cit.*, p. 10.
[682] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 49.
[683] K. KAVWAHIREHI, « Espaces, savoirs et historicité dans Le feu des origines d'Emmanuel Dongala », *op. cit.*
[684] *Id.*
[685] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 55-56.

Au fur et à mesure, Mankunku se révèle une figure ambivalente. Tantôt, il veut restaurer l'esprit de la science perverti par son oncle, tantôt, il veut sortir du cadre hérité et de la manière de présenter et d'aborder les problèmes. Sa modernité est bien « située dans un combat[686] », une remise en cause permanente de ce qu'il a reçu en héritage et parfois de ses propres conceptions. L'enjeu de la démarche de Mankunku dans cet extrait est clairement énoncé. Il s'agit d'une subversion du récit de la source : d'où nous viennent les solutions aux problèmes ? À qui devons-nous les plus extraordinaires de nos réalisations ? Pour l'opinion de son temps, cela ne souffre aucun doute : c'est Dieu, à travers les ancêtres. Pour Mankunku, il est temps d'exclure ces tiers encombrants et de ne garder dans l'équation que l'acteur humain et la matière qu'il transforme. Celui-ci devient désormais la source et la destination du savoir. Ce que l'on tenait pour une révélation devient une découverte et ce que l'on appelait miracle n'est désormais plus qu'une performance, une prouesse due à l'effort solitaire du chercheur. La méthode qui est la sienne est, à l'aune des critères d'aujourd'hui, résolument moderne. Elle se base principalement sur l'observation, sur diverses interrogations ainsi que sur des hypothèses. Aussitôt appliquée, elle fait ses preuves dans la résolution de problèmes relevant de l'astronomie élémentaire : l'apparence et le mouvement des êtres : la Terre est une boule comme les autres.

Dongala, chimiste de formation, essaie de saisir le double mouvement dans lequel s'inscrit le conflit entre les deux visions ; d'un côté l'affirmation contestataire et de l'autre la résistance conservatrice négative. Ce double mouvement se lit dans une logique de terrain, à travers l'image de l'offensive et du repli. On assiste tout au long du roman à un fabuleux essor de la production scientifique locale et au recul du magistère de Bizenga, devenant peu à peu obsolète. Avec les nouvelles solutions apparaissent de nouveaux problèmes et le héros n'en est pas moins stimulé. La perspective cumulative dans laquelle il se place va de pair avec une volonté de capitalisation et de diffusion à une plus large échelle de ses découvertes :

> Serait-il capable de retenir tout ce qu'il avait appris du vieux ? Et d'ailleurs, avait-il tout appris ? « Ah, se dit-il, si je pouvais inventer quelque chose, un code, des signes pour reproduire d'une façon ou d'une autre tout ce que je sais, tout ce que nos vieux savent ! Il ne suffirait que d'apprendre le code, les signes, pour pouvoir déchiffrer ces richesses que nous conserverions soigneusement en un lieu béni ». Une plainte ramena son attention vers le malade[687].

[686] D. DELAS, « Modernité Tchicaya », *Continents manuscrits*, nº 5, ITEM, Institut des textes et manuscrits modernes, UMR 8132 CNRS/ENS, 15 octobre 2015 (DOI : 10.4000/coma.572 consulté le 7 octobre 2024).
[687] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 63-64.

Cette projection du héros intervient dans un contexte tendu. Le vieux Lukeni, en effet, mémoire de toute la communauté, est retenu au lit par un mal que l'on pense incurable. L'inquiétude de Mankunku est donc à relier à la potentielle perte de savoir que représenterait la disparition du vieil homme. Ce à quoi il pense, et qu'il n'arrive pas à nommer dans un premier temps, c'est un alphabet, une graphie à même de rendre possible la conservation du savoir du vieillard. Toute cette sagesse détenue par un seul homme, dans la perspective du jeune Mankunku, devrait être érigée en patrimoine immatériel commun qu'il serait indiqué de conserver « en un lieu béni » où il serait bien entendu accessible à tous, vraisemblablement un grenier des savoirs, une bibliothèque.

À travers le personnage principal, Dongala écrit l'aventure de la modernité. Il la représente comme désir, comme « avenir du présent[688] » et comme « fonction du rapport au passé[689] ». Mankunku rejette la façon ancestrale d'aborder et de raconter le monde tout comme un poète rejetterait la métrique du siècle passé. Il se réclame ainsi de l'inconnu, de l'instabilité, de l'incertitude du présent, se place entre la tradition et l'invention. Il formule, à travers son excentricité, une nécessité : l'adoption d'une autre « vision du monde[690] » ou plutôt une vision du monde remaniée, qui se veut résolument différente, c'est-à-dire, qui, bien qu'y croyant, interroge le « pouvoir de la raison[691] ». Une vision plus conforme à la réalité du temps, un temps que Lukeni et lui ressentent d'ailleurs comme étant celui de la fin : « ce monde est à bout de souffle, il ne tiendra plus très longtemps[692] ». La fin ici est double : d'une part, la remise en cause de l'ancien récit et de l'ancien savoir par Mankunku et d'autre part, l'interruption violente de la nouvelle voie que celui-ci a découverte par l'entreprise coloniale. Le personnage de Mankunku, malgré la conflictualité dont il est porteur, est difficilement réductible à cette apparente posture : celle d'une conscience essentiellement rebelle. Au-delà de la partition polémique qu'il assume parfaitement, il semble se poser d'abord et avant tout comme celui qui concilie, en les dépassant, la matière ancienne et la matière contemporaine qui, parfois se veut une rectification de la première.

---

[688] H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, *op. cit.*, p. 13.
[689] *Ibid.*, p. 32.
[690] K. KAVWAHIREHI, « Espaces, savoirs et historicité dans Le feu des origines d'Emmanuel Dongala », *op. cit.*
[691] L. STRAUSS, « Les trois vagues de la modernité », M. Nafi (trad.), *Le Philosophoire*, vol. 25, nº 2, 2005, p. 167-180 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-167.htm ; consulté le 10 mai 2022). C'est par son rationalisme absolu qu'il définit la modernité. Et toute perte de confiance en la raison, ce qui ne peut manquer de se produire souvent, conduit inéluctablement à une crise.
[692] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 69.

La table rase coloniale

L'objectif principal de ce long développement autour de l'aventure intellectuelle du personnage de Mankunku aura été de relever dans le roman la description de la marche d'une interrogation épistémologique proprement africaine. Elle occupe une place particulièrement importante dans l'œuvre de Dongala. Dans le corps de fiction, elle forme la partie théorique, discursive, qui donne au récit sa dimension intellectuelle, assertive. La perspective postcoloniale à l'œuvre dans ce roman procède d'un décentrement évident. Ainsi, ce qu'il est convenu d'appeler l'esprit scientifique, opposé traditionnellement à l'esprit prélogique[693], et ses instruments attitrés tels que la rigueur de l'observation et la pertinence méthodologique, n'est pas l'apanage du seul espace occidental. Si une telle proposition, de simple bon sens pourtant, ne semble pas toujours relever de l'évidence, c'est pour la simple raison que le récit colonial, suffisant et exclusiviste par essence, n'a eu de cesse, tant que l'impérialisme triomphait, de revendiquer comme sien tout ce qu'il existait d'intelligent et de refouler très loin dans les marges du passionnel et du barbare ce qui découlait des autres subjectivités, des autres approches du réel. Comme le relève Dismas A. Masolo, le discours colonial, s'inspirant en partie d'un cartésianisme parfois, détourné, instrumentalisé, du kantisme et du positivisme logique, s'est retranché dans un universel restreint qui stipule que « le réel est nécessairement unique, métaphysiquement parlant, tandis que, du point de vue épistémologique, la vérité ne peut être qu'universelle et le chemin qui y mène unique lui aussi[694] ». Dans ce sens, l'œuvre entreprise par Dongala participe aussi bien d'une sorte de justice que d'une réhabilitation pleine d'une des voies africaines du savoir à qui on avait dénié la moindre qualité et attribué les pires tares. En procédant ainsi, il porte aux nues cet idéal de « décentrement épistémique » promu par les diverses propositions théoriques postcoloniales et élargit significativement, suivant la formule d'Emmanuel Mukambilwa, la « géographie de la raison[695] ».

Concrètement, l'opération de rectification que l'on voit se profiler dans *Le Feu des origines*, ne peut faire l'économie d'une forme d'archéologie croisée qui permet de voir à la fois, parallèlement, la dynamique de l'entreprise scientifique entreprise par Mankunku et le discours colonial, fait essentiellement de négation, dont le propos est d'évaluer et de sanctionner

[693] Voir entre autres L. LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Félix Alcan, 1922.
[694] D. A. MASOLO, « Les défis de la modernité. L'Afrique et la nouvelle communauté invisible », F. Balibar (trad.), *Critique*, vol. 771-772, nº 8, 2011, p. 687-699 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-critique-2011-8-page-687.htm ; consulté le 13 mai 2022).
[695] E. B. MUKAMBILWA, « Pour l'épistémologie de la complexité et la réécriture de la géopolitique des savoirs en Afrique », *Présence Africaine*, vol. 201, nº 1, 2020, p. 89-113 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2020-1-page-89.htm?contenu=resume ; consulté le 13 mai 2022).

de manière expéditive le continent comme lieu de sommeil, de vacance de la raison, bref comme un extraordinaire désert épistémologique. Pour ce faire, le narrateur n'hésite pas à dessiner des modèles, à mettre en scène des figures qui, considérées avec le recul, paraissent des incarnations d'une modernité méconnue, des pèlerins d'une autre voie de la conscience humaniste. Allant à rebours de la « vulgate[696] » du maître de jadis, il met l'entreprise impérialiste devant ses forfaits : les ombres répandues, les savoirs bannis, les « universités » empêchées. Il est, en effet, désormais établi qu'au-delà des troupes et des canons, l'entreprise coloniale reposait d'abord sur un important corpus, à la fois littéraire et scientifique, ainsi que sur un grand corps de « docteurs » préposés à la défense et à l'illustration de sa doctrine. C'est cette solide armature que le narrateur attaque, d'une manière oblique, en esquissant l'apocalypse qu'elle a engendrée.

Ainsi, on retrouve tout au long de l'œuvre, sous le couvert de l'ironie, de la paraphrase et de la citation indirecte, une critique mesurée du préjugé de la « raison graphique[697] » qui a accompagné l'aventure coloniale dans ses œuvres et dans ses considérations générales. C'est, grossièrement résumé, cette conviction que toute modernité intellectuelle se déploie nécessairement sur les bases de l'écriture et que toute vie conceptuelle et intellectuelle acquiert avec elle le cadre et la structure qui leur faisaient défaut sous le régime du pur parler. Le rapport de l'oralité à la graphie, par conséquent, ne pourrait être appréhendé dans un tel cadre nourri de préjugés que sous le signe du manque comme l'a noté avec beaucoup de justesse Mamoussé Diagne pour qui cette dichotomie résultant d'une conception binaire devrait être réévaluée : « l'oralité est posée comme l'indice du manque de ce dont l'écriture est le plein. De cette position, la tentation est facile du fait à la valeur, du constat d'absence (de l'écriture) à une vision de la civilisation de l'oralité comme une civilisation du privatif[698] ». Or, Mankunku a réalisé toutes ses prouesses scientifiques sans la moindre graphie. Sans alphabet, sans tradition scolaire à l'occidentale, sans cadre académique où partager les fruits de ses recherches, sans grands canaux d'échange avec des pairs, il y est pourtant arrivé. Non pas qu'il méprise l'écriture, au contraire, il a même ressenti, conscient de la fragilité des trésors scientifiques,

[696] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 75. « Dieu nous a envoyés pour vous civiliser vous êtes noirs, la couleur du démon, de la nuit, du serviteur […] ». Il n'est point besoin ici d'identifier les « pères fondateurs » du colonialisme moderne et leurs œuvres tant ils eurent très peu à se défendre, sur le plan doctrinal du moins, l'époque leur ayant été favorable. Les réticences suscitées vinrent surtout des appréhensions objectives sur les éventuels coups des opérations et l'incertitude quant à la rentabilité des territoires à capturer.

[697] J. GOODY, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, J. Bazin et A. Bensa (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1979. L'argument majeur avancé en faveur de cette « raison graphique » avec laquelle l'aventure intellectuellement aurait trouvé une structure solide est que l'écriture permettrait mieux de passer de l'ordre paradigmatique à l'ordre syntagmatique (sélection et combinaison).

[698] M. DIAGNE, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris-Niamey-Dakar, Karthala, 2005, p. 15.

cette « urgence à vite archiver[699] » dont parle Souleymane Bachir Diagne. Seulement, l'absence d'un moyen d'inscription, d'archive, à l'échelle d'une vie humaine ne lui paraît pas rédhibitoire à l'émergence d'un questionnement épistémologique, d'une approche du savoir dynamique et féconde. Son besoin d'écriture s'inscrivait d'ailleurs dans une volonté de transmettre son savoir non seulement à un groupe de disciples, mais à tout son peuple. Ce faisant, le narrateur redonne à l'écriture sa véritable fonction : si elle est indispensable à la transmission et à la diffusion à une échelle plus globale, elle l'est cependant moins à la conception et à la production des savoirs, à l'opération intellectuelle de base.

De la conviction coloniale d'être la mesure de toute chose découle l'idée que rien ou presque rien de l'Afrique ne mérite de survivre à la conquête. L'idéologie justifiait et donnait un sens à tout, même à la dernière des atrocités : le mal que l'Empire cause dans tous ces lointains territoires et aux autochtones n'est un mal qu'en apparence ; ce n'est en réalité qu'un tribut, lourd certes, l'amer prix du plus grand bonheur qu'il leur destine. De ce fait, le triomphe de la logique de la table rase devient une évidence. Elle est la conséquence immédiate de l'impératif contenu dans le « mandat reçu du ciel » par la puissance coloniale et qui énonce la nécessité de ne reculer devant rien pour faire avancer la cause de la « civilisation » :

> Alors ce fut le déferlement sur le pays : ceux qui venaient comme pacificateurs accompagnés d'escortes fortement armées, ceux qui apportaient la civilisation et s'installaient comme administrateurs, ceux qui venaient pour exploiter le pays afin de s'enrichir, ceux qui débarquaient avec une croix pour sauver les âmes de ces peuplades encore plongées dans la barbarie ; des hommes de science qui venaient étudier la terre, les animaux, les plantes et les indigènes, des aventuriers hardis rêvant de Tombouctous merveilleuses, des géographes en quête de Monomotapas inconnus, des orpailleurs fiévreux à la recherche des talents d'or d'un nouvel Ophir… Ils s'éparpillèrent sur le pays comme une nuée de sauterelles, dévorèrent les feuilles, bousculèrent les arbres et les montagnes, massacrèrent les hommes et les éléphants, traversèrent les cours d'eau, prirent possession des terres, des corps et des âmes. Ils défièrent les moustiques, les tsé-tsé, les amibes et les serpents ; ils s'attaquèrent aux buffles, aux phacochères et aux hylochères ; ils résistèrent aux soleils, aux pluies, aux vents et allèrent jusqu'à marcher sur les tombes des ancêtres. Rien n'arrêtait cette marche triomphale de jours de gloire arrivés ou de Dieu sauve le roi. Un monde plus fort, plus habile et plus cynique prenait possession d'un monde moins fort, mois habile et plus naïf[700].

Ce que le narrateur entreprend ici s'apparente à une sorte de contre-épopée, mettant en scène des héros sans gloire. Dans une litanie syncopée à laquelle l'ironie vient donner une force significative, il réalise plusieurs enchâssements dans lesquels chaque prétention, chaque

[699] S. B. DIAGNE, *L'encre des savants*, *op. cit.*, p. 70. Le besoin d'écrire, d'inscrire un savoir dans une archive longuement développé s'inscrit dans le sillage de la conscience de la fragilité du patrimoine oral qu'avait contribué à éveiller le traditionnaliste Amadou Hampâté Bâ.
[700] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 106-107.

formule de la vulgate est, par l'effet de la juxtaposition, placée à côté de son envers réel, son ombre, sa traduction concrète sur le terrain. Le lecteur voit ainsi défiler des « pacificateurs » qui, curieusement, sont « accompagnés d'escortes fortement armées ». Ce que l'on peut considérer comme une revue réaliste du personnel colonial (géographe, soldat, diacre, ethnologue, fonctionnaire) est inséré, à travers la métaphore de la nuée de « sauterelles » notamment, dans le registre du sinistre, du ravage absolu. L'image fait ressortir l'effet de totalité qui caractérise la table rase coloniale. Faune, flore, humains, rien n'y échappe. Les « savoirs embarqués » que cite le narrateur, ceux embarqués sur le vaisseau de l'Empire en expansion, la médecine, la biologie et les sciences de la terre entre autres, sont destinés à désarmer la barbarie tenace des « sauvages », à se greffer sur le supposé vide épistémologique de ces continents où tout est manifestement à faire ou à refaire.

Dans cette logique de substitution voire d'anéantissement, l'école mise en place et l'appareil répressif qui l'accompagne ont pour mission d'éradiquer les différentes manifestations africaines du savoir. Des pratiques sociales associées à un certain type de cérémoniel et qui mobilisaient plusieurs savoirs dont la transmission et la perpétuation passaient par le canal de l'initiation furent en effet déclarées subversives et réprimées souvent à la demande d'un clerc apostolique. Du point de vue de la soutane comme du treillis, le substrat africain à l'œuvre dans les pensées semble constituer un obstacle coriace à l'implantation de l'évangile et à l'émergence d'un sujet impérial en phase avec l'œuvre civilisatrice. Dans l'ensemble, ces pratiques mêlant chant, danse et invocation furent assimilées à de dangereuses éruptions de grossièreté et d'ignorance[701].

Le savoir conventionnel, autorisé, diffusé par l'école nouvelle est le vecteur d'une vision du monde particulière, d'une foi « radicalement immanentiste[702] », d'une philosophie qui créera une fissure au sein du peuple de Mankunku. Les lettrés, en effet, ayant été nourris à une source autre, seront rendus étrangers au reste de la masse et à l'expression de la raison locale :

> - Non, ne dites pas ça, dit-il en un cri horrifié qui était projeté du plus profond de lui-même, ne dites pas que les ancêtres n'ont plus leur place, le monde serait vide, atrocement vide !
> - Le monde est vide, atrocement vide ! L'espace intergalactique…
> - Mais dans ce cas il n'y aurait rien derrière les choses, plus rien n'aurait de sens !
> - Pourquoi chercher un sens aux choses ? Le *pourquoi* est sans intérêt, c'est le *comment* qui importe.

[701] Voir Y. AKAKPO, « Pour une approche historique des sciences africaines », *Critique*, vol. 771-772, nº 8, 2011, p. 700-709 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-critique-2011-8-page-700.htm ; consulté le 13 mai 2022). L'interdiction de certaines pratiques sociales condamnaient ainsi des savoirs qui leur étaient intimement liés et dont la transmission passait par d'autres canaux que ceux de l'école.
[702] L. STRAUSS, « Les trois vagues de la modernité », *op. cit.*

- Je ne veux pas te croire. Je ne peux pas croire qu'il n'y a rien derrière l'apparence des choses, qu'il n'y a pas de sens… J'aurais couru derrière une illusion toute ma vie... J'ai peur…[703]

Cette controverse met aux prises Mankunku, au soir de sa vie, avec le jeune Lukeni, arrière-petit fils du Vieux Lukeni, chimiste de formation occidentale. Les deux positions semblent irréconciliables puisque le savoir dont le jeune chimiste est détenteur, relevant d'une rationalité ivre, confine à une sorte de nihilisme dans lequel ne veut pas tomber le vieux Mankunku, homme de raison, mais croyant également à l'impuissance de la raison à tout expliquer et attaché, par le *pourquoi*, à une forme de métaphysique. La conversion de l'un aux vues de l'autre implique fatalement l'écroulement net des récits qui le fondent et des savoirs qui ont structuré le sens de son existence. On ne peut s'empêcher ici de se rapporter à cette interrogation du chef des *Diallobè* dans *L'Aventure ambiguë* : « Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? Je voulais vous demander : peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie ?[704] ».

Si cette question garde sa profondeur et sa complexité, toujours est-il que le déracinement voulu par l'enseignement d'inspiration coloniale est total. En ce sens, ce que l'administration dans sa mission civilisatrice va réaliser, à travers son école et sa législation, s'apparente à ce que Memel-Fotê appelle une « déportation culturelle[705] », un exil des dominés hors de leur cadre conceptuel ordinaire. Cette déportation est assortie d'une interdiction de conjuguer au présent, d'actualiser les concepts dont ils avaient déjà la maîtrise. L'apocalypse figurée par Dongala embrasse un champ plus vaste. Elle ne se mesure pas uniquement à la chute d'un royaume, à la réalisation d'un oracle fatidique. Le monde qui s'effondre avec la colonisation chez le romancier congolais n'a pas la robustesse des murailles de Sikasso ; c'est en réalité un monde délicat, le royaume intangible des idées, des savoirs, des processus historiques délicats, des subtiles transformations sociales. Le personnage de Mankunku incarne à lui tout seul ce monde complexe en pleine révolution que le colon, par le canon et le marteau[706], a évincé, dévalué et refoulé dans les marges du subalterne. S'il prétend apporter les « lumières » aux « pensionnaires des ténèbres », il n'a fait, suivant le récit, qu'étouffer de ses prétentions et de sa tyrannie des lueurs émergentes d'une modernité en marche. Le champ épistémologique ouvert par Mankunku et la réforme théologico-politique qu'il a initiée en des

[703] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 297.
[704] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 44.
[705] H. MEMEL-FOTE, « Société d'initiation, société savante et société de savoir », *Diogène*, vol. 197, nº 1, 2002, p. 59-64 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-diogene-2002-1-page-59.htm ; consulté le 11 mai 2022).
[706] Coloniser au marteau. L'analogie avec la proposition nietzschéenne de « philosopher au marteau » ne tient ici qu'au sens littéral du marteau : tout casser, sans exception, dieux, idoles, valeurs.

termes propres au Kongo — en l'occurrence le désarmement d'une certaine gérontocratie, ou plutôt de la « géronto-sophie[707] » locale, dont le pouvoir reposait sur l'exploitation du testament ancestral et le mépris du présent — sont victimes de la politique de la table rase. C'est, par conséquent, autant de savoirs déconsidérés, un temps arrêté dans son déploiement, en d'autres termes, toute une histoire avortée. Pour reprendre une catégorie de Boaventura de Sousa, la démarche de l'auteur peut être incluse dans le grand mouvement du « Sud anti-impérialiste » qu'il convient d'écouter et de comprendre ce qu'il dit au sujet de « ce qui l'identifie le plus tragiquement : le fait qu'il a été réduit au silence[708] ».

Le sort du personnage principal est symptomatique de cette réduction au silence, à l'anonymat, aux limbes de l'inachèvement. D'un scientifique, d'un esprit curieux, polymathe et réformateur, la machine coloniale en a fait un ouvrier[709] affecté aux ouvrages de terrassement de la voie ferrée Congo-Océan[710]; impôt de capitation oblige. Au soir de sa vie, Mankunku repense à son monde détourné de sa trajectoire, à son pays à terre, et ils reprennent pour lui la force d'une réalité toujours fuyante. Le monde érigé par le colon n'est pas, pour autant, plus vivant, plus accessible. Il lui est aussi étranger que l'ensemble des choses éradiquées, partiellement oubliées. Par le feu qu'il met à sa maison, il semble vouloir signifier cette fin de cycle, le terme d'un monde qui consume définitivement avec son lot de vérités, de savoirs et d'illusions. Devant cet incendie, il résume ce que fut sa vie, placée à l'angle subtil de la nuit qui tombe et du jour espéré qui se lève :

> Il en finirait ainsi définitivement avec ce monde pour lui devenu vieux, si vieux que certaines choses avaient deux, trois noms, et parfois plus, dissimulant ainsi l'essence même des choses les plus belles et pures dans leur nudité. Comment un tel monde pouvait-il se régénérer sans se détruire auparavant ? Il s'était promis, lors de ses recherches, de réinventer la création du monde – ou du moins son mythe – afin de le comprendre ; il se demandait maintenant si ce n'était pas cela qu'il vivait, ou alors le mythe de la fin, lui qui avait toujours tout détruit. Mais y avait-il une différence ? Toute fin porte en elle un espoir, celui d'un commencement. C'était peut-être cet espoir qu'il était en train de vivre maintenant, il était peut-être en train de regermer avec les grains de mil et de maïs. Et soudain, en un bref moment de lucidité, il

[707] M. DIAGNE, *Critique de la raison orale*, *op. cit.*, p. 62. La « géronto-sophie » qu'il définit de manière neutre tirerait sa légitimité de l'expérience et de la science de ceux qui ont vécu le plus longtemps. Ces derniers étant perçus dans une société privilégiant un mode oral de la transmission du savoir comme des acteurs « fiables » pour la simple raison qu'ils sont, par l'antériorité de leur naissance, plus proches des sources du savoir (les aïeuls).
[708] B. de S. SANTOS, « Épistémologies du Sud », M. Watteaux (trad.), *Études rurales*, nº 187, EHESS, 1er août 2011, p. 21-50 (en ligne : https://journals.openedition.org/etudesrurales/9351#tocto2n2 ; consulté le 18 mai 2022).
[709] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 124. « À cette époque également commencèrent les travaux du chemin de fer qui devait relier le grand fleuve Nzadi à l'Océan. Il paraît que la paie était bonne et, pour permettre à ses parents fatigués de se reposer, Mankunku se fit embaucher dans l'espoir de gagner assez pour payer leur part ».
[710] Voir à ce propos le témoignage contemporain dans le journal à l'effet retentissant d'A. GIDE, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, 1927.

découvrit enfin ce qu'il avait cherché pendant toute sa vie : *retrouver, comme au premier matin du monde, l'éclat primitif du feu des origines*[711].

Conclusion : L'idée et le sens perdu des choses

Le monde, nous l'avons vu, est l'enjeu de tous les imaginaires apocalyptiques, mais définir ce que les uns et les autres entendent par « monde » ne relève pas de l'évidence. Nous avons fait abstraction de la définition géographique, plutôt consensuelle, qui le ramène à un rapport déterminant entre un contenant et un contenu, la terre et les différentes formes du Vivant en l'occurrence[712]. Il devient un concept plus problématique, plus éclaté, lorsque la littérature s'en empare. Comment circonscrire alors une notion qui, malgré l'apparence, n'est pas aussi universelle qu'on peut le croire ? Le concept de monde est nécessairement solidaire d'un contexte, d'une histoire, d'une philosophie qui l'exprime, autant de choses qui le rendent difficilement saisissable. Dans ce sens, Nietzsche avait raison qui affirmait que « n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire[713] ». Ce qui entre en compte dans sa définition excède donc largement le cadre de la seule géographie. Si ne se laisse définir aisément que ce qui n'est pas historique, c'est-à-dire ce qui est par essence immuable, le monde peut être défini comme ce que l'on peut perdre, ce qui est susceptible de ne plus être à nous. L'imaginaire de la fin dans notre corpus ne se base pas sur un « acosmisme[714] » (doute moderne sur la valeur, le sens du monde en tant qu'élément d'un cosmos nécessaire) ni sur une « raison catastrophiste[715] » qui postule une possible destruction littérale, une disparition effective du monde en tant qu'élément physique du fait de l'action humaine, mais plutôt sur une conception du monde en tant qu'expérience irréductible. Le monde entendu dans le corpus est aux antipodes de l'acosmisme ; il est inscrit dans un ordre qui lui confère un sens, le justifie et il ne vaut que

[711] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 323-324.
[712] Voir J. LEVY *et al.*, *L'invention du monde: Une géographie de la mondialisation*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2008. Cette approche privilégie les notions de lieu, de réseau, de l'interaction entre les humains et l'environnement qui débouchent sur des concepts comme le local, l'urbain, le rural, le national et le global.
[713] F. NIETZSCHE, *La généalogie de la Morale*, *op. cit.*, p. 128.
[714] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.*, p. 161. Par le concept d'acosmisme, Fœssel désigne les conceptions philosophiques modernes marquées par un changement de rapport au monde. Celui-ci aurait perdu son sens, sa valeur et est de plus en plus considéré comme une abstraction, vu désormais uniquement comme un cadre dans lequel évolue le vivant. Elles débouchent donc sur une conception linéaire du temps et une croyance dans le progrès. Ces conceptions s'opposent à celles qui situent le monde dans un cosmos solidaire régi par une transcendance.
[715] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.* La rationalité catastrophiste n'est pas nécessairement un oxymore dans la mesure où la conscience moderne du risque se base des moyens de destruction à la disposition de l'humanité.

parce qu'il est ordonné et exclut le hasard. Ce qui finit est ce que l'on perd. Il ne s'agit pas du monde réel qui peut bien survivre au monde *particulier* : « le réel peut durer même lorsqu'il ne fait plus monde[716] ».

Le monde qui finit, le monde perdu est loin d'être désincarné. Plusieurs éléments et symboles, dont la détection n'est pas toujours évidente, en constituent l'identité. Il s'agit d'un tout holistique fait d'un rapport fragile qui implique plusieurs choses : un type spécifique de savoir, une morale, une conscience de participer de l'intimité d'une immensité. Cette fragilité fondatrice et pourvoyeuse de sens est mise à l'épreuve notamment lors de grands bouleversements, que ce soient les grandes défaites ou les grandes victoires, dans la mesure où cela ouvre des horizons dans lesquels l'équilibre d'antan est durablement perturbé. Dans cette optique, il convient de considérer la notion de monde dans ce qu'il a de périssable et d'irréductible à la manière de Michaël Fœssel : qui considère qu'il est moins un « ordre objectif » que « quelque chose qui peut être perdu[717] ». Chez nos auteurs, il prend la forme d'une philosophie défaite, d'une souveraineté perdue, d'un royaume écroulé, d'un ordre dynastique séculaire rompu, d'un traumatisme concret. Tout cela, dans l'expression, est porté par une nostalgie, parfois feinte, parfois réelle, qui traduit souvent un rapport à soi problématique, informé par un hypotexte ethnologique que les romanciers, tantôt déconstruisent, tantôt renforcent. La question de la perte du sens est au cœur de l'imaginaire apocalyptique. Le récit de la fin du monde par nos auteurs ne débouche pas sur un nihilisme. Au contraire, il fait du désordre, du problème du sens un signe du sens : « L'absence du sens est encore un signe du sens. [...] Cette perte du sens, qui a toujours fait partie du sens, en est même le témoin le plus intense[718] ». L'écriture de l'effondrement, de la perte du monde, ne traduit pas une dépossession radicale, mais elle dit plutôt une ambition qui est assimilable à un examen doublé d'une quête. Il s'agit d'interroger le sens de ce qui a été renversé et de chercher à figurer l'inconnu, ce qui est en train de se déployer comme sens, comme valeur.

[716] *Ibid.*, p. 159.
[717] M. FŒSSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, *op. cit.*, p.15.
[718] H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, *op. cit.*, p. 265-266.

DEUXIÈME PARTIE

Lire le temps d'après. Création, métamorphose, révélation

Lorsqu'elle est saisie par la littérature, l'apocalypse perd de ce caractère absolu qui lui est souvent associé. Elle est en effet rétablie dans sa dimension de récit. Elle est avant tout le récit d'une fin qui ne peut être comprise que dans le cadre d'un imaginaire bien défini. En ce sens, les diverses écritures de la fin dans notre corpus sont des écritures d'une relativité : ce qui s'achève a plusieurs visages, plusieurs noms. Il s'agit d'un éclatement dont chaque roman essaie de saisir des fragments. Et comme tous les récits du bouleversement, ils puisent dans un riche fond imaginaire des motifs qu'ils recyclent et actualisent, et qui charrient un sens nouveau au gré des contextes et des interprétations :

> Avec ses crises et ses transitions, ses phases alternées de décadence et de renouveau, l'Histoire ne cesse de dessiner des formes en creux, de constituer des structures d'accueil qui remettent en vigueur les schémas et les motifs apocalyptiques. Le symbolisme et l'ésotérisme de ceux-ci peuvent toujours s'accommoder d'une pertinence et d'un sens nouveaux. Chaque fois que l'on rencontre la fin d'un empire, l'effondrement d'une culture, le « déclin de l'occident », une renaissance apparaît toujours, mais la rupture, l'instant

> même du changement peuvent être vus comme une fin de l'histoire du monde où l'Apocalypse alors retrouve toute son actualité[719].

L'imaginaire de la fin va au-delà de l'effondrement ; il embrasse l'instant d'après, le temps ouvert par l'événement. Les écritures qui nous occupent sont informées par une pensée postcoloniale que l'on ne peut ignorer. La colonisation est abordée dans sa double dimension de négation et de conversion, saisie aussi en tant que processus de « fabrication de sujets de race[720] ». La fiction interroge le discours qui l'a portée, met en scène le délire dont elle procède et envisage l'écriture du piège de la domination qui s'est refermé sur le continent africain comme une des façons d'en sortir, d'émerger à la liberté. Le philosophe camerounais Fabien Eboussi-Boulaga a ouvert une perspective intéressante pour l'analyse des romans de notre corpus. Il envisage le récit de soi comme le moyen par lequel le personnage africain dépasse sa condition historique et assume son statut, son présent et son aventure de sujet plein :

> Se constituer un discours pour soi, en se donnant, dans la forme comme dans le contenu, le langage de son histoire, ne peut que se faire sous la forme du récit, d'une reconstruction démiurgique et fabuleuse de sa propre instauration, de ce qui nous « est arrivé », à savoir que le chemin qui nous a égarés et celui qui nous a fait nous retrouver sont le même[721].

Ce récit de « ce qui nous est arrivé » se fait dans des termes qui sont propres aux personnages colonisés et qui échappent souvent à la logique et au discours du colonisateur. L'histoire survenue est présentée et interprétée non comme une épopée européenne, mais plutôt comme une aventure africaine. Il y a un travail comparatiste à poursuivre dans cette section. Il ne consistera pas, néanmoins, de manière caricaturale, à relever des ressemblances et des divergences, à reconnaître des « éléments étrangers » au sein d'un texte et à « signaler leur présence[722] », mais à interroger la « tension » entre les textes, le mouvement à la fois d'éloignement et de rapprochement. Cette tension est surtout lisible sur le plan technique, dans la trame des récits, dans la construction des personnages, leurs trajectoires et leurs métamorphoses. Il y a chez chacun de nos auteurs une volonté manifeste d'étendre les marges de l'apocalypse, d'arrimer la fin qu'elle raconte au surgissement de quelque chose de nouveau qui la déborde et lui donne un sens.

---

[719] Bernard BRUGUIERE, « Qu'appelle-t-on aujourd'hui littérature apocalyptique ? », dans R. ELLRODT et B. BRUGIERE, *Age d'or et Apocalypse*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1986, pp. 115-116.
[720] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 29.
[721] F. EBOUSSI-BOULAGA, « L'identité négro-africaine », *Présence africaine*, Septembre, nº 99-100, 1976, p. 3-18 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1976-3-page-3.htm ; consulté le 10 février 2021).
[722] Pierre BRUNEL, « Le fait comparatiste », dans P. BRUNEL et Y. CHEVREL, *Précis de littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 29.

Le propos de cette partie sera d'interroger l'écriture du temps d'après dans les romans du corpus. Ils saisissent l'apocalypse à la fois comme interruption et comme irruption. Que se passe-t-il après l'effondrement ? Qu'est-ce qui survit de l'ancien « monde » ? Il y a quelque chose à voir au-delà de la destruction, de ce qui vole en éclats : c'est ce qui se recompose, s'illumine d'un sens nouveau. Le récit s'affirme ainsi comme le lieu de la reconstitution, de la quête, de la formation d'une voix critique du passé, du présent, de l'histoire. Dans le premier chapitre de cette section, nous aborderons la représentation de la colonisation comme prétention, délire, par les romans de notre corpus et la manière dont elle s'institue en tant qu'aurore, genèse. L'apocalypse n'est plus assimilée à la seule destruction, mais aussi au désir colonial d'instaurer un temps nouveau, de recréer l'Homme sur les territoires conquis ou de le métamorphoser. Les travaux de Mbembe sur le délire de puissance et d'anéantissement à l'œuvre dans la colonisation nous serviront dans cette tâche. Dans le second chapitre, nous nous intéresserons à l'écriture de la part de désenchantement et de révélation à l'œuvre dans l'imaginaire de la fin. Que dit la catastrophe coloniale de l'histoire de l'Afrique ? Dans quelle mesure la crise qu'elle instaure a-t-elle valeur d'opportunité ? Comment la littérature pense-t-elle le malheur ? Les écrits de Fabien Eboussi-Boulaga sur la crise et l'impératif critique qui lui est associé nous seront d'une aide précieuse.

CHAPITRE 1

Genèses coloniales : le récit du nouveau monde

L'imaginaire de la fin à l'œuvre dans le corpus s'exprime, dans l'ensemble, de diverses manières. Ces différentes inflexions sont, sans exception, le fait des auteurs d'une part et l'irréductible singularité des situations auxquelles se réfèrent les fictions d'autre part. En revanche, la spécificité de cette représentation de la fin réside dans l'intérêt porté aux seuils, en d'autres termes la double prise des événements et des éléments par ce qu'ils ont à la fois de terminal et d'inaugural. De ce fait, le moment colonial, s'il représente par bien des aspects un effondrement, peut être également, pris dans une perspective cyclique, considéré comme le temps et le lieu d'une naissance, du surgissement de quelque chose à la place de ce qui n'est plus ou du moins ce qui n'est plus censé être. C'est précisément ce qui résulte de cette part créatrice que les romans de notre corpus décrivent de manière extensive.

En effet, la colonisation, parce qu'elle porte en son sein diverses formes de destructions, revêt également une importante dimension génétique. Elle a une capacité à faire naître qui est corrélative de cette propension à faire disparaître. En termes généraux, ce qui la caractérise le mieux, c'est sans doute cette politique de la table rase qui participe elle-même d'une volonté de s'ériger en nouvelle genèse, de se définir comme le point initial d'un cycle, d'une ère. À ce titre, la dimension apocalyptique de la colonisation se donne à lire non seulement dans ces mondes qu'elle renverse, mais aussi dans ceux qu'elle fait émerger à sa suite : un nouvel ordre social, un pouvoir nouveau, en somme une nouvelle entité qui, à certains égards, relève anthropologiquement de l'énigme.

Régir par la gomme et le marteau, c'est-à-dire, d'un côté par l'effacement d'une partie de ce qui lui préexistait et de l'autre par la récupération, le recyclage et le remodelage des attributs du monde terrassé à ses fins. Voici ce qui semble définir cette volonté de « puissance inaugurale[723] ». La logique apocalyptique à l'œuvre dans le colonialisme apparaît comme marquée, de bout en bout, par une sorte d'amalgame constant entre vie et mort, début et fin. « Tout est à créer dans ce pays du Bon Dieu[724] ». Cette phrase souvent répétée par Danjou le missionnaire, un personnage de Pierre Sammy peut être lue comme l'incarnation de l'illusion tenace qui a porté l'entreprise coloniale du début à la fin : celle que les espaces conquis et soumis à son empire sont des pays à (re)faire.

Dans quelle mesure la radicalité coloniale, son effort d'abattage et d'érection, incarne-t-elle une des facettes de l'imaginaire apocalyptique ? Quelle est la valeur, à l'échelle des symboles, de ce qu'elle évince ? Que penser de la chute, de la fin du monde colonial ? Peut-on voir les indépendances politiques survenues pour l'essentiel dans les années soixante comme une apocalypse de l'apocalypse ? Autrement dit comme la fin de ce qui s'était posée comme la fin ultime de toutes choses et par conséquent comme un début, une autre fenêtre sur la destinée africaine ?

Telles sont entre autres les interrogations autour desquelles se structure ce chapitre et auxquelles il s'efforce de répondre.

1. Les figures du nouvel ordre

La colonie naît de la défaite initiale, de la catastrophe. Chronologiquement, parce qu'elle succède à un régime, à un ordre établi, à un état des choses, elle correspond au monde d'après la « fin du monde ». Elle est à la fois un lieu physique et un lieu imaginaire dans lequel les personnages les plus imprégnés par l'idéologie coloniale projettent leurs récits et leurs délires. Ils s'y placent dans un panthéon qu'ils ont érigé et forgent de nouvelles figures (tirailleurs,

[723] A. MBEMBE, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique africaine*, vol. 102, nº 2, Karthala, 2006, p. 101-127 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2006-2-page-101.htm). La « puissance inaugurale » de la colonie réside dans sa capacité à marquer durablement de son empreinte le système du temps. Elle agit le plus souvent comme un calendrier qui instaure une chronologie dans laquelle tous les événements désormais se rapportent à elle dans le double rapport d'antériorité ou de postériorité.
[724] P. SAMMY, *L'Odyssée de Mongou*, Paris, Hatier, 1977, p. 5.

interprète, chefs fantoches) avec le concours desquelles ils font advenir l'ordre nouveau. Ils deviennent ainsi les acteurs majeurs d'un récit apocalyptique mettant avant tout en scène leur puissance génétique, leur force de génération.

La catastrophe et le demiurge

L'entreprise coloniale, prise aussi bien sous l'angle des textes fictionnels de notre corpus que dans son expression historique, semble participer de la catastrophe dans son acception originelle de « renversement [725] ». À travers elle se déploie un scénario d'apocalypse, plus historique, par opposition à celui que présentent les récits initiatiques et les annonces prophétiques, qui est plutôt cosmique (déchaînement des éléments de l'univers, effondrement spectaculaire), abstrait, parfois désincarné. Au monde renversé, celui de l'autochtone, elle oppose un nouveau royaume dont elle aspire à déterminer le code, la mémoire, les frontières, l'administration, les alliés et les ennemis.

Dans cette configuration, le « potentat colonial[726] » se veut l'Alpha, la source unique du monde qu'il a créé, le premier au sens de celui qui succède au néant, celui par lequel tout a véritablement commencé. Ainsi, il forge la fiction d'une nouvelle genèse qui est censée abolir le passé de la colonie et tracer les linéaments de la nouvelle ère. Cette fiction de la genèse, par son rejet plus ou moins formel de toute forme d'anamnèse, assume la politique de la table rase comme moyen et horizon ultimes. Le territoire colonial est un monde nouveau où les anciennes légitimités n'ont plus cours.

C'est principalement de la lecture de Kourouma que nous tirons ce qui vient d'être avancé. Chez lui, il y a une description, au plus près de la complexité, de cette volonté du potentat colonial de s'ériger en démiurge. La marque de cette tendance toute particulière se lit dans le langage de la rupture et de la surestimation de sa propre portée historique : le refus de s'envisager comme parenthèse, comme conjonction, et d'assurer une continuité avec le monde dont il a organisé l'effondrement. Son discours repose essentiellement sur un jeu d'opposition binaire dont le but apparent est de décréter, d'annoncer jusqu'à ce que cela devienne par la force

[725] Voir l'étymologie grecque, *Katastrophê,* et latine, *catastropha*. Le Larousse lui attribue un sens proche de « bouleversement ».

[726] A. MBEMBE, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, vol. 58, nº 4, Collège international de Philosophie, 2007, p. 37-55 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2007-4-page-37.htm). Par le terme de « potentat colonial » que nous reprenons ici à notre compte, Mbembe entend à la fois la fiction coloniale de la puissance et la tendance des autorités coloniales à se poser comme la seule source de pouvoir et d'ordre dans les territoires conquis.

de la répétition une évidence pour tous, la fin de la longue nuit de la « barbarie » et l'entrée dans les brillantes heures de la « civilisation ». Ce discours, repris par les nombreux agents de l'œuvre coloniale, se reconnaît à son usage presque systématique des marqueurs temporels qui ne convoquent le passé que pour mieux l'abolir et dont les plus récurrents sont l'adverbe « désormais » et la locution prépositive « à partir de… » :

> Avec le sourire, l'interprète regarda fixement Djigui et expliqua que sans argent les prières ne vaudraient pas les paroles futiles et mensongères d'un mangeur de haricots… Puis, avec le sérieux qu'exigeait la situation, il exposa que rien ne serait plus vrai ou bon ou bien sans argent et que pour être vrai, bon ou beau il faudrait posséder l'argent. Devant le regard interrogateur et sceptique du roi, il baissa le ton et minutieusement exposa ce qu'il appela « les paroles de l'argent du Blanc qui sont plus nombreuses que mille millets et leurs milliers de plumes[727].

Le langage auquel a recours l'interprète de Soba, marqué dans cet extrait par la locution « ne… plus », se veut à la fois rupture avec le passé autochtone, ou du moins avec ses usages et institutions, et annonce de l'avènement d'un présent et d'un futur dont les termes sont en cours d'édiction. Sans être vraiment conscient du véritable enjeu, l'interprète vient de porter à la connaissance du roi Djigui les modalités du moment génétique dans lequel son royaume vient d'entrer. D'un pur point de vue formel, il retransmet la parole d'un Blanc, commandant, qui plus est. Depuis la conquête militaire, celui-ci a pris une nouvelle dimension. À la figure du soldat victorieux s'est greffé quelque chose de plus imposant. Il est désormais confondu à cette « fiction de la puissance sans limite en terre conquise et occupée[728] » dont parle Achille Mbembe. En effet, l'interprète, avec sa facétie si caractéristique, annonce, sans qu'il y paraisse, l'entrée en vigueur d'une nouvelle norme aussi bien théologique que politique : « rien ne serait plus vrai ou bon ou bien sans argent ». En d'autres termes, ce qui s'institue ici, c'est clairement une nouvelle échelle des valeurs, une redéfinition du Bien, du Beau et du Vrai autour de l'argent, érigé en seul et unique étalon, devenu la mesure de toute chose. Désormais, la foi, la piété, la vertu ou le mérite social ne sont plus que des valeurs relatives, frappées de nullité lorsqu'elles ne sont pas accompagnées et sublimées par l'argent, la seule valeur absolue, suffisante.

Au-delà de son érection au rang d'objet magique, d'intermédiaire ultime entre le dominé et les autorités coloniales devenues une sorte de divinité par métamorphose, l'introduction de la monnaie coloniale signe la déposition de l'ordre ancien, abolit définitivement le régime économique en vigueur jusque-là. De ce fait, c'est le rapport des autochtones au travail ainsi

[727] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 58.
[728] A. MBEMBE, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020, p. 106.

qu'à la nature qui s'en trouve bouleversé. Tout désormais, le labeur et l'exploitation des ressources du milieu, n'est qu'un moyen vers la fin ultime qu'est la génération de l'argent en question :

> La semaine prochaine, un Blanc tiendra un comptoir à Soba. Chacun pourra y échanger son or et ses ivoires contre des billets de banque et des pièces de cuivre. C'est cela, l'argent du Blanc, qui aura cours dans toute la Négritie et remplacera vos cauris et pièces d'or. L'argent sera dur à acquérir pour un Noir ; impossible pour un Nègre fainéant. […] Comme le besoin d'évoluer n'a jamais résidé dans la tête du Noir, il faut l'amener à vouloir la civilisation, à rechercher l'argent plus que le gibier, plus que l'amitié et la fraternité, plus que les femmes et les enfants, plus que le pardon d'Allah. Et pour cela le Blanc a deux lois […] La première s'appelle l'impôt de capitation[729]. Il sera demandé à chaque chef de s'acquitter d'un impôt pour chaque membre du clan qui prend et lâche l'air. Cet impôt est l'impôt du prix de la vie. […] Celui qui n'a pas l'argent pour s'acquitter de l'impôt du prix de la vie le paiera quand même. […] S'ils n'ont pas d'or, ils se sépareront de leur bétail ; s'ils n'ont pas d'animaux, ils vendront leurs filles, leurs femmes, leur cache-sexe. Tout le monde doit savoir qu'il est préférable de consommer de son totem plutôt que de refuser de payer l'impôt de capitation. ALLAH pardonne ; le toubab, jamais, au Nègre qui ne s'acquitte pas de son impôt[730].

D'un décret, l'histoire économique de Soba est bouleversée de fond en comble. La valeur de tout ce qui existe peut désormais être déterminée et sans exception elle se rapporte à son pesant d'argent[731]. Si Yahvé à Dix Commandements[732], le Blanc, lui, a deux lois dont l'impôt en argent et le confort obligatoire, c'est-à-dire en termes plus directs, la consommation imposée des produits manufacturés mis sur le marché et déclarés nécessaires : « La deuxième loi du Blanc est la recherche du confort[733] » ; ceux qui auront encore de l'argent après le paiement de l'impôt « pourront se civiliser en achetant au comptoir : des miroirs, parapluie, aiguilles, mouchoirs de tête, plats émaillés et des chéchias rouges avec des pompons, plus belles que celles des tirailleurs [734] ».

Dans son commentaire imagé et libre du décret, l'interprète fait subir une mutation à la figure du colon. Il la fait passer du piédestal du simple conquérant, certes puissant, à l'éminence d'une divinité qu'il place face à Allah. Néanmoins, le Commandant se distingue négativement

---

[729] Sur l'impôt de capitation, voir C. COQUERY-VIDROVITCH, « Chapitre V. L'impôt de capitation », dans *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires 1898-1930. Tome 1*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013, p. 117-141.

[730] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 58-59.

[731] Voir Louis SEGOND, *La Bible*, Apocalypse 13, 17. Dans une perspective biblique, on pourrait rapprocher l'usage obligatoire de la monnaie avec la marque de la bête dans l'Apocalypse, marque sans laquelle on est exclu de la vie économique de la contrée.

[732] L'ensemble des règles édictées par Yahvé vont, bien entendu, au-delà des Dix Commandements du Décalogue, de même que le cadre légal colonial excédait ces deux lois en question. Dans les deux cas, il s'agit d'insister sur le caractère instituant desdites lois.

[733] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 59.

[734] *Ibid.*, p. 60.

d'Allah ; par sa totale ignorance de la miséricorde : « Allah pardonne, le toubab, jamais, au Nègre qui ne s'acquitte pas de son impôt[735] ». Cette divinité singulière s'imposera, par ailleurs, par l'établissement d'un nouveau régime de la pénitence ou, pour parler comme Deleuze et Guattari, une « administration du péché[736] » qui en définit la nature, la hiérarchie et les règles de rachat. Les « pécheurs », en l'occurrence ceux qui n'honorent pas le très saint commandement fiscal, ne sont pas astreints, pour se faire pardonner, à un jeûne strict ou à une quelconque corvée expiatoire, ou encore à un sacrifice symbolique. Ils sont, ces « pécheurs », plutôt amputés soit d'un bien, soit d'un proche : « S'ils n'ont pas d'or, ils se sépareront de leur bétail ; s'ils n'ont pas d'animaux, ils vendront leurs filles, leurs femmes, leur cache-sexe[737] ». En somme, le Commandant de cercle ne se laisse attendrir par aucun acte de contrition. Sa colère paraît terrible et ses besoins inassouvissables.

Il y a également chez Dongala une écriture de l'ivresse et des prétentions à la divinité du colon qu'il convient d'explorer à présent. Tout comme chez Kourouma, il reste un être diégétique, livré à la volonté du narrateur omniscient. Son statut, que conteste le silence de la masse colonisée, n'est pas défini en des termes clairs. Il est plutôt l'objet d'une construction particulière qui délaisse le mode du compact, du resserré, pour l'épars. C'est au travers de mots, de signes glissés çà et là qu'est exprimé son désir de s'élever au rang de figure transcendante de l'espace colonial. Chez Dongala, c'est aussi par le biais des décrets qu'il se laisse saisir. Il se fait Chronos en instaurant son année, son mois, sa semaine, et ses heures. Le nouveau régime des jours et des heures représente en quelque sorte l'un des symboles avoués de sa volonté démiurgique. Ce calendrier érige le moment de la conquête en point d'origine qui entretient avec le passé du pays conquis un simple rapport d'antériorité, et jamais de procession, de continuité :

> Le pays de Mankunku fut divisé en de grandes concessions qui parfois divisaient un village en deux ou en trois. Les nouveaux propriétaires ne semblaient avoir qu'un objectif, le caoutchouc. La vie, le village n'existaient plus, la semaine avait changé et contenait sept jours dont le dernier était réservé au seigneur. Mankunku, comme les autres, avait dû abandonner toutes ses activités pour la chose qui seule comptait maintenant, le caoutchouc. Tous les quinze jours, les collecteurs envoyés par l'administration venaient prendre livraison du poids requis par tête d'habitant […][738].

[735] *Ibid.*, p. 59.
[736] G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 265. L'administration du péché est définie ici comme étant à la base du pouvoir qu'acquiert le religieux, l'Église étant en la matière un exemple emblématique.
[737] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 59.
[738] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 113.

L'adverbe de négation (ne… plus) trahit la volonté de rupture dès le début de l'extrait cité. La nouvelle division du temps, au-delà de la philosophie qu'elle traduit et du délire démiurgique duquel elle participe, est informée par une froide visée pragmatique. En effet, elle permet de définir rigoureusement les bases horaires et journalières, en clair, l'unité temporelle en fonction de laquelle s'évaluera désormais la notion d'effort, de performance, de productivité et donc de rentabilité. L'agencement entre la force de travail du vaincu et le besoin de la colonie étant ainsi établi, l'exploitation rationnelle peut commencer : les jours de labeur s'articulent autour des quinzaines fiscales. L'impôt tient lieu d'offrande à la divinité coloniale, l'exécution de la corvée est une forme nouvelle de dévotion. Le repos, chose relevant désormais du luxe, est fêté avec intensité, comme le note Hampâté Bâ : « Depuis la prise de la ville par les Français, le dimanche, […] était fêté comme un ''katran-zuliye''[739] ». Parallèlement à cette division du temps s'opère une autre division aussi lourde de sens : celle de l'espace. Désormais, le royaume du Kongo, réduit au statut de territoire colonial, est le lieu de toutes les projections administratives. Il perd de son essence et aussi de sa réalité historique en devenant un artéfact, une pure géométrie. Un peu plus que les autres, Dongala aborde le territoire comme le lieu de l'inscription du signe colonial. Son écriture des frontières met en scène le découpage administratif arbitraire comme l'acte élémentaire d'une opération qui consiste à s'approprier le monde, à le reconfigurer en tant que corps captif, en en redéfinissant le cœur et les membres. Elle révèle la « raison d'État linéaire[740]» qui motive ces travaux de tracé. Le pays kongo est complètement refait suivant cette raison ; il devient un grand plan dont l'objet se décline à travers l'alignement des camps, des places fortes, des casernes et de tous ces autres lieux investis de fonctions étrangères à la conception des autochtones.

Concrètement, la division du pays en portions abstraites (concessions, quartiers) peut s'apparenter à une volonté d'abolir tout hasard, de nier la nature et l'accident, d'envisager le pays conquis comme une carte, de faire advenir un monde de ses schémas tracés, qui prendra l'aspect géométriquement parfait d'un cercle : circonscription, arrondissement, département (partition). L'avènement du nouveau monde passe, dans la plupart des cas, par l'effacement méthodique de l'ancien, de son identité spatiale. Cela, Tocqueville, contemporain de l'occupation française de l'Algérie, le relevait déjà :

---

[739] A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, *op. cit.*, p. 44. « Katran-zuliye » est la prononciation de la fête du « quatorze juillet » par les autochtones.

[740] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, op. cit*., p. 258. La raison d'État linéaire s'est exprimée de manière éclatante dans la Rome impériale où la conquête et la possession de nouveaux territoires la rendait possible. Le monde, l'empire devant être bien défini avec des frontières nettes de manière à marquer le domaine de l'inconnu, de l'ennemi.

> La conquête fut une nouvelle ère, et de peur de mêler d'une façon irrationnelle le passé au présent, nous détruisîmes même un grand nombre des rues d'Alger, afin de les rebâtir suivant notre méthode, et nous donnâmes des noms français à toutes celles que nous consentions à laisser subsister[741].

La politique de la table rase semble participer d'une visée plus symbolique. Elle permet de se revendiquer une genèse, de se déclarer point d'origine, l'Alpha de ce qui est et qui adviendra. On peut y lire une manière de nier l'histoire et d'instaurer un temps presque mythique[742] qui lui-même s'affirme comme le lieu où le verbe retrouve sa potence primordiale. Le moment génétique est caractérisé en effet par un usage essentiellement performatif du verbe. La parole y a valeur d'acte, d'où cette propension du colon, soulignée par Tocqueville, à gommer, à nommer et à renommer. Par le nom propre « Algérie », pour rester dans le propos de Tocqueville, le conquérant évince tous les noms qui avaient servi à désigner tout une partie de ce pays ainsi que les réalités historiques qu'ils ont pu recouvrir : Numidie, Maurétanie, Sultanat de Tlemcen, ou encore Principauté de Bougie. En d'autres termes, il faut d'une part l'arsenal militaire, pour réaliser la destruction-conquête d'un monde et d'autre part le verbe, pour signer la création d'une nouvelle réalité. Dongala représente d'ailleurs le pays conquis tel qu'il apparaît dans l'esprit du nouveau maître. Au-delà du décor enchanté, il apparaît à celui-ci, essentiellement comme un espace creux à investir, un pays vide que l'on s'approprie par une simple déclaration comme dans un temps véritablement mythique :

> Ce que vivaient ces nouveaux conquistadores était vraiment extraordinaire ! Était extraordinaire non pas ce monde bouillonnant de vie de toutes sortes, ce monde luxuriant de plantes, de fruits et de fleurs inconnus, d'espèces animales originales telles que la girafe au long cou et l'amphisbène à deux têtes qui peut se déplacer dans un sens ou dans l'autre, non pas ce monde où une simple tornade devenait un spectacle merveilleux dans lequel se déchaînaient toutes les formes cosmiques, mais extraordinaire était l'incroyable facilité avec laquelle ils agrandissaient leurs nouveaux empires ; ils ne les achetaient pas, ils ne les occupaient même pas vraiment, c'était beaucoup plus simple : ils déclaraient purement et simplement que ces terres leur appartenaient et elles étaient à eux, avec tout ce qu'il y avait dessus et dessous[743].

L'ironie du narrateur est à la hauteur de l'arbitraire grotesque à l'œuvre dans cette genèse décrétée, dans la prétention de ces « conquistadores » à agir, tel un démiurge, sur le réel

---

[741] A. de TOCQUEVILLE, *De la colonie en Algérie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988 ; p. 39, cité par A. MBEMBE, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, vol. 58, n° 4, Collège international de Philosophie, 2007, p. 37-55 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2007-4-page-37.htm).

[742] Voir Françoise Bonali FIQUET, « Du temps mythique au temps historique dans *Électre ou la chute des Masques* » dans B. BLANCKEMAN, *Les Diagonales du Temps. Marguerite Yourcenar à Cerisy*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 137-149.

[743] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 107-108.

par un verbe efficace, créateur[744], ordonnateur. Dans ce temps de la cosmogonie dans lequel ils se croient replongés, prévaut une sorte de logique du verbe suffisant ; ainsi une portion de territoire que l'on déclare sienne devient effectivement sienne. La parole du démiurge colonial n'est pas susceptible d'être contredite, de même que sa volonté qui en aucun cas ne doit être contrariée. La terre conquise est considérée comme un chaos auquel il faut donner, par une certaine administration, les formes d'un monde. C'est ce qu'a insinué Victor Hugo dans son discours prononcé à l'occasion de la commémoration de l'abolition de l'esclavage en 1879. Son propos, comme les décrets présentés dans les différentes fictions, trahit une mimétique de la genèse. Le poète, rentré d'un très long exil, a une conception profondément mystique de la mission civilisatrice[745]. Au-delà du topos du devoir, il y voit l'opportunité pour les pionniers européens de s'élever au rang de divinité, par la tâche primordiale qui consiste à faire de ces colonies informes, ces lieux de ténèbres, un vrai monde, c'est-à-dire créer l'Afrique à l'image de l'Europe :

> Le moment est venu de donner au vieux monde cet avertissement : il faut être un nouveau monde. Le moment est venu de faire remarquer à l'Europe qu'elle a à côté d'elle l'Afrique […] De hardis pionniers se sont risqués, et, dès leurs premiers pas, ce sol étrange est apparu réel; ces paysages lunaires deviennent des paysages terrestres. La France est prête à y apporter une mer. Cette Afrique farouche n'a que deux aspects : peuplée, c'est la barbarie; déserte, c'est la sauvagerie […] Au dix-neuvième siècle, le blanc a fait du noir un homme; au vingtième siècle, l'Europe fera de l'Afrique un monde. Refaire une Afrique nouvelle, rendre la vieille Afrique maniable à la civilisation, tel est le problème. L'Europe le résoudra[746].

Globalement, il s'est agi dans les lignes qui précèdent de montrer comment dans l'espace colonial représenté par le corpus création et destruction se confondent souvent, l'une devenant la condition de l'autre. Tout commence par une catastrophe (renversement) qui est en même temps une genèse puisque le potentat colonial, démiurge, créateur ou recréateur, en imposant son régime, légal, moral, économique, déclare ce moment l'instant zéro d'une ère qui est censée durer. Ce règne s'établit sur un passé défait, sur un ancien monde qui a cessé d'avoir cours. En procédant ainsi, nous avons voulu aborder l'imaginaire apocalyptique du corpus par

---

[744] Voir Louis SEGOND, *La Bible*, Genèse 1. Il est intéressant de relever que tout l'acte de création se rapporte à un acte déclaratif, sous le mode de l'injonction, autour de l'anaphore « Dieu dit… ».

[745] Sur la mission civilisatrice et l'idéologie coloniale en général, voir l'ouvrage de D. COSTANTINI, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008, p. 77.

[746] Voir « Discours sur L'Afrique », prononcé le 18 mai 1879 en présence de Victor Schoelcher, dans V. HUGO, *Actes et paroles IV. Depuis l'exil 1876-1885*, Paris, Société d'Éditions Littéraires et Artistiques, 1926, pp. 121-129. Les positions de Victor Hugo participent de la vulgate coloniale de cette deuxième moitié du XIXe siècle. L'idéologie progressiste dont il relève voit dans l'aventure coloniale un moyen de répandre les idéaux de la modernité et d'engager tous les habitants de la terre sur la voie de l'Universel, voie définie, bien entendu, par les penseurs européens exclusivement.

les commencements qu'il suppose. Il s'est agi de l'appréhender au-delà de la fin définitive à laquelle on l'identifie souvent. Dans cette optique, la fin n'a de sens que dans la mesure où elle n'est pas absolue et n'interdit pas le surgissement du nouveau, qu'il soit, au jugement des contemporains de l'événement en question ou des lecteurs, pire ou meilleur que ce qui fut et que l'on croit ne plus être. L'imaginaire de la fin à l'œuvre dans les romans du corpus ne se réduit pas à un schéma binaire du type fin-début, ancien-nouveau, passé-futur, mais se place dans la complexité, dans l'amalgame constant où s'engendrant l'un l'autre, les motifs de l'effondrement et du surgissement permettent l'expression romanesque d'une vérité du monde et rendent possible une autre lecture de l'histoire. À ce titre, cette observation du narrateur de *L'Aventure ambiguë* est sans doute celle qui reflète le mieux, la complexité de l'imaginaire de la fin autour du moment colonial :

> Car ceux qui étaient venus ne savaient pas seulement combattre. Ils étaient étranges. S'ils savaient tuer avec efficacité, ils savaient aussi guérir avec le même art. Où ils avaient mis du désordre, ils suscitaient un ordre nouveau. Ils détruisaient et construisaient. On commença, dans le continent noir, à comprendre que leur puissance véritable résidait, non point dans les canons du premier matin, mais dans ce qui suivait ces canons[747].

Cet ordre nouveau ne tient pas exclusivement sur des bases verbales. Il repose sur des personnages du cru, des figures capturées, détournées de leur fonction première pour incarner les lendemains coloniaux.

Entre création et métamorphose. Le cas de la chefferie

Il a été précédemment question de ce temps mythique dans lequel se déploie la démiurgie coloniale. Par la politique de la table rase, il s'agit de supplanter, aussi bien de manière symbolique que littérale, la réalité locale et de lui substituer un autre référent. Dans ce temps particulier que le conquérant veut génétique, radicalement inaugural, les marges de la performativité sont étendues à l'infini. Le verbe du colon, la loi qu'il secrète, raconte et réalise le monde qu'il énonce. Ainsi, dans la colonie, c'est-à-dire cet espace capturé, détourné de sa propre trajectoire, fondamentalement en rupture avec la temporalité de la métropole à laquelle elle est pourtant rattachée désormais, le colon mute. Sa figure s'impose, au milieu des ruines des divinités déchues, comme une nouvelle transcendance.

[747] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 60.

C'est, du moins, ce que donnent à lire les différents romans de notre corpus qui font de l'aventure coloniale une histoire de métamorphoses ; l'émergence de nouveaux corps, de nouveaux personnages, par mutation et par création. Cela, du point de vue fictionnel, ne constitue nullement une originalité dans la mesure où presque tous les « classiques[748] » de la littérature africaine contemporaine font une peinture des divers bouleversements sociaux que le continent a connus. La réalité que représentent ces classiques est d'ailleurs essentiellement prise en charge par la célèbre notion de « situation coloniale[749] » mise au point par Georges Balandier. Par ce concept, le sociologue français entendait « une conjoncture particulière » dans laquelle les actions du dominant, les résistances ou les accommodements du dominé sont saisis « comme constituant un tout et préparant à l'édification d'une société autonome et nouvelle[750] ». Toutefois, il convient de souligner que l'ingénierie sociale et politique dans l'espace colonial ainsi que les réactions des agents locaux sont mises en récit dans le corpus dans une perspective plus restreinte : celle de l'apocalypse. En quoi l'invention de nouveaux corps et le détournement de certaines structures sociales autochtones constituent à la fois les signes de la mort et l'au-delà de la mort d'une certaine Afrique ?

C'est donc au cœur de l'ambiguïté que se déploient la plupart de ces écritures de la métamorphose. À ce propos, les figures du chef, du tirailleur ou encore de l'interprète sont sans doute les plus représentatives de la colonisation, de son œuvre d'ingénierie. La première figure, celle du chef, résulte d'une mutation et les deux autres, corps nouveaux, relèvent plus de la création. Sur la catégorie du chef, une précision terminologique s'impose. Le terme, par son étymologie latine *caput*, désigne celui qui est à la tête d'un groupe d'une importance variable, nommé, élu ou autoproclamé. Dans les colonies que représentent les fictions de notre corpus, la chefferie apparaît très clairement comme une dégradation de la royauté. L'emploi des deux termes est par ailleurs étroitement lié à des circonstances bien déterminées. Ainsi, avant d'être défait militairement, celui qui sera désigné par la suite par le terme « chef[751] » était très souvent

[748] Voir C. DUCOURNEAU, *La fabrique des classiques africains. Écrivains d'Afrique subsaharienne francophone*, Paris, CNRS Éditions, 2017. La notion de « classique africain » reste instable, parfois sujette à discussion. Cela tient sans doute, en partie, aux différents mécanismes de consécration et à la centralité éditoriale dont jouit toujours Paris dans le processus de publication et de reconnaissance des écrivains africains. Ici, nous entendons par ce terme des romans parus dans les années 60 et 70 et qui en plus de cette antériorité ont connu une certaine fortune au point de figurer au programme de l'enseignement secondaire des pays concernés.

[749] G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982. Pour défendre l'actualité du concept de « situation coloniale » souvent interrogée depuis que l'on parle du « postcolonial », l'auteur rappelle que son concept n'est pas dépassé et que le postcolonial ne fait que révéler un effet retard de l'ancienne situation coloniale.

[750] *Ibid.*, p. 4.

[751] Sur sa représentation littéraire, voir C. NDIAYE, J. SEMUJANGA, « L'Afrique subsaharienne » dans C. NDIAYE (éd.), *Introduction aux littératures francophones. Afrique, Caraïbe, Maghreb*, dans *Introduction aux littératures francophones : Afrique · Caraïbe · Maghreb*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 63-139.

appelé « roi » par les coloniaux. Ce détail nous conduit à la considération que « roi » évoque une dignité là où « chef » n'est qu'un titre, un statut, dans ce contexte de sujétion. Il est significatif de faire observer que ce qui les distingue encore plus fondamentalement, c'est la dimension de souveraineté qui se rattache au premier et dont le second est dépourvu. De ce fait, le chef est souvent un roi qui a survécu à la défaite et à qui on a permis, contre une allégeance bien entendu, de rester à la tête de son peuple. Il peut être aussi choisi par la nouvelle autorité après la déposition ou l'élimination d'un souverain peu conciliant. Quant au roi resté « roi », par ses faits de résistance, s'il n'est pas tombé en martyr, il est très souvent envoyé en exil[752] loin de ses terres, avec sa suite. Cette typologie paraît schématique, nous le concédons. La réalité est plus complexe, nous l'admettons. Il est démontré, et le personnage de Saïf dans *Le devoir de violence*[753] en est un exemple parfait, que la soumission de certains « chefs » se révèle parfois être feinte, un moyen humble, une ruse ultime pour combattre autrement cet ennemi dont les armes sont redoutables et contre lequel tout élan héroïque est folie. Mais cela n'enlève rien au fait que c'est sous le mode binaire de la résistance ou de la soumission, de l'accommodement ou de la rétivité que la nouvelle divinité de la colonie établit ses rapports avec les personnages qui incarnaient dans l'ancien monde les figures de l'autorité.

Commençons par Norbert Zongo. Peu d'auteurs africains francophones ont accordé comme lui autant d'intérêt au chef en tant que corps, catégorie et pure création coloniale. Avant d'en faire le visage majeur du monde nouveau, issu de la submersion de l'ancien, son roman, *Rougbêinga*, est d'abord et avant tout une écriture de la dévitalisation du vieux corps du pouvoir. En effet, le colon, pour s'ériger en puissance absolue, n'a pas que des dieux et des symboles à terrasser. Il doit surtout rallier à sa cause les figures de l'*auctoritas* locale, dans le meilleur des cas, ou au pire, commander purement et simplement leur déchéance ; cela revient au même puisque dans les deux cas, il s'ensuit fatalement une perte de souveraineté. La souveraineté justement dans le Bwamu qu'il décrit, s'exprimait, en dehors de la décision et de la conduite de la guerre, à travers l'organisation de la grande chasse annuelle. C'est un événement placé sous le signe de la célébration des ancêtres qui se tient un jour d'exception au cours duquel il est permis de mettre le feu à la brousse et de s'en prendre à sa faune. C'est à

[752] Voir A. A. BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, *op. cit.*. L'exil du roi du Dahomey, Béhanzin, déporté à Fort-de-France puis à Blida en Algérie, est sans doute l'exemple le plus emblématique. On pourrait ajouter celui du Mogho Naba, roi des Mossis, exilé en 1896 en Gold Coast (actuel Ghana).

[753] Y. OUOLOGUEM, *Le devoir de violence*, *op. cit.*. Les Saïf font mine de collaborer avec les administrateurs coloniaux. Le fait d'avoir signé tous les traités possibles ne les empêche cependant pas de passer à l'offensive dès que l'occasion s'y prête. C'est ainsi que de nombreux commandants et fonctionnaires de la colonie, à la faveur d'un banquet, ont été emportés par un poison foudroyant.

travers le choix de la date et l'organisation de ce moment crucial de la vie du pays que se manifeste le signe absolu du pouvoir du Bê[754]. Le Commandant, pour anéantir ce signe, décide d'interdire l'événement :

> La chasse ! Voilà tout ce qu'ils savent faire, ces imbéciles, pendant que le monde entier grouille et que la guerre ravage des pays. Cette année, vous ne tuerez pas vos frères de la brousse, tu m'entends ? Vous laisserez vos frères en paix et vous paierez mes impôts que je vous demande de payer, sinon c'est moi qui organiserai une grande chasse où le gibier sera des Bwaba, des Mossi…[755]

Ce faisant, en retirant au Bê son attribut le plus cher, il en fait un simple mortel, soumis au code ordinaire, en somme un sujet qui doit demander formellement l'aval d'une instance supérieure et dont l'insubordination est susceptible d'être sévèrement sanctionnée. Dans ce Bwamu conquis, le roi légitime croyait n'avoir perdu qu'une bataille[756]. Mais à la vérité, en plus de la guerre, il a perdu un pays et un statut. Ses dignités et ses prérogatives deviennent nulles à partir du moment où elles ne concordent pas parfaitement avec l'intérêt colonial. Les priorités du pays nouveau sont définies par le Commandant, unilatéralement. Et fatalement, le labeur « utile », en vue du paiement de l'impôt, l'emporte sur la chasse rituelle. Si celle-ci passe auprès de la nouvelle puissance pour un loisir inutile, grossier, voire une malheureuse débauche d'énergie à l'heure de l'effort de guerre et de la « mise en valeur » des territoires, elle représente quelque chose d'infiniment plus significatif pour les autochtones :

> La grande chasse : c'était obliger les mauvais génies qui hantaient la brousse, ces génies qui empêchaient parfois les pluies de tomber, à libérer les lieux. On le faisait en brûlant les herbes et en tuant ces bêtes sauvages qui incarnaient souvent ces génies malfaisants. Voilà le but majeur de la grande chasse en pays bwaba. […] La brousse purgée de ces mauvais génies, la porte était ouverte au ciel pour déverser ses larmes utiles. Les balafons résonneraient dans les champs, du premier chant du coq au crépuscule. La houe perforerait les entrailles de la terre. Les multiples ruisseaux du corps couleraient de toutes leurs eaux, tariraient et couleraient[757].

Cette grande battue revêt, à la lecture de l'extrait, une symbolique qui échappe aux nouvelles autorités très insuffisamment instruites sur les structures allégoriques et les profonds réseaux de signifiance locaux. Ainsi se montrent-elles incapables de voir dans ces feux géants et ces bruyants échos de chasse une manière de célébrer le renouveau par la destruction, une

[754] Le Bê est le titre que portait le représentant du pouvoir temporel chez les Bobos, groupe culturel et linguistique principalement implanté dans l'ouest du Burkina Faso.
[755] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 32-33.
[756] Sur les différentes modalités de la défaite en période coloniale et la nature des traités de protectorat qui en découlent, voir A. A. BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, *op. cit.*
[757] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 10.

façon de marquer le passage d'une saison à l'autre par un incendie symbolique[758]. Là encore, par la négation et l'interdiction, le Commandant, en plus de défier ouvertement le Bê, contrarie sérieusement les dieux et les ancêtres. C'est du moins comme cela que son attitude est perçue : « C'est ce que veut le comandow ! Le comandow le veut mais les dieux et les ancêtres ne l'accepteront jamais. Jamais ils ne pourront l'agréer, jamais, jamais[759] ».

En somme, le souverain local est pris entre deux volontés, celle de ses dieux et celle du Commandant ; il est tiraillé entre deux puissances antagoniques qui l'enjoignent de faire allégeance, aucun choix n'étant sans conséquence. Concrètement, la dévitalisation du pouvoir du roi par la négation de sa souveraineté, en l'occurrence ici l'organisation de la grande chasse annuelle, ne constitue qu'une étape dans la carrière démiurgique du Commandant de cercle. Celui-ci n'est obsédé, c'est l'observation d'Achille Mbembé, que par l'idée de (re)former un monde à son goût :

> Le potentat veut arranger le monde qu'il a trouvé suivant une logique à sa convenance. Il engage, dans cette œuvre, une énorme quantité d'affect et d'énergie. Qu'il s'agisse de modifier les systèmes agricoles, de traiter de l'argent et de la valeur, de transformer les modes d'habitation, d'habiller le colonisé ou de soigner l'indigène, bref de le transformer en nouveau « sujet moral », la colonie n'a pas honte de ses fantasmes et les dissimule à peine. C'est la raison pour laquelle l'acte de coloniser a quelque chose de dionysiaque – une grande effusion narcissique[760].

Dans *Rougbêinga*, pour arranger le monde « à sa convenance », la première étape du plan du potentat consiste en une capture et en un détournement du sens du pouvoir local. À la place du roi vaincu, un chef est désigné et placé à la tête du royaume devenu un de ces nombreux territoires sous protectorat. Le personnage de Liguidy incarne par ses excès la figure du chef choisi essentiellement pour sa capacité à subjuguer son propre peuple, à faire respecter par tous les moyens les termes de la *Pax* coloniale. Autrement dit, ce n'est ni du peuple ni des ancêtres qu'il tient sa nouvelle position, mais de sa fidélité au Commandant, nouveau visage de la transcendance :

> Véritable terreur vivante, le Naba Liguidy était entré dans la légende de son vivant. Ami fidèle de l'administration coloniale qui, à coup de cadeaux de pacotille et surtout de tolérance d'abus, en avait fait un instrument d'exploitation, d'asservissement et même une machine de répression pour les petites révoltes qui surgissaient çà et là en réponse aux nombreuses exactions des forgos, le Naba Liguidy personnifiait la terreur. Une terreur coloniale. La puissance de sa magie, son invulnérabilité et son don d'ubiquité avaient fait

[758] Voir A. H. BA, *Kaydara*, *op. cit.*. Les différentes fonctions du feu dans les cultures d'Afrique occidentale sont très bien exposées dans ce conte initiatique où l'incendie et le déluge marquent le passage des personnages vers une nouvelle étape de leur parcours au pays mythique de Kaydara.
[759] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 44.
[760] A. MBEMBE, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *op. cit.*

> de lui un être exceptionnel que les Mossis désignaient sous l'appellation de ''homme-force''[761].

Lorsque l'on assemble les divers éléments saillants du portrait et qu'on les met bout à bout, on arrive inéluctablement à la conclusion que Liguidy est un personnage authentiquement monstrueux. Un monstre de création coloniale. Il agit, en quelque sorte, comme le démon de ce nouveau monde. Mandaté par la nouvelle divinité, le Commandant, il investit à la perfection le domaine de la négativité, constituant ainsi le visage cruel de son créateur, qui a fait de lui une pièce essentielle de l'appareil colonial. Si le titre de Naba[762] est toujours associé au nom de Liguidy, la dignité dont il est traditionnellement investi, de toute évidence, n'y est plus vraiment. Ce titre charrie désormais la terreur là où il est censé évoquer aux gens du commun la paix et la sécurité. Au lieu de protéger le peuple et de le conduire à la prospérité, il l'exploite et l'opprime pour le compte d'un tiers auquel il a sacrifié sa souveraineté.

La dévitalisation du pouvoir autochtone, nous l'avons vu, passe par un processus paradoxal. Par sa soumission absolue au Commandant, le souverain d'hier devenu l'agent d'un système, le client du nouveau régime, acquiert en général un pouvoir absolu sur l'ensemble du peuple réduit à une masse de sujets déshérités sur le plan civique. Ce pouvoir d'exception, très souvent, entre nettement en contradiction avec les prescriptions issues de la tradition. En effet, les nombreuses institutions de l'ancien monde encadraient l'action du prince et tendaient à limiter, par des subtilités procédurières, les abus en refrénant efficacement les velléités absolutistes[763]. Ces institutions affaiblies et le prince local soustrait à la censure des dieux[764] et des ancêtres, et placé directement sous le contrôle du Commandant, plus rien ne le retient vraiment. Son pouvoir ne s'arrête qu'au premier coup de semonce de celui dont il a reçu son ministère : décourager toute volonté de rébellion de la part de ses compatriotes, désormais sujets et indigènes.

---

[761] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 96.

[762] C'est le titre porté aussi bien par les rois mossis que par les membres les plus honorés de la noblesse traditionnelle.

[763] Sur le pouvoir traditionnel, voir P. DIAGNE, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale. Essais sur les institutions politiques précoloniales*, Paris, Présence Africaine, 1967. Il convient ici de relativiser. Les structures du pouvoir étaient loin d'être homogènes sur le continent. À côté des monarchies « collégiales » subsistaient aussi des monarchies autocratiques caractérisées par « l'effacement de toute autorité autonome en dehors de celle du souverain. Celui-ci subordonne directement tous les éléments de la collectivité et restreint ou annihile tout contrôle sur ses actes », p. 28.

[764] C. A. DIOP, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*. Parlant du strict point de vue symbolique voire ontologique, Diop évoque l'essence divine que de nombreuses cultures africaines, au temps des fondations, associe à la figure du roi. C'est justement cette divinité qu'on lui reconnaît qui le rend, dans l'imaginaire collectif du moins, inapte à la vulgarité et aux conduites crapuleuses. Le roi, contrairement à Naba Liguidy, est donc le Dieu « vivant pour le grand bien de tous », p. 145.

Le colon fait ou refait son monde au marteau. Il façonne ou recycle ce qu'il veut garder et détruit ce qu'il juge indigne de subsister de l'ancien monde. La figure du chef local, à cet égard, n'est pas à proprement parler une invention. Elle est plutôt l'objet d'une réforme ou, osons le terme, d'un détournement dans la mesure où elle est dévoyée de sa fonction originelle, éloignée de sa destination. La souplesse d'échine est la qualité première de l'ex-souverain entré en subordination et en collaboration avec le colon. Dès lors qu'il s'écarte de ce cadre, il est tout simplement remplacé par un autre, sélectionné lui aussi sur les mêmes critères de zèle et de loyauté. Les récits de Zongo et de Kourouma se rejoignent parfaitement sur ce point : la figure du souverain africain, dans cet espace de la colonie, tombe dans le domaine de la contingence pure. Ayant perdu son prestige et sa dignité, elle vient grossir le rang des préposés, délaissant ainsi sa « mission » noble pour des « tâches » définies par son employeur. Djigui, dans la force de l'âge et de moins en moins en mesure de contrôler sa population, contrairement au Naba Liguidy, est, logiquement déposé, sans autre forme de procès. Ni les nombreux services rendus par le vieux roi de Soba, dont le fait de fournir une main d'œuvre aux chantiers coloniaux (le chemin de fer notamment) et de la renouveler à chaque décimation, ne le sauveront, ni les serments d'allégeance réitérés chaque vendredi par ce Kéita à l'orgueil blessé. Pour le remplacer, le Commandant a pensé à Béma, un de ses fils. Celui-ci est loin d'être le mieux placé dans l'ordre de succession, mais sa jeunesse et son ambition illimitée font de lui un candidat parfait. Il est si sensible à la gloire que contre quelques avantages et la promesse d'un trône dévalué, il est prêt à se compromettre « jusqu'au cache-sexe[765] » :

> Depuis trois nuits, Djigui n'était plus le vrai chef des pays de Soba, il était le seul du Mandingue à l'ignorer. Le gouverneur et le commandant Bernier avaient estimé qu'il avait trop vieilli : ils voulaient le préserver de tout ce qui pourrait l'éreinter et l'achever. Désormais les autorités s'adressaient à Béma – qu'Allah l'aide –, le cinquième fils de Djigui, qui porterait le carquois et la force des Keita, serait le roi de Soba. […] Les Nazaréens l'avaient frappé avec la complicité de son fils Béma. La blessure de Djigui provenait d'une possession de Djigui. On n'appelle pas au secours quand le couteau qu'on porte à sa ceinture vous transperce la cuisse : en silence, on couvre sa plaie avec sa main. Le pus de l'abcès qui vous pousse à la gorge inévitablement vous descend dans le ventre, et la seule blessure qui ne se ferme jamais est celle que vous laisse la morsure du crocodile issu et sorti de votre propre urine[766].

L'argument de la vieillesse utilisé pour justifier l'éviction de Djigui, paraît bien léger ici ; une ultime ironie du narrateur, qui sait tout et se joue ainsi du lecteur. La réalité est tout autre. Il se trouve que Djigui, à la vue des vies consumées par l'interminable chemin de fer et

[765] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 73.
[766] *Ibid.*, p. 128-129.

considérant la misère causée par la fiscalité excessive du gouverneur, en a conçu de lourds remords et enfin quelques réserves sur le rôle qu'il a pu jouer, lui en tant que chef, dans le malheur actuel de son peuple. Ainsi s'est-il résolu à se montrer parfois critique, parfois ouvertement réticent à demander à son peuple exténué l'effort supplémentaire exigé par la nouvelle administration. Son amertume n'est pas exclusivement due à la perte de son statut de *primus inter pares*, mais plutôt au constat d'impuissance absolue, de déclassement insoutenable de la royauté mandingue, de l'épuisement des ressources du « sacré[767] ». La dynastie des Keita a touché sans doute avec son règne le fond de l'abîme et cela les griots de la postérité ne manqueraient pas de le relever avec les effets rhétoriques les plus cruels. Il sait, Djigui, que ni lui ni son fils Béma, à qui on promet pour l'heure des honneurs, ne porteront plus jamais, de manière effective, le « carquois et la force des Keita ». C'est pour cela et en désespoir de cause qu'il organise une bien curieuse révolte :

> Plus exactement, il déclara que nous étions revenus au jour et au lieu où la colonne française nous avait surpris sur les remparts. Tout ce qui était survenu après ce mémorable jour n'était jamais advenu : ni la colonisation, ni les travaux forcés, ni le train, ni les années, ni notre vieillesse n'avaient existé. […] Il délimita le territoire à défendre contre les infidèles : il se circonscrivait au Bolloda et à la mosquée. Les soldats appelés se réduisaient aux courtisans et vieillards qui, effectivement, s'étaient trouvés sur le *tata* le jour de l'arrivée des premiers Blancs à Soba. Joignant les actes aux paroles, Djigui reprit aussitôt son surnom de général d'armée, Kélémassa (maître de la guerre) et Djéliba en le louangeant cria « Massa ». À la suite du griot, nous clamâmes en chœur le nouveau surnom, et chacun rentra chez lui pour revenir au Bolloda en tenue de combat. Rassemblés, nous nous comptâmes ; nous n'étions pas très nombreux : moins d'une vingtaine ! Avec les conditions trop sélectives imposées, la mobilisation ne s'adressait qu'à une quarantaine de vieillards rampant autour de la soixantaine, dont douze podagres ou totalement impotents, une dizaine de cacochymes et d'égrotants. Les ingambes quand ils n'étaient pas presbytes et radoteurs, se présentaient cassés et sourds[768].

L'attitude excentrique de Djigui dénote un désespoir profond qui lui-même procède de la conscience d'avoir servi de contremaître dévoué à l'envahisseur et d'avoir contribué pendant toutes ces années au malheur de ses compatriotes. En souverain qui a failli, il n'a plus d'autres ressources que celles de la fantaisie ; il déclare de ce fait le passé aboli et, de son autorité réduite presqu'au néant, il frappe de nullité tout ce qui est survenu après sa défaite, dont sa propre

[767] C. TARDITS, « À propos du pouvoir sacré en Afrique. Que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 10, 1er décembre 1990, p. 35-48 (en ligne : https://journals.openedition.org/span/855 ; consulté le 5 août 2022). La sacralité est selon Tardits ce qui caractérise le mieux le souverain dans de nombreuses cultures africaines. Contrairement à C.A. Diop, il ne lui reconnaît pas un statut divin : « Le chef politique africain, qui n'est ni un thaumaturge ni une figure divine mais dont la singularité dans sa société est reconnue, s'est vu généralement qualifié de roi sacré. Le recours à cette expression paraît fondé puisque, chef héréditaire, il acquiert son statut par un rituel qui le sépare de la population et lui confère la souveraineté […] ».

[768] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 184-185.

sujétion. En reprenant son surnom de guerre, il se rêve à nouveau jeune et vigoureux, il se veut revenu à ses heures d'invincibilité. Repartir de zéro, renverser le cours du temps, voici ce sur quoi le salut du prince Keita peut reposer. Au présent, il n'y a plus rien à faire ; tout est perdu. Le choix du territoire à défendre, réduit à deux lieux emblématiques, exprime avec force l'ampleur de la perte. En choisissant de ne sauver de la souillure des « infidèles » que la mosquée et le Bolloda, il entend sauvegarder les deux dimensions essentielles du pouvoir mandingue : la dimension spirituelle (la mosquée) et la dimension temporelle (le Bolloda, palais où régnèrent tous les illustres Keita). En définitive, l'ultime dégradation de la monarchie de Soba se lit dans cette curieuse résistance déclarée par Djigui. La colonne qu'il entend opposer aux canons du commandant Bernier frappe par sa délicatesse. Si elle ne remporte pas la victoire, elle est au moins assurée d'attendrir par sa volonté. Le sommaire portrait physique des guerriers qui l'accompagnent dans cette entreprise est intéressant à plus d'un titre. Leur décrépitude physique dit aussi bien l'évanouissement du symbole qu'ils ont longtemps représenté que la vanité et l'impuissance du présent. L'extrême vieillesse des corps qui composent cette armée constitue une puissante métaphore de la déchéance de la noblesse précoloniale en tant que classe apte à l'exercice du pouvoir.

Par ailleurs, la dévitalisation et l'instrumentalisation du pouvoir traditionnel ne sont pas l'apanage du colon. Cette politique sera poursuivie par les élites modernes qui, en relayant les autorités coloniales, se sont imposées comme les seules instances légitimes[769]. Dans cette nouvelle configuration, aussi bien celle de la veille que du lendemain des indépendances, le chef coutumier est déclassé, stipendié, exhibé lors des manifestations folkloriques, utilisé pour rallier les suffrages des masses électorales encore sensibles à son statut de pontife, de lien au passé. Par conséquent, les notions de « traditionnel » et de « moderne », lorsqu'elles sont appliquées au pouvoir, sont à considérer avec la circonspection qu'elles appellent nécessairement. Au regard des métamorphoses que les autorités coloniales ont fait subir aux formes sociales et politiques d'organisation, on ne peut que relever le « caractère presque vain de toute séparation entre le traditionnel et le moderne[770] ».

En somme, l'autorité coloniale dans sa volonté de s'ériger en divinité en recréant la colonie selon ses volontés, n'a pas hésité à abattre les structures de la souveraineté existantes ou à les

[769] À ce propos, voir V. FOUCHER et É. SMITH, « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », *Revue internationale et stratégique*, vol. 81, nº 1, IRIS Éditions, 2011, p. 30-43 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2011-1-page-30.htm ; consulté le 5 août 2022). La chefferie dite traditionnelle aurait été ainsi évincée deux fois : une première fois par les colons et une seconde fois par les élites dites modernes par le jeu de la démocratie et l'abolition du caractère nobiliaire du pouvoir public.
[770] *Id.*

détourner par tous les moyens imaginables à son compte de sorte que, comme le souligne Georges Balandier, « la société colonisée devint un instrument à l'usage de la nation coloniale[771] ». Par là-même, le prince africain résistant est condamné à mourir tandis que le prince qui a choisi, pour rester aux affaires, de se faire le relais du conquérant se transforme, devient sa créature, son monstre, par l'acquisition sur ses « masses » d'un pouvoir débarrassé de tout organe de contrôle à l'exception de l'arbitrage de la puissance coloniale incarnée par le gouverneur et le commandant de cercle[772] : « Les souverains disposent d'un pouvoir plus arbitraire, bien que plus limité, et l'accord du pouvoir colonial importe plus que l'acquiescement des gouvernés[773] ».

Par cette représentation de la figure du chef, les romans de notre corpus proposent une réflexion générale sur le politique. Une réflexion qui se veut contextualisée, éclairée par des dynamiques internes, une critique du dedans dans la mesure où l'accent est mis non sur la passivité mais sur des formes de participation africaine au malheur du continent. Le fait de dessiner ces figures complexes du pouvoir et les transformations qu'elles sont susceptibles de subir témoigne d'une des forces du récit littéraire, à savoir sa capacité à prendre en charge des interrogations qui débordent largement le cadre de l'esthétique pour embrasser des considérations d'ordre moral, sociologique et anthropologique.

Les anges du Commandant : le tirailleur et l'interprète

À côté du corps du chef, l'émergence de deux autres corps, plus serviles certes, mais non moins centraux, va achever de donner au nouveau monde son ossature et ses formes. Il s'agit du tirailleur et de l'interprète, deux figures incontournables de tout récit sur les heures coloniales. Elles forment, dans le processus de la nouvelle genèse, un duo fondamental : l'une porte la parole, et l'autre l'épée. Le verbe et le gourdin, en somme. Dans le corpus, les deux ne sont antagoniques qu'en apparence. Dans les faits, en personnifiant respectivement l'échange inégal (sous le mode de la traduction des ordres et des décrets) et la répression, ils assurent le maintien de ce qu'il convient d'appeler la « paix coloniale[774] ».

[771] G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 5.
[772] C. A. DIOP, *L'Afrique noire précoloniale*, *op. cit.*. Le pouvoir absolu sur ses sujets que reçoit le chef africain collaborant avec les forces coloniales tranche avec l'encadrement dont il faisait l'objet dans les temps d'avant la conquête : « Le roi, s'il était le premier personnage du pays, n'en était donc pas moins tenu de se soumettre à une vie strictement réglée par la coutume », p. 66.
[773] G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 196.
[774] G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 23.

La réalité coloniale les fait autant qu'ils la font. Par conséquent, ces deux personnages occupent une place fondamentale dans notre corpus. Le traitement littéraire qui leur est réservé varie peu d'un auteur à un autre. Les motifs qui leur sont associés sont, dans les grands traits, les mêmes. Cependant, des nuances non négligeables existent ; elles sont d'une part le fait des angles de narration, d'autre part, elles sont le produit d'un positionnement idéologique et intellectuel de l'écrivain. Quoi qu'il en soit, les figures de l'interprète et du tirailleur africain, à travers le traitement esthétique qui leur est appliqué, semblent conforter l'espace colonial comme le lieu de toutes les inventions et de toutes les métamorphoses. Elles incarnent la création, *ex-nihilo*, d'une nouvelle caste sociale, presque sacerdotale par certains aspects : la classe des gens au service du grand « Blanc ». Le Commandant ou le Gouverneur, « dieu de la brousse[775] » l'un comme l'autre, pour reprendre les mort d'Albert Londres, après la délimitation du domaine, de l'espace du règne, se lance dans de grands travaux, au sens théogonique : créer des relais, des institutions au service du devoir colonial, ou selon les circonstances, métamorphoser des institutions existantes.

La représentation littéraire est toutefois infiniment plus complexe que le portrait sommaire du tirailleur et de l'interprète que nous venons de dresser. Si nous les avons présentés en « serviteurs », en gens du devoir, leur situation est plus nuancée dans la fiction, où l'interprète et le tirailleur occupent de vraies positions de pouvoir et de jouissance. Dans *Monnè, outrages et défis*, les tirailleurs présentent les dehors d'un ordre « consacré ». Ils sont choisis généralement dans un territoire conquis, lors d'une cérémonie :

> Les nazaréens arrivèrent : le capitaine en personne, le lieutenant, une douzaine de gradés mulâtres et noirs et l'interprète en hamac, portés par des prestataires. […] L'interprète et le major procédèrent à un choix parmi les triés, à une sélection parmi les choisis et élurent parmi les sélectionnés les quatre mâles ayant la taille de fromager, la poitrine de lion, la dentition de caïman et la santé de taureau. L'interprète les présenta au capitaine, après les avoir examinés, décocha un sourire de civilisé satisfait. Soumaré se tourna vers les élus et emphatiquement leur annonça : ''Vous avez gagné la troisième besogne, la virile, la meilleure. Vous entrez dans les tirailleurs. Même dans les flammes de l'enfer, il existera un arbre qui prodiguera de l'ombre à quelques chanceux. Les tirailleurs appartiennent aux bienheureux qui seront à l'ombre pendant tout le règne du Blanc. Vous serez les mieux nourris, les mieux logés, les mieux payés. Vous pourrez arracher aux autres indigènes leur nourriture, leurs bêtes et leurs femmes. Ce ne sera pas un péché : Allah pardonne les fautes commises par les hommes qui ont les armes et le pouvoir''[776].

[775] Voir A. LONDRES, *Terre d'ébène*, Paris, Albin Michel, 1929, p. 73. C'est en ces termes ironiques que les dieux de la brousse sont présentés : « Au bout de la brousse, il y a le commandant. Il faut entendre la chose comme je vais vous l'expliquer. La brousse est un champ sans fin, non planté d'arbres, mais, semble-t-il, de martinets le manche en terre et les brins épanouis en fusée. C'est le pays du père Fouettard ! ».
[776] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 61-62.

L'extrait fait ressortir un statut important, sanctionné par une sourate douteuse. L'emphase, à la fois du narrateur et de l'interprète, est signalée par le recours à la répétition. Le maniement des figures dérivatives à l'excès en l'occurrence le polyptote construit autour de l'idée d'élection (*choix-choisis*, *sélection-sélectionnés*, *triés*, *élurent*) sert à mettre en avant le privilège d'être tirailleur. Ce privilège repose en grande partie sur le très long processus de sélection — quatre tours sont ici nécessaires — à l'issue duquel ne sont retenus que les spécimens incarnant l'excellence, en un mot, les « parfaits ». Ces tirailleurs participent d'une des tendances de la logique coloniale ; la tendance à générer des « classes sociales constituées hors du cadre étroit des ethnies[777] ». Le critère de sélection, en effet, ne repose sur aucune aptitude éprouvée par un examen, mais presqu'exclusivement sur des attributs physiques apparents, nécessaires pour accomplir des missions à venir. Nul ne peut se méprendre sur le rôle de dissuasion et de répression de ces « mâles ayant la taille de fromager, la poitrine de lion, la dentition de caïman et la santé de taureau ». Ce sont, par vocation et par commandement, des gens de la guerre, de la terreur et de l'ordre. Ils sont affectés, en marge de la mission de terreur, à des tâches de police : faire respecter rigoureusement la « réglementation précise des servitudes, des taxes et du tribut[778] ». À ce propos, l'interprète souligne avec un certain lyrisme le caractère exceptionnel de ce corps de milice que les rares « bienheureux » viennent d'intégrer. Ils seront une force, la force au service d'une puissance, la puissance du Commandant et de la colonie. En échange, après serment et contre leur dévouement total, ils acquièrent un statut exceptionnel, qui s'exprime sous la forme d'une emprise absolue sur leurs congénères. Les torts qu'il leur font subir au quotidien ne seront pas reconnus comme des manquements à la loi ou à la morale. L'amnistie est la rétribution, la solde de leur loyauté. S'ils peuvent disposer à volonté d'un pouvoir sans limites sur leurs « semblables » de race, ils doivent en revanche une obéissance totale à celui qui est la source de leur autorité, à savoir le Blanc :

> Attention ! La taille, la poitrine et la santé ne suffisent pas pour être un bon tirailleur. On entre dans les tirailleurs comme on entre dans un bois sacré ; on rompt avec son clan, sa famille, son groupe d'âge ; on vend son âme aux Blancs et on cesse d'avoir de la compassion pour le Nègre. Allah a fait le vaincu et a dans Ses mains le destin des défaits. […] Maintenant qu'on vous a enseigné les lois des Blancs et les besognes des Nègres, vous êtes assez sagaces pour percevoir qu'un arbre qui produit des fruits a des branches ; que les branches sont sorties d'un tronc qui plonge par les racines dans un sol qui reçoit de l'eau[779].

[777] G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 204.
[778] *Ibid.*, p. 198.
[779] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 62-63.

La restriction contenue dans l'interjection « Attention ! » énoncée par l'interprète, toujours sur le ton de la déclamation, apporte une nuance majeure. Elle vient souligner la contradiction dans laquelle évolue le tirailleur. On est en droit, en ce qui le concerne, d'avancer qu'il relève d'une sorte de paradoxe sociologique, voire ontologique, et cela au regard de la double asymétrie qui caractérise ses rapports avec les deux camps qui se font face dans la colonie, c'est-à-dire, les autochtones et les envahisseurs. D'une part, le tirailleur, est un dieu tyrannique parmi les siens, régnant par l'abus, et d'autre part, il est pour son maître à qui il a « vendu son âme » un serviteur sacrificiel, dévoué et sans reproches. À cette fin, il lui est imposé une déliaison totale. La rupture avec toutes les formes de parenté et d'alliances sociales locales font des tirailleurs une « classe » hors classe, des marginaux, à la marge des deux parties, avec néanmoins un pouvoir considérable sur la majorité[780] dont ils administrent la servitude , souvent de manière spectaculaire. « Racialement », leur situation est encore plus compliquée. Flottant dans une forme de limbes coloniales, ils servent la « race » de leurs maîtres, la dominante, en refusant toute solidarité aux gens dont ils partagent les origines et il y encore peu de temps la condition[781], également. Ce sont, sous la plume de Kourouma, des créatures coloniales auxquelles une certaine amnésie a été imposée, et qui par conséquent ne sont plus tenus que par un devoir de loyauté envers leur créateur.

Ces hommes qui tirent leurs privilèges de leur aptitude à se soumettre entièrement à la volonté du maître évoluent « sur le mode de la faveur et non du droit[782] ». Les avantages, en espèce comme en nature, dont ils bénéficient dans le cadre de leur mission sont constitués pour l'essentiel de restes, de ce que leur supérieur ne peut consommer :

> Les hommes reviennent toujours dans les lieux où une première incursion leur a fait gagner des épouses. Chaque conquérant, ce jour-là, s'était attribué une femme. Après la sélection des vierges destinées aux Blancs et aux mulâtres, l'interprète et les gradés noirs s'étaient reparti les vierges à la peau noire et au nez épaté. Le rébus constitué de jeunes femmes, généralement des esclaves, mais dont aucune ne totalisait plus de trois maternités, avait été comme des mousquetons, indistinctement distribué aux tirailleurs[783].

[780] Sur la notion de majorité et de minorité dans les différentes colonies françaises, voir G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.* C'est la principale caractéristique de la situation coloniale : la majorité statistique, celle constituée par les « indigènes », se révèle en réalité une « minorité sociologique », c'est-à-dire « économiquement, politiquement et socialement subordonnée », p. 16. En face, la minorité favorisée, par divers moyens, établit sa domination sur le plus grand nombre.

[781] Sur la sous-traitance de la terreur, voir D. ROUSSET, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1965. Dans la colonie, dans la plantation ou encore dans les camps de concentration, des membres du groupe opprimé sont sélectionnés pour assister l'oppresseur.

[782] E. BLANCHARD, « Les tirailleurs, bras armé de la France coloniale », *Plein droit*, vol. 56, nº 1, GISTI, 2003, p. 3-6 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-plein-droit-2003-1-page-3.htm ; consulté le 10 août 2022).

[783] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 56.

Ainsi, par la condescendance et le mépris, le colon crée une distance entre lui et ses agents de la terreur. Malgré ce fossé du mépris, il maintient le tirailleur dans l'admiration et la fidélité, entretenant habilement ses frustrations et ses fantasmes. Pour soigner son orgueil humilié, celui-ci tendra à exercer un terrible empire sur ses « semblables ». Et sur la question des exactions, il peut compter sur une certaine cécité du maître et surtout sur un régime spécifique de tolérances.

Les *mbulu-mbulu*, le pendant terminologique des tirailleurs dans *Le Feu des origines*, font l'objet d'un traitement original. À la différence de Kourouma, qui les présente comme un corps structuré, discipliné et instruit dans le cadre de l'exercice de la violence coloniale, Emmanuel Dongala fait le choix de les montrer sous un autre jour. En effet, ils y apparaissent comme une force déstructurée, surarmée par rapport à leurs vis-à-vis, fondant sur des populations désemparées. D'allure et d'attitude, ils s'apparentent à un déchaînement impressionnant d'éléments violents, sans réelle coordination ; une horde hystérique très mobile semant le chaos partout sur son passage :

> Ils les lâchèrent, chiens affamés, aveugles noirs, *mbulu-mbulu* de malheur […] Les voici qui arrivent dans un village, surgissant brusquement de tous côtés, leur fusil à la main, criant d'une voix rauque dans leur langue de barbares. Femmes affolées, cris des enfants, hommes fuyant se cacher dans les hautes herbes. Ils tirent des coups de feu en l'air, détruisent deux ou trois maisons, abattent deux ou trois chèvres avec leur fusil et enfin se calment. Leur chef, celui qui a des galons, hurle alors : ''Où est le chef du village ?''. Il sort de l'endroit où il s'est caché. S'amène en tremblotant sur ses jambes qui le maintiennent à peine, on l'attrape au collet, on le jette par terre, il reçoit quelques coups de bâton, on l'humilie devant sa femme, ses enfants, ses protégés. Coups de feu en l'air pour rappeler de quel côté se trouve la force. Puis on demande le tribut des vainqueurs. '' C'est toi le chef ? Fais-nous préparer immédiatement dix poules grosses et grasses, deux chèvres, deux moutons, trois régimes de bananes. Ensuite prépare-nous quelques poulets bien tendres pour manger tout de suite[784].

Recrutés dans de lointaines contrées conquises et envoyés sur des territoires à soumettre, la compassion ne semble pas être la première qualité requise pour l'emploi. Ce faisant, ils n'ont pas le moindre égard pour les populations rencontrées. Abattre des animaux d'élevage au fusil au lieu de les saigner à la mode du pays, brutaliser un vieux chef au mépris de son âge et de son statut, et ce devant son peuple, autant de faits qui les font passer pour des gens en rupture avec les mœurs locales. Chez Dongala aussi, le tirailleur jouit d'un statut[785] paradoxal. Humble esclave aux yeux de son maître, on l'autorise, en compensation, à exercer une emprise totale

[784] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 76-77.
[785] Voir E. BLANCHARD, « Les tirailleurs, bras armé de la France coloniale », *op. cit.* Ils passent de serviteurs convaincus et pleins d'illusion à « francophiles aux espoirs déçus ».

sur ses « semblables » dont le sort lui est épargné. Il est l'un des rares dispensés des flammes de l'enfer colonial. Ses supérieurs ne manquent jamais de le lui rappeler : « Vous ici vous avez été choisis parce que vous avez de la chance […][786] ». Si d'un côté, il est un serviteur à qui l'on confie les tâches ingrates, les ouvrages de terreur, de l'autre côté, il ne faut pas perdre de vue les jouissances qu'il s'accorde sur le dos de ses pauvres victimes :

> Les miliciens ont mangé et bu ; ils sont contents. Leur chef, celui qui a des galons et qu'ils appellent *capita*, a mangé la partie la plus recherchée du poulet, le gésier : dix poulets, dix gésiers. Il est repu et, les mains croisées sur la panse rassasiée, il somnole à l'ombre d'une véranda, pendant que deux femmes lui éventent le visage avec des éventails de paille tressée ; un enfant accroupi à ses pieds lui extrait des orteils de grosses chiques blanches et rondes à l'aide d'une épine […] Les autres miliciens continuent à boire, à taquiner les femmes, à fumer leurs gros cigares de chanvre brut[787].

Des banquets tropicaux, les excès dans le domaine des plaisirs, voici la monnaie originale dans laquelle la peine des tirailleurs est payée. Dans le processus de construction du monde qu'il a voulu à son image, le potentat a besoin, en nouvelle divinité, de se constituer son sanctuaire. La garde de ce séjour, de ce royaume particulier ainsi que de l'enfer qui lui est contigu est confiée au tirailleur. Cette haute fonction exige de lui qu'il incarne la terrible figure de Cerbère. Il personnifie la violence sans laquelle aucun « ordre colonial[788] » n'aurait tenu. En effet, à la lecture de ces fictions, ces personnages assurent à la fois des tâches de police et de terreur, c'est-à-dire de contention et de dissuasion. Le système, pour se déployer en toute sérénité, sait s'attacher les services d'agents efficaces. Investir le tirailleur d'une telle mission, en plus de ce qui a déjà été dit, semble participer d'une volonté des instances coloniales de déléguer l'administration du mal et de se réserver les occupations plus élevées. Dongala relève bien cet élément en recourant à une métaphore très expressive : « Comme le sorcier utilise la chouette ou le hibou pour voyager et porter ses malédictions sur une maison lointaine, ils utilisèrent les miliciens, les *mbulu-mbulu*[789] ».

Assimiler le tirailleur à la « chouette » ou au « hibou » de l'impérialisme, en faire le véhicule et le relais, c'est forcément égratigner l'image[790] dont il peut jouir aujourd'hui dans l'opinion. Si dans le contexte post-colonial, il est associé à cette « force noire » qui a aidé à

---

[786] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 75.
[787] *Ibid.*, p. 78-79.
[788] E. BLANCHARD, « Ordre colonial », *Genèses*, vol. 86, nº 1, Belin, 2012, p. 2-7 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-geneses-2012-1-page-2.htm ; consulté le 11 août 2022).
[789] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 74.
[790] Sur l'histoire des tirailleurs, voir les livres suivants : A. GUYON, *Histoire des tirailleurs sénégalais*, Paris, Perrin, 2022 ; H. DREVILLON et O. WIEVIORKA, *Histoire militaire de la France. II. De 1870 à nos jours*, Paris, Perrin, 2018. Leur histoire est à intégrer dans la perspective plus globale des évolutions de l'armée française et les rapports de cette dernière avec l'impérialisme de la Troisième République.

libérer l'Europe ou encore à ce soldat anonyme fusillé à Thiaroye parce qu'il réclamait ses arriérés de solde, les romans de notre corpus rappellent l'autre face de cette force. Tout y est bien plus complexe qu'il n'y paraît. Si les tirailleurs ont souvent participé à assoir l'ordre colonial et à le perpétuer, ils furent également aussi, parce que leurs espérances ont presque toujours été déçues, parmi les premiers à le contester et à le combattre[791] en faisant éclater au grand jour la barbarie du système ainsi que l'absurdité de l'entreprise dans laquelle ils ont été impliqués. Chez Emmanuel Dongala, en particulier, la figure du tirailleur s'inscrit dans un clair-obscur en ceci qu'elle porte le double sceau du bourreau et de la victime ; bourreau préposé à l'oppression du peuple, victime du colon qui le réprime quand il essaie de s'émanciper du contrat de servitude qui les lie. Dans *Le Feu des origines*, c'est notamment après la boucherie de 1914 que le tirailleur devient un témoignage vivant des atrocités du système colonial. Il est, par ce qu'il a vu et vécu, un argument solide contre l'idéal de civilisation européen : « Ils arrivaient, un moignon à la place du bras, une jambe ou une main en moins[792] ». Ils ont donc été souvent les « chiens enragés[793] » de la colonie, mais aussi parfois les « chiens rebelles » qui l'ont fait trembler.

Malgré leur évidente centralité, la figure du tirailleur et celle du chef ayant servi l'envahisseur, ne suffisent pas à incarner à elles seules ce « monde d'après le monde » qu'était la colonie. Dans sa (re)création du monde, le potentat colonial fait surgir un autre personnage au rôle aussi fondamental : il s'agit de l'interprète. Dans son statut et dans sa fonction, il se distingue des deux autres. Il convient de souligner d'emblée que, comparé au tirailleur, sa figure a eu un succès tout relatif dans la fiction proportionnellement au rôle historique qu'il a été appelé à jouer. Le célèbre roman d'Ahmadou Hampâté Bâ, devenu classique, *L'étrange destin de Wangrin*[794], offre à cet effet l'exemple le plus emblématique de la destinée de ce personnage si particulier du second empire colonial français. Des œuvres de notre corpus, le roman de Kourouma est de loin celui qui accorde à cette figure un traitement à la hauteur de la place qu'elle a pu occuper.

La matière de l'interprète, par opposition à celle du tirailleur ou encore du chef investi par le Commandant pour les besoins de sa cause, est essentiellement verbale. Il sert par la parole, là où les autres servent par le bâton (le tirailleur) et l'autorité abusive (les ordres iniques

[791] Sur ces cas de résistance, voir en particulier N. BONI, *Histoire synthétique de l'Afrique résistante. Les réactions des peuples africains face aux influences extérieures*, Paris, Présence Africaine, 1971.
[792] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 191.
[793] A. MAMANI, *Sarraounia*, *op. cit.*, p. 106. « Les Nassaras les lâchent comme des chiens enragés sur les populations vaincues ».
[794] A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, *op. cit.*

du chef subordonné). Sur le strict plan du statut, il relève de l'administratif. Mais il est plus qu'un simple fonctionnaire. Au-delà du caractère public de sa fonction, il assiste le colon dans le cadre privé, brouillant ainsi les frontières, tantôt auxiliaire tantôt serviteur et complice privilégié[795]. En effet, il est d'ordinaire la parole et le silence de son supérieur, ses volontés explicites et tacites. Par sa connaissance du terrain et des hommes, il représente une sorte d'intelligence sans laquelle son chef est aveugle, et son action inefficace. Il tient lieu de service de renseignements. À la tête d'un réseau impressionnant, il rend possible un contrôle du territoire et de ses différents acteurs (y compris européens) par des moyens autres que celui de la force. Du fait de ce statut ambigu, il est autant admiré que craint et méprisé. Admiré et craint par les autochtones qui voient en lui « l'Africain le plus proche du centre du pouvoir », parfois vilipendé par l'administrateur comme un « agent indigne de confiance[796] ».

Chez Kourouma, dans une perspective apocalyptique, l'interprète apparaît comme un des anges, le messager de la divinité coloniale. En tant qu'annonciateur, il est celui qui déclare, en signes intelligibles, l'annexion du pays, la nullité du régime des normes et des choses anciennes, la fin du monde et l'avènement d'une nouvelle ère :

> L'interprète au garde-à-vous, écouta religieusement le capitaine blanc ; puis exécuta un salut, un demi-tour, trois pas cadencés, s'arrêta à deux pas du roi, s'esclaffa de la façon dont l'hyène, dans les nuits de la lointaine brousse, ricane en sortant de la caverne ; puis m'apostropha. – ''Keita ! Keita ! Le savez-vous ? (L'impertinence du ton me stupéfia). Le savez-vous ? Après le combat entre deux lutteurs qui ont tous les deux pour totem le caïman, le saurien du vaincu devient un vil margouillat. Le caïman-totem des Noirs s'est avili, réduit en margouillat ; celui de la France émerge en plein crocodile car, avec la capture de Samory, les nazaréens français instaurent leurs paix et force dans toute la Négritie, du sud au nord. Gloire et joie aux vainqueurs ! Malheur aux vaincus !'' J'allais répliquer, mais l'interprète me fit signe ; je n'avais pas la parole[797].

L'interprète tient ces propos dans un contexte particulier. La bataille rangée a pris fin, mais les hostilités, elles, se poursuivent. Après la victoire par le feu, il faut, pour consacrer celle-ci, gagner les esprits, vaincre avec l'autre arme : le verbe. Il s'agit donc, avec l'énoncé du traité, de poursuivre la guerre par d'autres moyens. Le message dont l'interprète est porteur énonce la puissance du Blanc, l'étendue de sa conquête et annonce du même coup l'empire ainsi que la paix que celui-ci instaure. La parole se veut performative en ceci que le déclaratif

[795] *Id.* Le rôle du personnage de Wangrin allait au-delà de la traduction. Dans les guerres privées du Commandant, il était le soldat le plus décisif, aidant ainsi celui-ci à contrôler le pays et toute l'administration par ses renseignements précieux et ses complots toujours bien ourdis.
[796] R. MOPOHO, « Statut de l'interprète dans l'administration coloniale en Afrique francophone », *Meta*, vol. 46, nº 3, septembre 2001, p. 615-626 (en ligne : https://www.erudit.org/en/journals/meta/2012-v57-n4-meta158/003658ar/ ; consulté le 17 août 2022).
[797] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 53.

devient presqu'automatiquement effectif[798] : l'annonce de sa défaite à Djigui et des conditions de la paix ouvre un cadre nouveau. Dans ce cadre impérial, le royaume de Soba n'est désormais plus qu'une province, un territoire, et Djigui un simple chef, une sorte de majesté diminuée.

Messager du vainqueur, le personnage de l'interprète se construit un éthos de serviteur privilégié. Sa position est directement liée à la puissance du maître dont il n'hésite pas à exagérer les attributs :

> ''Le salut d'un Blanc français n'est pas *Salam alekou* comme chez nous les musulmans, mais ''l'esclavage est fini''. Il salua le drapeau français qui flottait au sommet du mât et, en nous le désignant, déclara : – ''Regardez-bien ce drapeau, aimez-le, retenez bien ses trois couleurs ; jamais plus il ne vous sera permis de les ignorer. Sur les terres et sur les mers sur lesquelles elles flottent, il n'y a pas d'esclavage ; pas un esclave dans un pays conquis par la France. […] Je traduis les paroles d'un Blanc, d'un Toubab. Quand un toubab s'exprime, nous, Nègres, on se tait, se décoiffe, se déchausse et écoute. Cela doit être su comme les sourates de prière, bien connu comme les perles de fesses de la préférée''[799].

Si l'annonce de la paix coloniale plonge Djigui et les autres puissances de l'ancien monde dans un deuil profond, elle est présentée en revanche comme un évangile, au sens étymologique du mot, pour la classe des opprimés que le colonialisme se vante de libérer sans délai. Cette « bonne nouvelle » se retrouve dans la formule de salutation du Blanc qui est en même temps un programme : « L'esclavage est fini ». Autrement dit, le griot par ses déclarations posent les bases de la propagande officielle, de ses vérités dont la valeur réside essentiellement dans le fait d'être martelées partout comme étant la vérité. Aussi, la nouvelle qu'il déclame se suffit à elle-même. Elle est vraie parce qu'elle émane d'un puissant : « Quand un toubab s'exprime, nous, Nègres, on se tait, se décoiffe, se déchausse et écoute ». L'interprète est, par la particularité de la situation, le héraut du « testament colonial », un testament dont le propre est de s'exprimer et de s'affermir à coup de formules et de maximes. L'interprète Soumaré, entré dans le corps des « agents zélés[800] », ne fait pas que traduire une parole, il lui donne par ses modulations emphatiques, le relief sans lequel elle ne pourrait être le miroir d'une puissance instituante :

> ''Le pouvoir, qu'il soit toubab ou nègre, est la force. Les louanges sont indispensables à la force comme la parure l'est à la belle femme […] Ceux qui nous ont vaincus sont en sagesse et en savoir plus riches que nous. À plus sage et savant que soi, on offre ce qu'on a de mieux : les plus belles femmes du

[798] J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, G. Lane (trad.), Paris, Seuil, 1970, p. 131. L'effet perlocutoire, celui que produit l'énoncé sur le récepteur, est directement conditionné par la manière dont ce dernier le comprend, indépendamment de l'intention de l'émetteur. Dans le cas de l'asymétrie coloniale, c'est surtout la force et non les conventions qui donne au verbe sa performativité.
[799] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 53-54.
[800] R. MOPOHO, « Statut de l'interprète dans l'administration coloniale en Afrique francophone », *op. cit.*

> pays''. Vingt de ces femmes seraient des vierges et parmi ces vierges cinq seraient de jeunes Peules à la peau blanche et au nez droit. – ''Ceux. Qui nous ont vaincus sont plus nobles et bénis que nous. À des héros bénis, on propose des demeures meilleures que les nôtres ; les leurs doivent être plus grandes et hautes […] Les Blancs sont bons. Qui sous un arbre dira le contraire verra la foudre fendre l'arbre''[801].

L'interprète Soumaré, par les accents de cet extrait, outrepasse le cadre ordinaire de la traduction. Il manie, *mutatis mutandis*, les ressorts du sophisme et a l'air de croire au miracle de ses syllogismes : le vainqueur est plus sage que le vaincu. Au plus sage on doit les plus grands égards. Or le Blanc a vaincu, donc il est plus sage et on ne doit rien lui refuser, à ce titre. De ses syllogismes dont il attend le plus admirable effet, il tire une suite de petites morales immédiates qui ne sont en réalité que des sentences du champ de bataille. En d'autres termes, il professe une logique coloniale ; c'est-à-dire une logique curieuse, qui fait coïncider victoire et raison, force et justice.

On peut relever ici un paradoxe apparent mobilisé par Kourouma dans l'écriture des destins de certains personnages de colonisés. Que gagnerait l'interprète à affaiblir et à moquer ainsi la position des siens ? Tout, pourrait-on répondre. Sa position personnelle est, en effet, tributaire de la puissance réelle ou fantasmée du vainqueur, du seigneur dont il a rejoint le domaine. Il doit son ascension au contexte de défaite nationale. Plus la position du colon est dominante, plus celle de ses plus proches serviteurs gagne en prestige, par effet d'entraînement. La condition de l'interprète tout comme celle du tirailleur est marquée du sceau de la contradiction. Humble et docile auprès des vainqueurs, fier et triomphal chez les « siens » atomisés. Dernier chez les dominants, incontestablement premier chez les dominés comme le souligne Raymond Mopoho :

> Dans la communauté indigène, l'interprète est officieusement installé au sommet de la nouvelle hiérarchie sociale, bien au-dessus des autorités traditionnelles (chefs et notables). Quelles que soient ses origines familiales, il se trouve propulsé à l'avant-scène de sa société, par le seul fait de posséder la science de l'homme blanc […][802]

En somme, les figures de l'interprète, du chef et du tirailleur appartiennent à ces créatures appelées à perpétuer le système colonial. S'ils peuvent parfois se servir de leur position privilégiée pour pratiquer une forme subtile de résistance (agent double) ou pour assister les leurs, ils n'en sont pas moins sensibles à certaines jouissances, à certains honneurs qui s'y rattachent. Ils ont souvent été à la base de la production et de la propagation d'une

[801] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 54-55.
[802] R. MOPOHO, « Statut de l'interprète dans l'administration coloniale en Afrique francophone », *op. cit.*

légende qui leur est favorable ; l'interprète Racoutié n'hésite pas, pour impressionner, à répondre cela aux autochtones qui venaient à lui :

> Je suis [...] l'interprète du commandant. Je suis son œil, son oreille et sa bouche. Chaque jour, je suis le premier et le dernier auxiliaire qu'il voit. Je pénètre dans son bureau à volonté. Je lui parle sans intermédiaire. Je suis Racoutié qui s'assied sur un banc en beau bois de caïlcédrat devant la porte du commandant blanc. Qui parmi vous ignore que le commandant a droit de vie et de mort sur nous ? Que ceux qui l'ignorent sachent que ma bouche, aujourd'hui, Dieu merci, se trouve être la plus proche de l'oreille du commandant[803].

En définitive, les deux « créatures » de la colonie dont nous venons d'analyser le traitement littéraire, le tirailleur comme l'interprète, présentent de nombreuses similitudes. Néanmoins, les rôles qui leur sont attribués sont différents. Cela explique le fait qu'ils ne soient pas perçus de la même manière. Les deux participent toutefois de la genèse de ce monde nouveau, de la colonie comme utopie, comme projection délirante du colon en rupture avec la réalité et la normalité. Le tirailleur par le feu, l'interprète en prêtant sa bouche au vainqueur.

Les écritures de Kourouma, de Dongala, de Boni et de Zongo mettent en relation les nombreux récits dont la rencontre donne naissance au récit colonial et interrogent les niveaux de leurs rapports qui participent de l'élaboration « problématique du sens[804] ». C'est sous un « régime d'alternance[805] » souple qu'ils les mettent en scène. Il y a, intégré au récit des temps nouveaux, des commentaires, des reprises, des allusions, parfois ironiques, qui déclenchent l'activité herméneutique. Le discours apocalyptique et démiurgique est saisi au travers de sa polyphonie. Les voix de ses différents relais introduisent des variations légères, insignifiantes en apparence, mais qui peuvent être porteuses d'un jugement de valeur. Les personnages créés pour la colonie (tirailleur, interprète) sont autant d'instances conteuses qui reprennent le récit, non pour le ressasser, mais plutôt pour y intercaler des éléments nouveaux en mobilisant les ressources verbales de l'outrance, de la reformulation, du détournement. Les auteurs s'attachent ainsi à relever ce que le récit du temps colonial comme genèse a de plus complexe, en saisissant à la fois ce qui se dit là-dessus, autour, à côté et ce qui ne se dit pas. Ce faisant, ils écrivent l'aventure de ce récit, sa réception par les personnages colonisés, en somme, ce qu'il doit au malentendu, à la surinterprétation.

---

[803] A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, *op. cit.*, p. 45.
[804] G. MATHIEU-CASTELLANI, *La conversation conteuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 80.
[805] *Ibid.*, p. 65. Il s'agit notamment de l'alternance entre le récit et le discours sur le récit. C'est dans le dernier cas qu'intervient le commentaire des personnages et une prise de distance vis-à-vis du narrateur.

2. Épistémicides : dévaluer, supprimer, remplacer

La volonté de puissance coloniale ne s'exprime pas uniquement à travers sa capacité à abattre. Elle est associée aussi à un effort qui consiste à ériger un monde à son image, dans lequel seules ses valeurs ont cours. Cela passe par le recyclage d'éléments déjà existants et l'introduction de nouveaux produits et symboles. L'œuvre de destruction de l'ancien monde culmine avec l'opération de dévaluation méthodique[806] de tout ce qui en procède, ses récits, ses connaissances, ses croyances, tout ce qui l'a fait tenir en tant que monde. L'objectif étant de faire place nette, pour l'universel[807] colonial. Comment nos auteurs écrivent-ils le désir colonial de gouvernance des âmes ? Comment représentent-ils le discours de répudiation des récits et des savoirs africains de l'espace intellectuel ?

Introduire de nouvelles idoles : gouverner par les plaisirs

L'entité coloniale née de la conquête, dans les romans de notre corpus, a tendance à se présenter comme un ordre, un système qui ne procède de rien, sinon de lui-même. En se définissant par la négation de ce qu'elle a vaincu et subverti, elle se définit comme un monde à faire, un monde à venir. Les différentes fictions littéraires qui s'en emparent tendent à l'aborder à travers le mythe qu'elle construit, le récit qui la porte et les pratiques qu'elle commande inéluctablement, en somme, à travers ce qu'elle a de révolutionnaire au sens où les révolutions se construisent souvent comme des « mythes autoréférencés pour légitimer la rupture qu'elles opèrent avec le passé[808] » . Dans cette optique, l'univers colonial est raconté à partir des récits qu'il forge sur lui-même. Il y a une illusion du virginal dans sa façon de se raconter comme une genèse, un moment Alpha qui coïncide avec le déploiement d'un temps nouveau (ère) et l'ouverture d'un espace (le territoire à pacifier). L'humain, les autochtones dont il ne peut malgré tout ignorer l'existence, doit être réformé pour convenir au cadre de ce nouvel ordre qu'il a décrété. Pour cela, il y a les moyens de la contrainte, que nous avons déjà évoqués. Il

[806] À propos du discours sur l'Afrique, les lieux communs anthropologiques, la réduction à un espace de la déraison et la réaction des Africains, voir B. MOURALIS, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence Africaine, 1993.
[807] À propos de la querelle autour de la notion d'universel et sur ses liens profonds avec la domination impériale, voir J.-L. AMSELLE et S. B. DIAGNE, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.
[808] Pierre SERNA, « Les deux corps du mythe révolutionnaire », dans K. DOMINIQUE (éd.), *Les historiens croient-ils aux mythes ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016, pp. 217-236.

existe également l'instrument de la séduction, des plaisirs, de l'éblouissement[809]. Les deux méthodes ne doivent pas être envisagées comme antinomiques, s'excluant l'une l'autre, mais plutôt comme alternatives dans la mesure où leur emploi est largement tributaire de la conjoncture. Ce sont deux matières de l'éducation coloniale. Ce mécanisme complexe à l'œuvre dans la sélection et la gestion des sujets coloniaux participe de cette « grammaire coloniale[810] » dont parle Jean-Hervé Jézéquel.

Nous nous intéresserons donc ici à la représentation de l'institution insolite dans le corpus, celle des plaisirs, qui a aussi rendu possible la domination et qui, dans une certaine mesure, l'aura même structurée d'un bout à l'autre. Telle qu'exposée, sa mécanique repose sur des discours et des pratiques.

Dans *Le Feu des origines*, le récit de la violence occupe une place aussi importante que le récit de la séduction. Ils semblent d'un même tenant et se présentent comme des modalités de la conquête, ses moyens complémentaires. Comment dire la guerre au-delà du bruit et de la fureur ? Comment en saisir les nuances subtiles en marge du fracas des armes et de l'imaginaire convenu de l'affrontement classique ? L'écriture du romancier congolais, à cette fin précise, accorde une importance non négligeable à ce qui, de prime abord, peut sembler relever du détail. Mis en relief, ce qui passait pour accessoire peut se révéler décisif ou du moins plus signifiant qu'on ne l'aurait pensé. Ce détour par le détail, le subsidiaire en apparence, constitue une des subtilités de la fiction et permet d'embrasser de manière globale les rouages invisibles de la psychologie coloniale. À travers ce parti pris esthétique, une autre représentation de la chute ou de la décadence du Royaume du Kongo[811] prend nettement forme. Celle-ci n'est plus considérée seulement sous l'angle de l'invasion, de la défaite militaire totale, mais se dévoile par des éléments autres que ceux que nous venons d'énumérer :

> L'étranger, suivi de son interprète, accompagne le chef Bizenga dans sa demeure pour une entrevue à huis clos. Ils entrent. Avant même qu'on lui offre un siège, il ouvre le grand sac que transportent les miliciens qui l'accompagnent : des tissus cirés de Hollande, des perles des Indes, des alépines, des bassins, une grande couverture rouge, de la verroterie. Bizenga est ébloui. Il caresse l'alépine, fait couler les perles entre ses doigts, il rit, il

[809] J. TONDA, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015, p. 10. Le propre du colonialisme est de produire des images, des fantasmes, pour « coloniser l'imaginaire ».

[810] J.-H. JEZEQUEL, « Grammaire de la distinction coloniale. L'organisation des cadres de l'enseignement en Afrique occidentale francaise (1903-fin des années 1930) », *Genèses*, vol. 69, nº 4, Belin, 2007, p. 4-25 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-geneses-2007-4-page-4.htm ; consulté le 12 septembre 2022). Cette « grammaire coloniale » permet de mettre à jour les mécanismes institutionnels à grande portée qui ont « structuré la domination ».

[811] L'entité fictive en question dans *Le Feu des origines* n'est pas le cœur de l'historique Royaume du Kongo, mais un de ses territoires. Ce lieu marginal (au sens de périphérique) agit ici, par le processus de sa chute et de sa capture comme une métaphore de la décrépitude du vieux royaume morcelé.

> aperçoit la couverture rouge, il la touche, la tâte, la déploie, l'enroule autour de ses épaules, la déroule, l'admire à bout de bras, rit et l'enroule autour de sa taille. Ah, ceci sera le nouveau symbole de la royauté ! Oui, lui dit l'étranger, tu es beau là-dedans, alors Bizenga ne se sent plus, il marche, se déhanche, se pavane. […] Ah, il tâte, retâte, rejoue avec les perles, passe les colliers autour de son cou, je serai riche, je redeviendrai grand roi et je reconstruirai mon royaume, je soumettrai les clans ennemis, vous combattrez à mes côtés n'est-ce pas ? Bien sûr, lorsque nous aurons signé le traité d'amitié nous serons à vos côtés quoi qu'il arrive. Ah, il fallait me le dire plus tôt, je signe sur-le-champ, tout de suite ! L'étranger sort son dernier atout, une étrange calebasse en verre, puis un gobelet. Il y verse un peu de boisson et boit lui-même. Il l'emplit de nouveau à moitié et le tend au roi. Le roi goûte, il tousse, étonné. C'est fort, ça pique, c'est une boisson d'homme plus vigoureuse que le vin de palme ou même de maïs. Il vide son gobelet. Il est heureux, il en redemande[812].

La représentation de cette scène d'entrevue révèle un art de la panoplie, de la surcharge du détail. Sur le plan formel, il s'agit d'un huis clos, donc d'intimité, de secrets échangés. Ce qui s'y produit est censé échapper au regard public. La confrontation entre Bizenga et l'étranger, le Blanc, n'en est pas une. La tension redoutée est vite dissipée par la proposition de l'hôte. Vu d'en haut, du point de vue du narrateur omniscient, il y a trêve de belligérance et l'entrevue n'est que le prélude à la signature d'un traité dit d'amitié. Or, il n'en est rien. Elle n'est que la continuation de la guerre par d'autres moyens dans la mesure où la proposition de l'étranger relève encore d'une « technique de la domination » à l'instar de la guerre « forme maximale de la *lutte à mort*[813] ».

L'alcool, la pacotille et les promesses semblent avoir sur le prince local autant d'effet qu'une menace tonnée par la bouche d'un canon ou la marche bruyante d'un bataillon de choc. La description de l'effet de tous ces artéfacts sur le représentant de l'autorité locale révèle une dimension charnelle qui n'est pas sans intérêt. L'effet d'énumération et d'accumulation, « il tâte, retâte, rejoue avec les perles, passe les colliers autour de son cou[814] », évoque une forme particulière d'ivresse, d'éblouissement au sens où l'entend Joseph Tonda. La ruse coloniale, à travers la marchandise exotique, consiste en un jeu avec le pouvoir des images, qui sont dans ce cadre des « fantasmes qui parlent, qui commandent, qui possèdent, obsèdent, oppriment, oppressent et hantent les imaginaires et les corps[815] ». On ne peut non plus ignorer l'émoi, la tension charnelle extrême à l'œuvre dans la réaction du chef Bizenga qui, au contact de l'objet inconnu, mais beau et désirable, vit une expérience extraordinaire. Ce délire de possession et de jouissance est bien exploité par son vis-à-vis qui semble bien coutumier de l'usage de certaines ressources fantasmagoriques comme forme détournée de la guerre en contexte

[812] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 96-97.
[813] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 156.
[814] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 96.
[815] J. TONDA, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, *op. cit.*, p. 69.

colonial. Au-delà du plaisir éprouvé par Bizenga devant le clinquant de la pacotille, il y a la promesse et le récit des objets. Car ces présents parlent. Ils sont le signe de la puissance, mettent en branle le fantasme de la puissance. Le beau tissu de Hollande sert dans l'immédiat l'orgueil personnel du roi, certes, mais il est aussi un marqueur politique : il le distingue, lui majesté richement habillée, de ses adversaires qui ne sont pas entrés dans l'alliance du Blanc et dont le port est par conséquent moins altier. Le pouvoir et la noblesse se définissent donc essentiellement désormais, du moins dans l'esprit de Bizenga, par la possession et l'apparat, fût-ce dans le cadre d'une inféodation au potentat colonial. Le nouveau récit du plaisir introduit par la marchandise de l'étranger n'est pas vain. Au contraire, il est même très efficace. L'ivresse qu'il provoque, son souffle capiteux précède la capitulation. D'une certaine manière, elle la rend même possible : « ''Donnez-m'en encore une goutte, une toute petite goutte''— '' Signons d'abord le traité''— '' Je signe tout de suite tout ce que tu voudras''[816] ». À travers la capitulation de Bizenga, vaincu par la pacotille, Dongala écrit une épiphanie, la manifestation d'un monde inconnu, ouvert par la marchandise.

Dans son projet d'ingénierie sociale, le pouvoir colonial, suivant Achille Mbembe, sait parfaitement que la violence classique ne suffit pas. Alors, il procède à une forme de sélection par les appétits et les « *cupidités*[817]». Cela consiste notamment à jouer des deux pôles extrêmes de l'administration en mobilisant d'une part « les fonctions de la terreur (sa part maudite) » et d'autre part « les fonctions fantasmatiques (son petit secret)[818] ». Cette gouvernance par le « petit secret[819] » ne pouvait pas échapper aux écrivains africains. Lui accorder un traitement esthétique significatif peut paraître disproportionné et asymétrique si l'on part du principe que la colonie a été essentiellement synonyme de violence physique. Pourtant, le roman, en s'emparant du problème au niveau « moléculaire[820] », c'est-à-dire par ses plus subtiles manifestations, informe le lecteur de la plasticité de ce pouvoir, capable de jouer avec toutes les gradations de la force, tantôt frontale, tantôt oblique, toujours perverse. Régir par le petit secret, c'est « assujettir l'indigène par son désir[821]». C'est exploiter le pouvoir parfois insoupçonné de la marchandise comme ce fut le cas dans le commerce triangulaire :

---

[816] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit*., p. 97.
[817] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 157.
[818] *Ibid.*, p. 154.
[819] Pour plus de précision sur les implications de ce concept, voir A. MBEMBE, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *op. cit.*
[820] Sur la distinction entre « molaire » et « moléculaire », voir G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie.*, *op. cit.*, p. 260. En parlant de « segmentarité », les deux auteurs introduisent deux niveaux. Le niveau molaire qui est celui relatif au noyau dur (race, classe, sexe), relève donc du « macro ». Quant au niveau moléculaire, il correspond aux variations, aux modulations, aux formes d'expression du premier (groupe, individus) ; il renvoie donc au détail, aux manifestations subtiles, intimes.
[821] A. MBEMBE, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *op. cit.*

> Le dispositif fantasmatique du potentat repose donc sur deux pivots. Le premier est la régulation des besoins et le second celle des flux du désir. Entre les deux se trouve la marchandise, notamment les formes de la marchandise que le colonisé admire et dont il voudrait jouir. Dans les deux cas, la marchandise est soumise à un triple usage symbolique, psychique et instrumental. Mais, surtout, elle revêt, en colonie, le caractère d'un lieu imaginaire. Elle est un nœud absolument essentiel de toute opération coloniale, un miroir éclatant sur la surface duquel la vie, le travail et le langage du colonisé viennent se refléter. Selon les contextes, elle joue des fonctions soit sédatives, soit épileptiques. Le potentat fait donc miroiter au colonisé la possibilité d'une abondance sans limites d'objets et de biens. La pierre d'angle du dispositif fantasmatique du potentat est l'idée qu'il n'y a *aucune limite à la richesse et à la propriété, et donc au désir*[822].

Par la verroterie, le potentat colonial fait perdre la raison au colonisé pour ensuite mieux marchander son âme. Tocqueville soulignait déjà au temps de la conquête de l'Algérie la difficulté pour le « conquis » de fermer son âme au vainqueur. Ce dernier, par la flatterie et l'intéressement, peut y avoir accès : « Le pays des Cabyles nous est fermé, mais l'âme des Cabyles nous est ouverte et il ne nous est pas impossible d'y pénétrer[823] ». Toutefois, il ne faudrait pas surestimer la portée de la marchandise. Elle ne doit pas toujours son efficacité à sa seule valeur intrinsèque. Parfois, sur un malentendu, il arrive que celui qui la reçoit lui attribue une signification complètement inédite, une valeur nouvelle qui n'est pas proportionnelle à sa valeur réelle :

> L'on sait par exemple que, au moment des premiers contacts entre les marchands européens et les sociétés atlantiques, le pouvoir des biens d'origine européenne à fixer et à structurer les flux du désir l'emportait largement – du moins chez les Africains – sur l'idée du profit en tant que tel. Le mystère qui entoure généralement la valeur des objets se manifestait alors dans la manière dont les Africains échangeaient, contre l'or et l'ivoire, des produits apparemment futiles et sans réelle valeur économique. Mais, une fois intégrés dans les réseaux locaux de signification dans lesquels leurs porteurs les investissaient de pouvoirs étendus, ces objets de pacotille apparemment sans valeur économique acquéraient soudain une valeur sociale, symbolique – voire esthétique – considérable. L'on sait, aussi, l'émerveillement que provoquèrent, chez les Africains, les armes européennes, la fascination que la technologie occidentale exerça sur leurs esprits (à commencer par les vaisseaux, mâts et voiles, les hublots de la coque, les compas et cartes), ou encore la terreur que provoquèrent leurs instruments de surveillance. Le monde matériel et celui des objets avec lesquels ils rentrèrent en contact furent considérés comme des véhicules de causalité, à la manière des fétiches anciens. Que les objets d'importation eurent un tel effet sur l'imaginaire autochtone s'explique, en partie, par le fait que le culte des « fétiches » était, strictement parlant, un culte matérialiste[824].

[822] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 169-170.
[823] A. de TOCQUEVILLE, *De la colonie en Algérie*, *op. cit.*, p. 46.
[824] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 170-171.

L'argument ethnologique mobilisé par le philosophe camerounais pour expliquer l'ivresse suscitée par la pacotille coloniale chez les masses et les particuliers africains est-il suffisant ? Sans entrer ici dans l'évaluation de son propos, ce n'est pas le lieu, nous ferons deux remarques. D'une part, l'attrait pour le matériel, les biens affectés d'une certaine valeur, est universel et si fort qu'aucune censure morale ou religieuse ne suffit à le freiner. D'autre part, un peu dans le sens d'Achille Mbembe, la religion peut effectivement informer la réception de ces objets ainsi que les symboliques nouvelles qui leur sont attachées et l'usage nouveau auquel ils sont affectés.

C'est de là que viendrait l'intérêt des récits africains en général et ceux de notre corpus en particulier sur la puissance terrifiante de la marchandise dans les rapports coloniaux. Ces rapports prennent place dans un contexte singulier : la partie européenne, à l'offensive, a une avance certes militaire, mais surtout scientifique et industrielle sur ses cibles africaines. Dans ce cadre précis, tous les artéfacts du monde dominant agissent comme un charme et incarnent dans un premier temps dans la perception du camp des dominés la figure de l'inédit, de l'extraordinaire, de l'incompréhensible, du mystère.

L'écriture de cette fascination, déjà abordée chez Dongala, prend chez Kourouma des inflexions similaires. La nuance, cependant, tient principalement aux données liées à la personnalité des personnages décrits, leur épaisseur. Djigui est l'héritier de la prestigieuse dynastie des Kéita de Soba, une dynastie guerrière qui est particulièrement sensible au statut, aux honneurs, aux distinctions :

> Le gouverneur de la colonie, Toubab qui est le chef du commandant, et à qui nous, Nègres, appartenons tous jusqu'à nos cache-sexe, récompense votre dévouement et votre amour pour la France ; il vous a nommé chef principal, le chef nègre le plus gradé de la colonie. Et comme cette distinction ne suffisait pas — Les Blancs sont toujours entiers ; quand ils veulent vous honorer, ils vous comblent, vous grandissent au point que vous vous sentez frêle et petit sur vos jambes —, le gouverneur a ajouté à cet honneur, celui, incommensurable, de tirer le rail jusqu'à Soba pour vous offrir la plus gigantesque des choses qui se déplacent sur terre : un train, un train à vous et à votre peuple. […] Alors Djigui sollicita la main du Blanc, la serra et l'embrassa ; vacillant, le supplia ; ils entrèrent s'asseoir dans le Kébi, comme Soumaré l'avait prévu, le prince Malinké faiblissait sous le poids de l'honneur[825].

L'accent emphatique de l'interprète Soumaré tranche avec la cinglante ironie du narrateur de Dongala. Au-delà de cette différence de ton, il convient de relever l'évidence factuelle. Les promesses faites à Djigui sont celle d'un train, donc un bien d'un intérêt matériel

[825] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 73-74.

infiniment supérieur à la pacotille reçue par Bizenga, et celle d'une médaille, la Légion d'honneur, une marque symbolique que Djigui apprécie à l'aune de codes qui lui sont propres. L'hébétude d'un Bizenga, roi pauvre et sans prestige, devant une bouteille d'eau-de-vie n'a pas la même portée que l'orgueil flatté d'un Djigui à qui on promet des titres prestigieux. Il s'était opposé aux Français, par la manière militaire, il avait été vaincu et voici que ceux-ci décident de l'honorer. Djigui, en fier Kéita, ne peut s'empêcher d'y voir le signe de l'admiration de son adversaire d'hier pour lui, sa noblesse, sa bravoure. Cette distinction établie, il reste à souligner qu'à des échelles diverses, la marchandise et les honneurs promis produisent à peu près les mêmes effets chez l'un comme chez l'autre. Dans la mesure où ils s'adressent directement à l'orgueil des deux princes, ils mettent en marche la mécanique fantasmatique. Leur réaction trahit d'ailleurs une forme d'enchantement, voire d'ensorcellement. Dans le cas de Djigui, la médaille et la promesse du train assurent une fonction « sédative[826] » : ils rehaussent l'estime de soi du prince, flattent son orgueil autrefois blessé et atténuent les regrets de n'avoir pas été à la hauteur de ses illustres aïeuls. La médaille coloniale sert ici en quelque sorte de substitut à cet adoubement qu'il n'a pas reçu de Samory Touré, l'autre conquérant qui rêvait de dominer toute la région. Elle vient emplir l'inconscient de Djigui. La jouissance des biens coloniaux (aussi bien les cadeaux que les honneurs) est la consolation du souverain qui a perdu sa légitimité. En somme, il s'agit encore de la part du potentat colonial de créer un monde, d'y imposer des habitudes, d'inventer des fêtes, d'introduire des décorations, des dignités et des traditions[827], de le régenter par l'inflation du désir, l'exploitation de la faiblesse qui en naît :

> Sur la scène coloniale, c'est cet assujettissement par le désir qui, finalement, entraîne le colonisé « hors de soi », leurré par la vaine chimère de l'image et du sortilège. En se laissant entraîner, le colonisé pénètre dans un autre être et vit désormais son travail, son langage et sa vie comme autant de processus d'ensorcellement. C'est à cause de cette expérience d'ensorcellement et d'« étrangement » (*estrangement*) que la rencontre coloniale fut à l'origine d'un foisonnement de fantasmes. Elle mit en branle des désirs que colons et colonisés, parfois, durent se cacher à eux-mêmes et qui, justement, pour cette raison, furent refoulés dans l'inconscient[828].

Dans les écritures qui nous occupent, l'enchantement colonial correspond à un exode hors de soi, à la chute dans un monde de fantasmes, piège tout aussi efficace que la violence

[826] A. MBEMBE, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *op. cit.*
[827] E. HOBSBAWM et T. RANGER (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. La cérémonie de renouvellement du serment d'allégeance tous les vendredis fait partie de ces traditions inventées par le colon à Soba. Elle sert des fins politique et idéologique en ritualisant la défaite, en l'actualisant et en lui donnant un sens audible, recevable pour les gens de Soba.
[828] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 175-176.

« coercitive[829] ». Pour le maintenir, le désir doit être créé, attisé et déçu, continuellement, la fascination, entretenue au quotidien, les sources de l'illusion, toujours renouvelées, de sorte que l'illusion coloniale devienne dans ce monde en construction l'idéal absolu et présent impérial le présent colonial l'horizon ultime en remplacement de tout ce qui a pu le précéder. Ne doit donc être considéré comme désirable et digne de sacrifice que ce que le colon possède et exhibe à dessein. Le but ultime étant de convertir l'humanité autochtone en une humanité coloniale, en subvertissant ses goûts, ses désirs, ses croyances.

À ce propos, Norbert Zongo opte pour un traitement légèrement différent de l'aliénation coloniale. Il écrit comme Kourouma et Dongala, l'ivresse de la pacotille, le piège efficace des honneurs, mais en plus de cela, il tire une autre conséquence de l'assujettissement du colonisé par ses désirs :

> Les nassaramba[830] sont de bons génies qui nous transmettront mille et un savoirs. Ne nous montrons pas déjà très ingrats. Voyez les lorries, les chevaux-de-fer (bicyclettes) et les zirgous (les camions) ; si les nassaramba n'étaient pas venus chez nous, où les aurions-nous vus ? Le coumandow m'a dit qu'à partir de cette année ; il va construire une grande maison pour initier nos jeunes à la pratique de certains tours de charlatanisme, à savoir : parler et reconnaître des paroles par de simples signes sur une feuille, comme le font les nassaramba-noirs[831]. D'après lui, les meilleurs, les plus doués, iront au pays des nassaramba et boiront ainsi directement à la source de la magie grande et incomparable du nassara. Bien sûr on commencera par le commencement, c'est-à-dire par l'initiation des petits princes[832].

Ces propos sont tenus par le roi Liguidy, allié de l'autorité coloniale à la personnalité trouble, dans le bureau du commandant. Par conséquent, le jour mélioratif sous lequel est présentée la présence européenne doit se lire à la lumière de la ruse, de la rhétorique courtisane. Au-delà des précautions oratoires prises pour ne pas heurter le commandant, il convient de relever cette tentative d'historiciser le désir du colonisé. Contrairement à la représentation faite par Dongala, chez Zongo, le roi séduit, enchanté n'est pas enfermé dans une admiration puérile d'objets exotiques. Sa fascination est plutôt décrite comme le signe d'une prise de conscience

---

[829] P. JANIN et A. MARIE, « Violences ordinaires, violences enracinées, violences matricielles », *Politique africaine*, vol. 91, nº 3, Karthala, 2003, p. 5-12 (en ligne : https://shs.cairn.info/revue-politique-africaine-2003-3-page-5 ; consulté le 23 octobre 2024).

[830] Le mot « nassaramba » est le pluriel de « nassara », lui-même issu d'une adaptation phonétique du mot « nazaréen ». Ce dernier désigne dans de nombreuses langues d'Afrique de l'Ouest (le moré et le bambara), pour ce qui concerne notre corpus, les Européens blancs.

[831] Le mot-valise « nassaramba-noirs », littéralement les « blancs-noirs » ou les « noirs-blancs » sert ici à désigner les autochtones qui, pratiquant la langue des colons, avaient accès au même monde, au même savoir qu'eux et généralement une situation matérielle plus confortable que celle des masses. C'est le lot des fonctionnaires et supplétifs locaux.

[832] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 142.

véritable de l'efficacité pratique de certaines choses, matérielles et immatérielles, dont la possession est susceptible d'améliorer sa situation ainsi que celle de son peuple.

Il y a, contrairement aux exemples pris chez Dongala et chez Kourouma, une tentative d'introduction d'une raison pratique au cœur de l'ensorcellement. Le personnage du roi Liguidy ne semble pas être égaré dans une pure fascination pour les biens et les savoirs du colon, mais plutôt dans le rêve de leur exploitation future. Il se produit, en définitive, un début de sortie de l'enchantement, enchantement dont on a pu évaluer la portée dans les autres romans. Une question s'impose ici : Liguidy entretient-il une illusion prométhéenne, en l'occurrence celle de voler au conquérant ses armes et ses moyens, son savoir et son feu ? Répondre par l'affirmative reviendrait à dire que le personnage a des visées subversives ; ce qui serait une inconséquence dans le cas de Liguidy, dont le statut réside dans la perpétuation du régime colonial. Que visent donc Liguidy et son entourage ? Quels usages entendent-ils faire de ces intrigants savoirs qu'ils iront boire à la « source de la magie » ? Serviront-ils la cause de la liberté ? Permettront-ils de rompre la chaîne de la domination ? Ou ouvriront-ils la voie à d'autres aliénations ? Ces questions seront abordées dans les points à venir.

En somme, nous avons voulu poursuivre l'analyse du discours et des méthodes de la colonie. L'imagerie littéraire produite par le corpus apporte ici une autre nuance permettant de mieux comprendre la complexité du moment colonial comme moment génétique, c'est-à-dire de (re)création du monde. Les moyens au service de cette mythologie ou de ce délire ne sont pas seulement ceux de la coercition, mais aussi ceux de la compromission comme le relevait Elie Chancelé : « Le colonialisme classique a mêlé à la terreur et à l'exaction le souci de compromettre en l'intéressant l'aristocratie indigène[833] ».

Dans ce sens, la guerre coloniale, à l'instar des autres formes de guerre, déborde le domaine du pur affrontement militaire. Elle engage les ressources de l'irrationnel, du fantasme. La marchandise, ou plus exactement la pacotille, dans ce cadre précis, devrait être appréhendée au-delà de sa valeur réelle. Elle sert dans la colonie de base à un système d'échange asymétrique ; l'objet acquis par le dominé à un prix injuste perd de sa trivialité en intégrant le système local de signification et se voit attribuer une valeur nouvelle. Dans ce monde décrété nouveau par le conquérant où les valeurs et les symboles de l'ordre ancien sont voués à être détruits, il s'agit de refaire l'humain, d'élargir à l'infini les limites de son désir, pour le redéfinir

[833] É. CHANCELE, « La question coloniale », *Critique*, vol. 2, nº 35, 1949, p. 365-369 (en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10618w/f82.item ; consulté le 8 août 2022). Chancelé opère ici une critique marxiste de l'entreprise coloniale. De manière plus globale, on pourrait considérer que la politique matérialiste (l'assouvissement du fantasme de possession) s'adressait à tous les colonisés indépendamment de leur condition.

par celui-ci. Plus concrètement, il s'agit de remplacer des valeurs par d'autres, de charger « l'Homme nouveau » de références nouvelles (ce qu'il est en droit de désirer), de remplir le monde nouveau de symboles nouveaux, de charger le temps nouveau d'éléments à même d'accomplir la rupture totale avec ce qui l'a précédé : « Le commandement [en colonie] se veut en lui-même un ordre du monde[834] ».

(Re)créer donc un monde à partir de la terreur et un certain usage des plaisirs. Opérer un nouvel agencement des codes et des valeurs. Investir l'imaginaire local d'éléments nouveaux et l'administrer à sa guise. (Re)Définir le cadre du désirable[835]. Tels sont entre autres les motifs du délire démiurgique du colonisateur déployés dans les différents romans de notre corpus : « Le potentat cherche donc à pousser l'indigène sinon à renoncer aux choses et aux désirs auxquels il est attaché, du moins à les compléter avec de nouvelles idoles, la loi de nouvelles marchandises, le prix de nouvelles valeurs, un nouvel ordre de vérité[836] ». La marchandise, représente dans ce cas de figure les contours de cet ordre que l'on veut imposer, le visage du monde dont on annonce l'avènement : la civilisation du capitalisme sauvage et de la jouissance matérielle.

Dans une perspective apocalyptique, tout, dans la logique coloniale, dans son discours et ses méthodes, vise à faire le deuil du monde vaincu. Celui-ci bien que n'ayant pas réellement disparu est décrété comme tel. Il s'en suit une introduction de « nouvelles idoles », de nouveaux paradigmes, des vérités officielles. Les bases d'un « épistémicide », meurtre d'un savoir, d'un système de connaissance, sont ainsi posées.

Logiques de l'épistémicide

Dire le nouveau monde, dans une perspective apocalyptique, c'est dire nécessairement le sort de l'ancien. Les œuvres de notre corpus, à ce titre, se présentent comme une tentative d'inscrire dans le nouveau les ruines de l'ancien, dans l'actuel l'absence du *jadis*, de représenter le présent colonial comme un *complot* contre le passé.

Les auteurs en question, de Kourouma à Zongo, n'ont pas été étrangers, encore moins sourds à l'apport théorique et critique de courants émergents qui allaient structurer le

[834] A. MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 150.
[835] Voir A. MBEMBE, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *op. cit.*
[836] A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 169.

mouvement intellectuel postcolonial et décolonial. Ils ont eu, dans une certaine mesure, conscience d'appartenir à un certain « Sud[837] », celui qui est pris dans des rapports d'asymétrie et d'hégémonie avec le « Nord global » pour qui il est le grand « Autre[838] ». Plus, leurs œuvres sont profondément informées par cette réalité. Par conséquent, la colonie, dans le traitement esthétique qui lui est appliqué, incarne le lieu de la non-relation, le théâtre d'une guerre sans fin. L'opposition entre les camps impliqués débouche sur un affrontement de mondes, à divers niveaux. Le résultat est un effondrement, aussi bien au propre qu'au figuré, des personnages, des entités fictives en question :

> Ah ! Comme le nassara-rouge[839] a des idées diaboliques ! Le Noir sous son impulsion se détruira jusqu'au plus profond. Bientôt, ce sera la peau noire qu'il te faudra enlever pour mettre une peau rouge. Le Noir détruira lui-même ce que le Grand Dieu tout puissant fit pour lui. Il ne restera rien de lui. Toutes les preuves de son existence disparaîtront, sans laisser une empreinte quelconque. Pour cela le nassara-rouge s'y met : des forgos[840] pour tuer les corps des noirs, une religion pour effacer les âmes noires[841].

Ces propos sont adressés au personnage de Tempouré, un converti au catholicisme devenu un infatigable prosélyte[842]. La tonalité polémique de la tirade en dit long sur l'enjeu : la description de la colonisation comme une machine à fabriquer des transfuges et la caricature de ces derniers. En embrassant la vérité chrétienne, Tempouré aurait renié son héritage africain originel pour entrer dans la nouvelle « Alliance ». À travers son personnage, l'expérience coloniale est présentée par Zongo comme une sorte de mise à mort métaphysique et spirituelle. Il s'agit moins de la disparition physique de l'Africain que de la ruine méthodique des structures intellectuelles et morales qui le déterminaient ainsi que du cadre de références dans lequel il s'orientait. Dans le rapport de domination où il est subitement plongé, son épistémologie, c'est-à-dire les « systèmes de savoir qui sous-tendent les pratiques des différents groupes

[837] Il s'agit ici d'un « Sud métaphorique » et non exclusivement géographique : « Le Sud n'est donc pas un concept géographique même si une bonne partie des populations concernées vivent dans l'hémisphère sud. Il s'agit plutôt d'une métaphore de la souffrance humaine causée par le capitalisme et le colonialisme à l'échelle mondiale, et de la résistance visant à la surmonter ou à l'atténuer » ; voir B. de S. SANTOS, « Épistémologies du Sud », *op. cit.*. Ce « Sud » en question, dans la mesure où il regroupe les exclus en général, les minorités et les femmes, existe même au sein du Nord.

[838] S. ZIZEK, *Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 166. L'Autre considéré comme « la Chose impossible, le partenaire inhumain », celui avec lequel « aucun dialogue symétrique, par la médiation de l'ordre symbolique, n'est possible ».

[839] C'est le terme le plus couramment utilisé dans ce roman pour désigner les colons européens. C'est un exonyme à l'instar de toubab ou de nazaréen, terme privilégié par Kourouma dont le narrateur parle du point de vue d'un Mandingue musulman.

[840] Tirailleurs africains recrutés pour les besoins de la conquête. Une fois la conquête terminée, ils assurent un rôle de police.

[841] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 66.

[842] Pour une perspective historique sur le sujet, voir M. SOME, *La christianisation de l'ouest-volta. Action missionnaire et réaction africaine*, Paris, L'Harmattan, 2004.

sociaux[843] », est frappée d'un discrédit contre lequel il est dans un premier temps souvent impuissant. L'instauration de l'ordre colonial passe par la domination sémantique des vaincus et la mise en place d'un nouveau régime de légitimité[844] qui agit aussi bien sur le plan moral qu'intellectuel. Ce régime de pensée produit un langage de l'hégémonie qui invente, nomme deux catégories d'hommes. D'un côté celle qui relève de l'*humanitas*, c'est-à-dire l'humanité « développée » et de l'autre l'*anthropos*, les autres, variante humaine au potentiel inexploité, vouée à être un objet de discours. L'espace colonial s'assume encore une fois comme un lieu de création, de genèse, d'invention de l'autre :

> La catégorie de l'anthropos, c'est la catégorie de l'autre, bien qu'il n'existe pas ontologiquement et soit une invention discursive. […] Car qui inventa « l'autre » sinon *le soi*, dans le processus de création *de lui-même* ? Une telle invention découle de l'énonciation. L'énonciation ne nomme pas une entité existante, elle la crée. Elle nécessite un énonciateur (un agent) et une institution (tout le monde ne peut pas inventer l'*anthropos*). Mais pour imposer l'*anthropos* comme « autre » dans l'imaginaire collectif, il faut être en mesure d'imposer le discours (oral, visuel) grâce auquel on nomme et décrit une entité (l'*anthropos* ou « l'autre »), et réussir à faire croire qu'elle existe[845].

Relever de cette catégorie de l'*anthropos*, de l'indigène, c'est exister en tant que création du colon, c'est, dans certaines circonstances, être condamné à un inestimable effort d'assimilation, c'est se renier pour mieux ressembler à l'image de soi projetée par le miroir colonial. Cela explique l'intégration par le personnage de Tempouré du discours qui stipule que le seul salut possible réside dans l'adoption des valeurs et des vérités des dominants. Il accepte donc d'exister, dans un sens fanonien, à travers un « masque blanc[846] » : « Bientôt ce sera la peau noire qu'il te faudra enlever pour mettre une peau rouge[847] ».

L'épistémicide, pour reprendre la définition de Boaventura de Sousa Santos, n'est rien d'autre que le « meurtre de la connaissance[848] », les savoirs de l'entité dominée en l'occurrence,

---

[843] B. DE SOUSA SANTOS, J. ARRISCADO NUNES et M. P. MENESES, « Ouvrir le canon du savoir et reconnaître la différence », *Participations*, vol. 1, nº 32, 2022, p. 51-91 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-participations-2022-1-page-51.htm ; consulté le 19 septembre 2022). Ce texte est l'introduction de l'ouvrage collectif *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Londres, Verso, 2008.

[844] Voir W. MIGNOLO, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Y. Jouhari et M. Maesschalck (trad.), Bruxelles, Peter Lang, 2015. Cette domination épistémique passe par l'instauration de frontières arbitraires, de distinctions entre ce qui est vrai ou faux, ce qui est universel ou non. C'est en abattant ces frontières que les ex-colonisés se libèrent de l'impérialisme conceptuel.

[845] W. MIGNOLO, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », V. Lee (trad.), *Mouvements*, vol. 1, nº 73, La Découverte, 2013, p. 181-190 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-mouvements-2013-1-page-181.htm ; consulté le 19 septembre 2022).

[846] F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

[847] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 66.

[848] B. de S. SANTOS, *Epistemologies of the South*, *op. cit.*, p. 92. "The murder of knowledge" (traduction personnelle).

la destitution d'un « épistémè[849] ». Les situations d'échange inégal sont généralement le lieu privilégié de sa survenue. La guerre dans l'espace colonial ne s'achève pas avec la conquête effective du territoire. Celle-ci ne marque que le début d'une conflictualité étendue à des ordres non militaires, plus abstraits, plus intimes. Elle s'apparente à une curieuse manœuvre, une tentative d'alignement de la force et de la « raison » sur le même axe philosophique. La raison coloniale qui se déploie ainsi procède d'une logique singulière : s'ils ont perdu, c'est qu'ils nous sont militairement inférieurs et s'ils nous sont inférieurs en armes, ils nous le sont certainement aussi en intelligence et en sagesse. C'est sur la base d'un tel raisonnement spécieux qu'est fondée l'altérité coloniale : « L'altérité coloniale comme espace d'infériorité a pris diverses formes reconfigurant les processus existants de la fabrique de l'infériorité, basées sur le sexe, la race ou la tradition[850] ». Cette logique de la force se donne également à lire dans une formule très éloquente que Kourouma place dans la bouche du griot : « Ceux qui nous ont vaincus sont en sagesse et en savoir plus riches que nous[851] ».

Ainsi, la raison coloniale, dans sa mythologie, se conçoit comme vouée à susciter un monde, un ordre nouveau qui n'est que sa propre projection. C'est au nom de cette « mission » qu'elle s'emploie à se définir en opposition au monde qu'elle a vaincu, à disqualifier systématiquement ses récits, ses savoirs et à éradiquer méthodiquement toutes ses traces.

Emmanuel Dongala est sans doute l'auteur qui accorde le plus d'attention au discrédit épistémologique dont les cultures africaines dominées ont été victimes. À travers l'exemple du personnage principal, savant, philosophe évoluant suivant des méthodes qui lui sont propres, il contredit l'idée que la science ne vaut que dans son acception occidentale et réfute sa prétention universelle. Il voit surtout dans la raison coloniale une volonté de puissance, qui ne s'affirme qu'au travers du conflit, incapable de supporter la proximité d'une rationalité, d'une sensibilité concurrente. Cela explique en partie le fait que son existence soit indissociable de la censure dont elle fait un usage abusif :

> Et les fesses gigotaient, les torses ondulaient comme privés de colonne vertébrale, les mains claquaient, des pièces de cauris tombaient aux pieds des meilleurs danseurs. Brusquement ils formaient deux rangées, d'un côté les femmes, de l'autre les hommes ; celles-ci continuaient à trépigner, à faire trémousser leur agile derrière et frétiller leurs seins en un continuel mouvement de haut en bas et de va-et-vient latéral. Puis, c'était l'assaut, lent,

[849] Voir la définition donnée par Foucault dans M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, *op. cit.*. Par « épistémè », il entend l'ordre de la connaissance, du discours dans une société à un moment donné. Il est fonction des représentations et des visions. C'est sur cet ordre non immuable que sont construites les opinions, les idéologies, bref la doxa.

[850] B. DE SOUSA SANTOS, J. ARRISCADO NUNES et M. P. MENESES, « Ouvrir le canon du savoir et reconnaître la différence », *op. cit.*

[851] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 55.

> contrôlé. Les femmes d'un côté, les hommes de l'autre, et hop, imitaient le geste de l'accouplement en se heurtant les sexes, homme contre femme, puis reculaient, trépignaient, sautillaient, avançaient et hop… ! Arrêtez ces attitudes obscènes, ô mon dieu, doux Seigneur Jésus, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font. Ce dimanche-là, le missionnaire arriva par hasard au moment où ils exécutaient ces danses qu'il n'avait jamais vues et il entra dans une colère furieuse, devint plus rouge que l'étranger qui, jadis, mit le premier le pied dans le village de Lubituku. Les tam-tams se turent, tout le monde le regardait, intrigué. Il fulminait, étouffait, hurlait, ici interprète et vite, vous êtes obscènes, c'est de la licence, de la fornication devant Dieu, que le Seigneur pardonne à mes yeux d'avoir vu ces scènes diaboliques, cessez immédiatement ces danses. […] C'est ainsi que les gens de Lubituku apprirent que ces danses qui remontaient au temps de leurs ancêtres, étaient une offense au Dieu tout-puissant et que le geste qu'ils faisaient pour avoir des enfants, ce geste qui traduisait le mieux la communion avec le monde et la continuité de la vie était une manifestation d'obscénité[852].

L'argument moral évoqué pour interdire la danse participe de cette « violence symbolique[853] » qui définit l'entreprise coloniale. Elle est certes initiée ici par un prêtre, mais il convient de relever que celui-ci relevait d'une Église[854] qui ne se distinguait alors de l'idéologie coloniale que dans son lexique et nullement dans le fond. Là où l'une parlait de « païens », de peuples « enténébrés[855] » [Notre traduction] à qui il fallait apporter d'urgence l'Évangile, l'autre parlait de barbares primitifs à qui il fallait apporter les lumières de la civilisation. De ce fait, l'Église missionnaire a rendu possible le déploiement de l'entreprise coloniale en servant notamment de béquilles mystiques à l'esprit républicain laïc qui l'a conçue. Les deux procèdent, en dernière instance, d'une sorte de « théologie du salut » qui se conçoit comme infaillible et justifie les moyens employés par la réalisation des fins qu'elle poursuit. Dans cette optique, la condamnation de la danse dite « obscène » trahit une volonté plus insidieuse, celle d'instaurer un nouveau régime de la fête, de redéfinir les manières de célébrer, en un mot, une nouvelle expression de la joie au sein de la communauté. Le code du bon geste et de la cérémonie en vigueur jusqu'ici est jugé inadapté à la réalité nouvelle et devrait être, à

[852] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 119-120.
[853] P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La Reproduction*, *op. cit.*, p. 20-22. Le concept de « violence symbolique » en question s'applique au rapport de force dans une société, ce qui détermine la production de la légitimité ; elle passe notamment par l'école. Elle peut s'appliquer au contexte colonial dans la mesure où elle s'exprime aussi comme l'instauration d'un « arbitraire culturel », l'érection en normes absolues des codes et des habitudes du groupe dominant.
[854] Sur les rapports entre l'évangélisation chrétienne et la conquête coloniale, voir D. BORNE et B. FALAIZE, *Religions et colonisation. Afrique, Asie, Océanie, Amériques. XVIe-XXe siècle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009. La bulle papale *Romanus Pontifex* de 1455 légalisait en des termes contradictoires l'usage de la violence contre les « sauvages » qu'il fallait soumettre avant de christianiser, associant ainsi évangélisation et violence et rejetant du même coup la liberté en matière de foi.
[855] P. A. AWOH, *The Dynamics and Contradictions of Evangelisation in Africa: An Essay on the Kom Experience*, Mankon (Cameroun), Langaa RPCIG, 2011, p. 21.

ce titre, remplacé par des rituels plus « graves », des joies plus « innocentes », plus « catholiques » ou plus « civilisées », ce qui revient au même.

La raison coloniale décrite dans le corpus agit suivant une logique de « monoculture du temps linéaire[856] ». Tout est perçu sous le prisme du progrès et de la stagnation, du développement et du retard. Elle commande des attitudes différentes face aux personnes et aux cultures déclarées déficientes. Soit elles sont considérées comme saturées de scories (superstition et autres croyances désuètes), auquel cas il faut les aider à s'en délester. Soit elles sont appréhendées sous le signe du manque, auquel cas il faut combler leurs lacunes. En général, les deux considérations vont de pair : vider et remplir. Dans le premier cas, c'est la censure et l'autodafé qui constituent le mode d'action, tandis que dans le second c'est l'école et l'inculcation de nouvelles valeurs, de nouveaux savoirs en remplacement des savoirs anciens perçus comme un tissu de faussetés, un obstacle, en somme : « Comme le montre l'exemple des églises et des écoles, l'épistémicide se prolonge sous la forme d'une substitution visant à remplacer l'ancien système par un autre susceptible de légitimer la domination[857] ».

L'école coloniale, chez Kourouma particulièrement, participe de cette volonté de (ré)former les esprits, elle-même relevant d'une tendance à « produire des absences[858] », c'est-à-dire à « ignorer, tenir pour rétrograde, inférieur, local ou particulier, improductif ou stérile[859] » les manifestations et les réalisations de l'intelligence locale. Ainsi, Soba, la fière capitale de Djigui dont l'orgueil reposait sur sa fabuleuse épopée mandingue, est présentée comme une bourgade privée de « lumières », à laquelle il faut apporter, par l'école, une culture académique à l'européenne, une élite instruite dans une langue européenne :

> ''L'œuvre de la civilisation commence par l'instruction. Le premier écolier sera le prince héritier qui, dans quatre ans, partira pour l'école des otages[860], l'école des fils de chefs, expliqua l'interprète''. Nous amenâmes le prince héritier ; l'interprète s'aperçut de la supercherie. Nous avions filé au maître blanc un petit esclave requinqué à la place du dauphin que l'interprète connaissait et qu'il alla dénicher au Bolloda. Une trentaine d'incirconcis dont beaucoup auraient dû être des fils de chefs inaugurèrent l'école du Blanc avec Kélétigui, le premier fils de Djigui. Malgré les avertissements de l'interprète, nets comme un clair de lune sur un brûlis de l'harmattan, des écoliers s'évadèrent ou furent enlevés. Ils étaient indispensables aux *lougan* ; ils

[856] B. de S. SANTOS, « Épistémologies du Sud », *op. cit.*
[857] P. BOIZETTE, *Décolonisation des subjectivités et renaissance africaine : critique et réforme de la modernité chez Scholastique Mukasonga, Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe*, Thèse de doctorat, Paris 10, 2019, p. 133.
[858] B. de S. SANTOS, « Épistémologies du Sud », *op. cit.*
[859] *Id.*
[860] A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, *op. cit.* Ce roman propose sans doute l'exemple littéraire le plus emblématique de l'école des otages, fondée pour instruire les fils de chefs récemment vaincus. C'était une façon de s'assurer que ceux-ci ne reprendraient plus les armes, en sachant leurs enfants entre les mains d'un ennemi dont ils connaissent la férocité.

> protégeaient les cultures et les récoltes ; sans eux les récoltes étaient irrémédiablement perdues. […] Les parents des enfants insoumis furent déshabillés et publiquement fouettés. L'interprète aurait voulu, en plus, les envoyer sur les chantiers de coupe de bois, mais le Blanc s'y opposa et les condamna à suivre, pendant un mois, les cours d'alphabétisation avec leurs petits-enfants. Ce fut pour ces vénérables vieillards une humiliation. Tout le Mandingue en déduisit qu'il était préférable de perdre la moisson que de tenter de récupérer les garçonnets désignés pour l'école[861].

L'infâmant châtiment réservé aux parents des écoliers déserteurs apporte un éclairage sur l'importance fondamentale de l'école dans le dispositif de « civilisation ». De même la réticence des parents, leur « indiscipline[862] » ainsi que leurs ruses pour soustraire leur progéniture à l'enseignement étranger en dit long sur leur perception de l'école, le péril dont ils la sentent porteuse : la destruction des chaînes de transmission et la démonétisation de l'initiation en tant qu'institution[863]. Dans la relation faite par le « Nous » de Soba, la deuxième instance de narration du roman de Kourouma, l'école est représentée comme l'appareil colonial par excellence. C'est le lieu de mise à mort d'une part de l'être colonisé et de reproduction d'une nouvelle subjectivité. En cela, elle remplit une fonction purgative.

La fameuse mission « civilisatrice » confiée à l'école par les instances coloniales va au-delà de la simple instruction. Par bien des aspects, elle s'apparente à une véritable mission d'exorcisme. Elle a la prétention de sortir l'écolier « indigène » de la caverne de la sauvagerie[864], de le libérer de supposés liens invisibles et tenaces qui le maintiennent dans l'obscurantisme, de chasser les démons du primitivisme qui le gouvernent. En cela, elle fut, selon les termes de Memel-Fôtê, une « déportation culturelle[865] ». Elle était pensée comme un laboratoire, un atelier, le lieu où se réalisait la perfusion des nouvelles normes et valeurs. C'est aussi le lieu où s'est exprimé de la manière la plus éclatante cette « monoculture du savoir scientifique[866] », qui part de la conviction que rien d'intelligent ne peut s'énoncer autrement que sous le signe européen. La monoculture du savoir scientifique est la conséquence immédiate de la posture hégémonique, de cette logique qui veut que le pouvoir détermine la

---

[861] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 66-67.

[862] Sur la notion d'indiscipline dans le contexte littéraire africain voir MANGEON Anthony, *Lumières noires, Discours marron. Indiscipline et transformations du* savoir *chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V.Y. Mudimbe et de leurs contemporains*, thèse de doctorat, sous la direction de Bernard Mouralis, 2004.

[863] Sur l'initiation, voir H. MEMEL-FOTE, « Société d'initiation, société savante et société de savoir », *op. cit.*. Il la définit comme « l'acquisition d'une connaissance plus ou moins sacrée », qui suppose généralement le secret.

[864] Voir J. DEWITTE, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Paris, Michalon, 2007. La destruction de l'autre a d'abord lieu dans le langage. Avant sa destruction physique, il est dévalorisé, déshumanisé à travers une rhétorique particulière.

[865] H. MEMEL-FOTE, « Société d'initiation, société savante et société de savoir », *op. cit.*

[866] B. DE SOUSA SANTOS, J. ARRISCADO NUNES et M. P. MENESES, « Ouvrir le canon du savoir et reconnaître la différence », *op. cit.*

valeur d'une culture ou d'un savoir : la science du vainqueur est la vraie, tout le reste n'est qu'ignorance et barbarie.

Cette monoculture du savoir se base sur la négation de l'élémentaire principe de relativité : « La diversité épistémique du monde est potentiellement infinie. Il n'y a pas d'ignorance ou de savoir en général. Toute ignorance est ignorance d'un certain savoir, et tout savoir consiste à surmonter une ignorance particulière. Il n'y a pas de savoirs complets[867] ». L'idée de diversité telle que défendue par les théoriciens postcoloniaux n'a pas droit de cité dans le récit colonial.

Par ailleurs, la délégitimation et la négation pure et simple des cultures africaines ne sont pas le seul fait du colonialisme européen. L'Islam, l'autre système hégémonique que la région sahélienne a bien connu, était aussi travaillé par cette volonté de convertir l'autre à soi, de réformer les âmes. La conversion, comme dans le cas du christianisme, signe la mort symbolique du sujet alors appelé à renaître sous une forme pure, débarrassée des tares de ses origines, perçues comme impies. C'est l'œuvre de Maryse Condé, que nous avons déjà évoquée qui permet d'introduire cette autre modalité de la domination. Dans *Ségou*, la conversion prêchée par les partisans de la religion musulmane est décrite sous le signe de l'abdication épistémique en ce sens qu'elle conditionne le salut à l'abandon des croyances et pratiques antéislamiques. Elle procède, en effet, par l'apologie d'une part, celle de l'islam, et par l'anathème d'autre part, contre la manière d'être locale érigée en obstacle absolu. Cela se traduit concrètement par l'instauration de mesures conséquentes par les autorités, que ce soient des chefs locaux nouvellement convertis ou des émirs imposés par la puissance islamique conquérante. Il s'agit dans un premier temps, de condamner certaines pratiques non inspirées par l'islam, et dans un second temps, de susciter une nouvelle manière de penser et de sentir. Le résultat final est la formulation d'un impératif de rupture violente avec le passé, rupture vécue difficilement par les personnages attachés à leurs croyances :

> Pourtant, l'animation qui avait fait tout le charme de la capitale fétichiste n'était plus. Plus de chants, plus de battements de tam-tams ou de claquements de mains. Plus de griots attroupés au coin des rues pour guetter le noble et lui réciter sa généalogie. Plus de vierges aux seins nus pareilles à des statues que n'osait frôler le désir. Plus d'enfants libres et heureux se livrant à des jeux débridés. Partout, des écoles coraniques, des silhouettes décemment couvertes

[867] *Id.* La relativité en question ici n'implique pas une tolérance excessive qui au nom du respect d'autrui interdirait toute critique des pratiques des peuples jadis dominés, mais elle insiste sur la prise en compte du fait que tout savoir étant « situé », produit de quelque part, aucun d'eux ne peut se prétendre la quintessence d'un universel « neutre ». C'est la condition d'un dialogue fécond entre les différents savoirs.

> et, rompant le silence à intervalle, le lugubre appel des muezzins. Les cabarets où se vendait le dolo étaient fermés […][868]

En définitive, la raison coloniale se donne une vocation génétique, celle de susciter un monde, le sien, en remplacement du monde, de l'ordre dans lequel évoluaient les vaincus, déclaré alors aboli. Par sa volonté de changer l'homme, elle a été une véritable « chirurgie sociale[869] ». Rien du « délire de création » qui travaille en profondeur l'entreprise coloniale ne semble échapper à Kourouma. Il décrit avec une grande précision la manière dont l'épistémicide touche des domaines aussi concrets que l'agriculture. En effet, en plus d'introduire la monnaie dans laquelle il veut percevoir ses impôts, le commandant de Soba établit un nouvel indexe de valeurs appliquées aux productions agricoles. Ainsi, le mil, aliment de base consommé depuis des millénaires, est déclaré nul de valeur et ne peut désormais être cultivé qu'à titre accessoire. Le manioc l'est également de même que l'ensemble des produits dont l'exploitation occupe les journées des autochtones et auxquels le colon ne trouve aucun intérêt :

> La première besogne est le labour et la cueillette des produits de rente. Il sera demandé à chaque chef de clan, en même temps que l'impôt de capitation et avec les mêmes soins (c'est-à-dire avec le feu et le piment), de vendre au Blanc qui tient le comptoir des mesures de coton, d'arachide, de karité et de gomme. Celui qui n'a pas les quantités les aura quand même. Les paysans qui, par peur de la famine, consacreront beaucoup de journées à planter le mil et le manioc manqueront à la moisson de produits de rente et s'en mordront les doigts de regret[870].

Concrètement, le remplacement des cultures vivrières par des cultures de rente[871] ne présente aucun intérêt pour les gens de Soba. Ils y voient plutôt un péril : un déséquilibre de la balance entre les produits de première nécessité dont la culture est découragée et les produits d'exportation, et une famine dans le court terme. En promouvant la culture du coton et de l'arachide, en les rendant souvent obligatoire au détriment du sorgho qui constitue la base de l'alimentation de toutes les couches sociales, ce décret colonial présenté par les termes de l'interprète crée, *de facto*, un statut pour les gens de Soba. Il subordonne la paysannerie locale à la demande de l'industrie textile de la métropole. Tout cela obéit, fondamentalement, à une logique impériale caractérisée par un centre fort régissant des périphéries assujetties. C'est tout le sens du travail qui est ainsi redéfini. Tous les corps et toutes les vies sont mobilisés et l'effort

[868] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*, p. 165.
[869] É. CHANCELE, « La question coloniale », *op. cit.*
[870] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 160.
[871] Sur ce sujet, voir G. MAGRIN, *Voyage en Afrique rentière. Une lecture géographique des trajectoires du développement*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2013, pp. 41-74. Certains États nouvellement indépendants ont parfois encouragé ces cultures de rente dans le cadre des politiques d'exportation et cela a souvent débouché sur des famines dont celles des années 1970-1980 dans la bande sahélienne sont les plus emblématiques.

est désormais dédié à la fameuse « mise en valeur[872] » des colonies. Le développement, soudainement érigé en horizon absolu, est le mythe par lequel le futur doit être saisi. C'est le mode d'appropriation du temps imposé aux dominés. Le sens de leur action s'inscrit désormais dans la linéarité coloniale, dans la fameuse trajectoire du développement. Felwine Sarr conçoit ce cap imposé comme une des formes de la violence épistémique : « Le développement est l'une des expressions de l'entreprise occidentale d'extension de son epistémè dans le monde, à travers la dissémination de ses mythes et de ses téléologies sociales[873] ».

Par ce prisme économique introduit par Kourouma, la colonisation peut être envisagée en elle-même comme une « rencontre de rationalités[874] » pour reprendre l'expression de Memel-Fotê. Il s'agit cependant d'une rencontre placée sous le signe de l'affrontement, de la violence totale, qui touche au domaine politique, culturel, jusqu'à l'intimité :

> Les colonisations qui incarnent l'impérialisme déploient en effet un projet politique, de longue durée, dont la réalisation est articulée en plusieurs phases : une phase militaire, une phase politique et une phase culturelle. La phase militaire qui aboutit à la victoire instaure un ordre d'inégalité fondé sur un écart organisationnel et technique évident ; dans la phase politique, l'État victorieux assure sur les peuples et l'État vaincus une domination administrative, économique et sociale ; c'est à la phase culturelle que l'impérialisme impose aux peuples dominés, par le truchement d'une minorité d'indigènes assimilés, sa langue, sa morale, voire sa religion. […] Cette domination s'effectue selon quatre modalités au moins : d'abord, par la subordination, ensuite par la centralisation, en troisième lieu par la marginalisation et, en quatrième lieu, par la discrimination[875].

En guise de conclusion, il convient de souligner que la raison coloniale et son projet racontés dans notre corpus se nourrit d'un certain nombre de croyances et d'illusions. L'une d'elle veut que, à quelques exceptions près, presque rien du monde des vaincus n'est vraiment digne d'être conservé ou promu. C'est, par conséquent, le modèle occidental de culture, de morale et de savoir qui doit y être répliqué. Il doit triompher sur ce qui existait avant et qui n'était que faiblesse, manque et incohérence. C'est au bout d'une telle logique que se situe l'épistémicide. Il s'exprime notamment à travers des mesures légales (l'école obligatoire pour les garçons d'une certaine catégorie sociale) et par une censure féroce servie par un appareil répressif efficace. C'est ce double processus de déracinement et de substitution qu'écrivent les

---

[872] Sur les fonctions de l'euphémisme en contexte d'oppression, voir V. KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Berlin, Aufbau Verlag, 1947. Les expressions comme « mise en valeur » ou encore « pacification » relèvent de ce langage euphémistique forgé par les colonisateurs pour désigner les expériences des travaux forcés et des guerres d'expansion.
[873] F. SARR, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 21.
[874] H. MEMEL-FOTE, « Jalons pour une théorie de la rencontre des rationalités », *Diogène*, vol. 2, nº 202, 2003, p. 5-11 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-diogene-2003-2-page-5.htm ; consulté le 11 mai 2022).
[875] *Id.*

romans de notre corpus. En racontant la colonisation par ses prétentions, en reprenant ses grands mots et ses « stupéfiantes images[876] », en mettant en scène le chantier du monde nouveau qu'elle veut susciter, ils donnent à lire les contours de sa vanité. L'ironie dont ils se servent ne prend pas le pas sur l'écriture de l'aveuglement idéologique et de l'expérience de l'oppression dans ce qu'elle a de fondamentalement brut : la destruction d'une façon d'être au monde. Ainsi, l'éducation coloniale se veut le substitut des pratiques initiatiques endogènes devenues suspectes à cause de leur caractère hermétique qui leur permet de se dérober au contrôle des autorités. Le médecin colonial, au-delà de sa mission de soins, est censé remplacer l'institution hospitalière qui avait cours dans le pays et dont les agents sont désormais qualifiés du terme dépréciatif de « sorciers[877] », de « charlatans ». Dans les situations où il a abouti, l'épistémicide a été le synonyme de « l'éradication d'autres formes de savoirs, considérés comme non scientifiques, et avec elle l'éradication des groupes sociaux minoritaires dont les pratiques sociales étaient informées par ces mêmes savoirs[878] ».

Au-delà de l'expérience de l'effondrement et de la domination, l'écriture de l'apocalypse n'est pas une simple exploration du néant, des décombres. Les fictions dont nous nous occupons la saisissent à travers la crise dont elle est porteuse, elle-même conçue comme l'ouverture par laquelle s'engouffre la critique. En s'affirmant ainsi comme des quêtes des sens de l'histoire, elles négocient un recul, une distance qui rend possible la prise en charge des diverses expériences de la séquence coloniale.

[876] B. B. DIOP, *L'Afrique au-delà du miroir*, Paris, Philippe Rey, 2007, p. 28.
[877] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 67.
[878] B. DE SOUSA SANTOS, J. ARRISCADO NUNES et M. P. MENESES, « Ouvrir le canon du savoir et reconnaître la différence », *op. cit.*

CHAPITRE 2

Silence des dieux et herméneutique de l'histoire

Les œuvres de notre corpus, si elles ne revendiquent pas ouvertement une affiliation au genre du roman dit historique[879], elles n'en possèdent pas moins certaines des ambitions[880]. D'une manière ou d'une autre, elles tendent à exhumer un monde, à faire rejaillir dans l'espace de la fiction un temps, une époque donnée pour close, des personnages, des caractères. Cela vaut particulièrement pour Nazi Boni, compagnon de la Négritude[881], dont l'avant-propos au *Crépuscule des temps anciens* annonce une ferme volonté de graver, de marquer, de sauver au moyen de l'encre une mémoire plutôt que de « faire littérature ». En d'autres termes, la priorité pour le romancier burkinabè n'est pas de produire une œuvre émancipée des classiques impératifs politiques et sociaux qui ont souvent guidé les auteurs de sa génération :

> En cette heure de libération des pays subjugués […], plutôt que de vitupérer, du haut des tribunes, la défunte domination coloniale, s'impose à nos élites

[879] D. PEYRACHE-LEBORGNE et D. COUEGNAS, *Le roman historique. Récit et histoire*, Bordeaux, Pleins Feux, 2000, p. 84. La conception du roman historique défendue par Alexandre Dumas dans la préface de *La Comtesse de Salisbury* est celle d'une écriture plus vivante de l'histoire opposée à celle cadavérique des historiens qui « enlève les chairs nécessaires à la ressemblance, les muscles nécessaires au mouvement, enfin les organes nécessaires à la vie ».

[880] G. GENGEMBRE, « Le roman historique : mensonge historique ou vérité romanesque ? », *Études*, vol. 413, n° 10, S.E.R., 11 octobre 2010, p. 367-377 (en ligne : https://shs.cairn.info/revue-etudes-2010-10-page-367 ; consulté le 1er novembre 2024). La question est de savoir quelle vérité historique le roman s`évertue à signifier : « celle des personnages ? Celle des événements ? Celle du sens de l'Histoire ? ».

[881] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Editions Présence Africaine, 2000. Nazi Boni n'a jamais fait mystère de sa sympathie pour les idéaux de la Négritude. Il répond par son œuvre à l'appel de ce courant à faire revivre, à exalter même un certain passé africain. Le roman est dédié au pionnier de la Négritude : « Je dédie cet ouvrage à mon ami L.S. Senghor, Pionnier, Militant et Poète de la Négritude », p. 7.

> l'impérieux devoir de s'atteler à la redécouverte de la vieille et authentique Afrique. Par la publication de « Crépuscule des temps anciens », j'apporte ma modeste contribution à cette œuvre. Pour faire connaître un peuple d'Afrique noire, hormis la technique de la pure recherche scientifique, la meilleure méthode consiste à le vivre, à le regarder vivre, à collecter ses vieilles traditions auprès de leurs conservateurs, les « Anciens » dont les derniers survivants sont en voie d'extinction, et à transcrire le tout sans rien farder[882].

Au-delà de l'éthos de l'écrivain en mission, il faudrait lire peut-être dans la déclaration du romancier burkinabè une vision prométhéenne de la littérature (la foi en la capacité de l'œuvre à ressusciter un temps révolu) et surtout l'idée qu'elle doit agir comme un rectificatif, autrement dit, doubler sur le plan du discours tout un siècle d'élucubrations ethnologiques. En somme, son roman, tel qu'il le conçoit, devrait tenir lieu de sanctuaire symbolique dans lequel reposerait une « authentique Afrique », immaculée, préservée des épreuves et des outrages du temps.

Chez les autres, de Kourouma à Zongo en passant par Dongala, si on ne retrouve pas la tentation archéologique de Nazi Boni, il n'est pas question non plus de faire l'apologie d'une littérature « irresponsable[883] », c'est-à-dire travaillée exclusivement par des préoccupations formelles. Ainsi, les séquences marquantes du vingtième siècle aussi bien africaines que globales servent de trame de fond au déploiement des événements fictifs. Cela dit, il convient de préciser que ce n'est pas exactement le rapport du roman à l'histoire réellement vécue qui nous occupe dans ce chapitre.

Notre objet ici est tout autre. Il consiste notamment à relever dans ces mondes reconstitués des éléments, des signes, des langages qui participent d'un effort romanesque pour dégager une intelligibilité de l'histoire récente du continent et livrer une lecture de la catastrophe dont elle a été porteuse. Les récits étant narrés selon une perspective postcoloniale, celle des auteurs, il est presque impossible de les saisir sous un autre angle que celui de l'aventure d'un regard africain (endogène) s'emparant de réalités africaines, réalités également affectées par le monde. Dans cette lancée, nous avons déjà abordé la déchéance de la figure du chef, la promotion du tirailleur, le déclassement des savoirs, des valeurs et des catégories précoloniales comme autant d'éléments, de signes figurant l'effondrement de l'ordre ancien.

Nous poursuivrons ici la même opération en nous focalisant sur le traitement littéraire d'un personnage aussi essentiel dans cette Afrique crépusculaire : celui des dieux. Quel est le

---

[882] *Ibid*., p. 18.

[883] X. GARNIER, « Littérature mystique et micropolitique de la démocratie », dans M.-B. BASTO (éd.), *Enjeux littéraires et construction d'espaces démocratiques en Afrique subsaharienne*, Paris, Centre D'Études Africaines, EHESS, 2008, p. 77-86. Les premiers écrivains africains auraient selon lui utilisé la littérature surtout comme un moyen au service d'une urgence, d'un idéal collectif, souvent au détriment de leurs révoltes intérieures, de leur personnalité tempétueuse. À cause de cette situation, le monde des lettres aurait manqué de « canailles ».

destin, dans le corps de la fiction, des divinités à l'heure du grand effondrement ? Que dit leur sort du monde qu'elles régissaient ? Quelle est la valeur de leur action ou de leur silence ? Faut-il les pleurer ?

1. Écrire le trouble. Les instances du sens face aux cahots de l'histoire

Nous nous intéressons ici à l'effort du récit, à sa volonté d'identifier et de rendre visible les questions posées par la catastrophe historique de la colonisation. L'ancien monde tout comme le nouveau est un nœud de questions. Elles en constituent le sceau, l'ouverture. Ce sont elles qui guident l'histoire. Quel temps annonce la grande défaite ? Dans quelle mesure ouvre-t-elle un horizon de la critique pour la littérature ? Quelles révélations l'expérience coloniale apporte-t-elle sur le dernier siècle de l'histoire africaine ?

La sentence de l'histoire et le silence des dieux

L'entrée en scène des colons correspond globalement à un choc complexe. Sa résonnance, dans les différents récits, n'est pas celle d'un ordinaire engagement militaire. Elle a eu sur les esprits un effet indescriptible, rebelle dans une certaine mesure à toute narration naïvement réaliste. Les récits qui la prennent en charge s'accommodent de la liberté des écrivains et de leur volonté de saisir cet effet en des termes propres, d'y rechercher des « figures de sens alternatives[884] » à un certain rationalisme réputé colonial. C'est cet effet, relativement abstrait pour ceux qui n'en ont pas été les contemporains, que les romans de notre corpus tentent de rendre sensible, d'en faire une expérience incarnée, sans tomber dans un « réalisme magique[885] » nourri par le vieux regard ethnologique qui les a souvent enfermés dans la catégorie de l'exotisme. Aux heures de l'affrontement avec les « cavaliers » de la terreur, les

[884] Pierre Halen, « Introduction », dans P. HALEN et F. PARAVY (éd.), *Littératures africaines et spiritualité*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2016, p. 9.
[885] É.-M. LASSI (éd.), *Aspects écocritiques de l'imaginaire africain*, Mankon (Cameroun), Langaa RPCIG, 2013, p. 95. La volonté des écrivains de faire cohabiter le monde surnaturel avec la réalité objective répond à un besoin esthétique et idéologique qui n'est pas réductible à une quête d'exotisme.

personnages africains ne leur ont pas opposé que des régiments. Contre les envahisseurs, ils mobilisèrent aussi les ressources de l'invisible, les dieux au premier chef. De leur engagement, ils attendaient un résultat probant. Cependant, très souvent, leur attitude fut difficile à lire, suscitant ainsi un mystère épais et ouvrant par la même occasion un vaste champ de décryptage et d'interprétation. Ce motif du silence et de l'évanouissement est observé dans la plupart des romans qui traitent du choc colonial[886].

Si la question des dieux fait l'objet d'un traitement conséquent dans le corpus et dans la littérature africaine de manière générale, c'est pour l'évidente raison que les chroniqueurs et les écrivains considèrent que tout récit sur le passé du continent serait partiel sans un traitement du rapport au divin, au mythe, à l'imaginaire des personnages africains qui en était nécessairement informé. En somme, leur expérience « n'acquiert sa véritable densité tragique que si elle est fondée sur des substrats mythologiques repérables au travers de tout l'espace historique[887] » qui inspire leurs actes et leurs comportements. Nous avons déjà souligné, à partir de la lecture d'Amadou Hampâté Bâ, la perception de la relation qui unit le créateur aux créatures, l'au-delà à l'ici-bas. Ces rapports sont représentés dans leur complexité, suivant les états par lesquels ils passent, les attitudes qu'ils imposent, le secours ou le châtiment, et, entre les deux options, la réconciliation qui vient mettre fin au conflit et parachever ainsi le schéma dialectique.

Chez Nazi Boni, l'apocalypse n'a rien de soudain. C'est une catastrophe de longue durée qui s'étale sur un temps assez long[888]. Le Bwamu, le pays dont il raconte l'effondrement, traversait, bien avant l'arrivée des colonnes françaises, une crise à la fois politique et métaphysique. Le choc militaire n'aurait représenté que l'ultime son de trompette d'une apocalypse dont les flammes faisaient déjà rage :

> Et cependant, l'on vivait le crépuscule des temps anciens. Un crépuscule pas comme les autres, vivace, coriace, qui durait déjà depuis des siècles. Un crépuscule qui se rebellait devant l'aurore des temps nouveaux. Entre l'ère qui se mourait et l'ère qui s'annonçait, une lutte s'engagea opiniâtre, sourde, insidieuse. Tout s'opérait avec une vigoureuse persévérance, mais sans fracas[889].

La métaphore astrale, celle du soleil couchant, du crépuscule, induit l'idée d'une conception organique de la décadence. Le royaume bwamu, à l'image de tout ce qui est régi

[886] Voir notamment M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*
[887] P. NGANDU NKASHAMA, *Kourouma et le mythe. Une lecture de «Les Soleils des indépendances»*, Paris, Silex, 1985, p. 11.
[888] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.* « Il ne s'agit donc pas d'une étude rationnelle corsée de subtilités technologiques, mais de la projection objective de la période d'environ trois siècles qui s'étale de l'apogée à la chute du *Bwamu*, et empiète de quelques années sur les temps de l'épopée coloniale », p. 19.
[889] *Ibid.*, p. 24.

par les principes du vivant s'étiolerait de manière inexorable après une phase d'acmé (l'apogée dont il est question dans l'avant-propos). De plus, le recours à la sémantique crépusculaire enlève à la catastrophe ce qu'elle a de brutal, d'écrasant par conséquent, pour en faire un moment quasi mystique, porteur d'un sens dont le contemporain ou le lecteur se doit d'explorer les contours. C'est de ce cette exploration que naît la conscience d'habiter un moment de bascule, d'être pris entre deux vents contraires, deux vagues : un reflux de ce qui a toujours été et un flux de ce qui est en train d'advenir. Cette impression de vivre un temps marqué par une dualité aussi forte ne suscite pas qu'une ambiance mystique, elle lance également dans le roman l'activité d'interprétation, le travail de construction de sens à partir de la multitude de signes qui finit par acquérir l'épaisseur d'un langage. On peut lire dans cette conscience du bouleversement une critique de l'idée de la tradition en tant que règne de la fixité et synonyme d'immobilisme. L'écriture de Nazi Boni se joue du lieu commun et essaie de saisir dans le passé, le temps réputé de la tradition, la part de soupçon ; la conscience de son propre dépassement, de sa propre destruction et par conséquent de son caractère non absolu :

> On fait de la tradition un élément clé d'une construction idéologique dès lors qu'on l'oppose à la modernité comme le second terme d'une alternative autour de laquelle se construirait le sujet africain. On peut alors parler d'invention de la tradition. Mais de façon bien plus évidente et plus profonde, la tradition est le plus souvent convoquée dans la littérature africaine comme « ce qui est en train de disparaître » alors que la modernité est « ce qui est en train d'apparaître » […] Dans son mouvement de disparition, ce que la tradition introduit dans le sujet africain c'est un sans-fond, une prédisposition mystique[890].

Quelle est la valeur sur le plan littéraire de la « disparition » de ce monde dit traditionnel ? Dans sa retraite, entraîne-t-il avec lui ce qui le constituait, les choses et les esprits dont il était rempli ? Que valent désormais ses paradigmes ? Ces questions soulevées par les auteurs de la première et de la « seconde génération[891] » n'appellent pas une réponse fermée, définitive, pour la simple raison que la rupture, le changement de temporalité n'est pas absolu. L'image qu'elles charrient remplit une fonction littéraire en donnant forme à l'expérience de la terreur coloniale. Elle ne suggère pas une disparition totale sinon un changement brutal qui, malgré la radicalité revendiquée, n'abolit pas le passé et les voies par lesquelles il continue de travailler de manière profonde le présent. L'effondrement n'enfante pas nécessairement un

[890] X. GARNIER, « Littérature mystique et micropolitique de la démocratie », *op. cit.*
[891] S. DABLA, *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la Seconde génération*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 80-95. Cette notion englobe les auteurs dont les écrits questionnent le devenir postcolonial des États d'Afrique subsaharienne. Sony Labou Tansi, Kourouma, Sembène Ousmane en sont les illustres représentants.

abîme, mais plutôt un espace que les personnages s'approprient et depuis lequel la pensée peut continuer à se déployer.

L'espace crépusculaire, pour revenir à l'image utilisée par Boni, est d'abord et avant tout celui du clair-obscur, de l'entre-deux, donc à la fois temps et lieu d'une possible rencontre entre les hommes et les forces invisibles. Ces forces aux manifestations diverses et aux attributs irréductibles, si on s'accorde à leur donner le nom trop conventionnel et imparfait de dieux, assurent dans le monde décrit par Nazi Boni plusieurs fonctions, dont celle de conseil. C'est sans doute pour cette raison que l'élite politico-mystique (princes, prêtres et chefs de terre) est généralement jugée à sa capacité à entrer en communication avec eux, à tirer de leurs signes souvent bruts et énigmatiques une intelligence, une quintessence ou tout au moins une lecture à même d'éclairer les masses profanes dans leurs interrogations sur les vérités des temps en cours.

Dans le Bwamu fictif, les dieux ne sont pas les seules forces invisibles. Ils partagent cet espace insaisissable avec des esprits, des génies définis par leur tendance à aider les hommes ou à se mettre en travers de leur chemin. Les dieux parlent dans l'œuvre de Boni, ils y parlent beaucoup. S'ils sont surtout langage, ils ne procèdent pas, en revanche, par le mode verbal, code natif des humains. Les nombreux intermédiaires, anciens, devins, ancêtres, techniciens du signe ont pour tâche de les consulter, de collecter la matière, de la décrypter, d'identifier les voies qu'elle indique afin de lire l'opacité du présent et de l'avenir du pays :

> Vous avez remarqué, la semaine dernière le halo du soleil et hier celui de la lune. Et que dites-vous de la chute, en pleine saison sèche, du plus grand fromager de Bwan ? […] Chez M'B'woa Gnassan, les Anciens procédaient à une hécatombe de poulets, de moutons, de cabris, de chiens. Ils sacrifièrent même un caméléon. Ils officiaient sans arrêt. Ils interrogeaient les Mânes, faisaient des vœux et de grandes promesses d'offrandes votives […][892]

Dans cet extrait, le langage des dieux et des autres forces est représenté à travers sa non-universalité et son caractère latent, informulé. Il est l'œuvre de quelques « Anciens » habilités à en saisir la forme et à en dégager le contenu à partir de diverses manifestations de la nature. En d'autres termes, on les fait parler plus qu'ils ne parlent. Ils ne s'expriment pas en flux continu, mais en jets sporadiques, de manière éruptive, à travers des signes isolés dans le temps et dans l'espace, exploitant un spectre langagier élargi, autant la matière astrale (le halo du soleil et de la lune) que la matière végétale (la chute du grand fromager). Toutes ces données brutes sont soumises à une grille de lecture sémiotique définie par les concernés. L'intelligibilité des propos des dieux n'est pas pour autant assurée. Il faut encore savoir la

[892] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 244-245.

recueillir en lisant la chorégraphie des bêtes immolées. L'hécatombe est d'ailleurs soumise à un code de gradation stricte allant des victimes les plus ordinaires (poulets, moutons) aux victimes disposant d'un quotient mystique[893] plus fort, ici le chien et le caméléon.

L'intérêt de ce détour par les dieux s'explique par leur omniprésence dans les fictions dont nous nous occupons. Le traitement qui leur est accordé est, en effet, le symptôme des temps que vivent les autochtones. Les dieux et tous les êtres qui participent de la puissance de l'invisible ont pris, à la faveur de la crise, une dimension plus importante que celle qui est la leur en temps ordinaire. Face à la catastrophe qui s'annonce, il leur est demandé d'abord et avant tout de faire acte de langage, d'accorder aux suppliants une faveur, celle d'un récit clair sur ce dont le présent sombre et les lendemains brumeux sont faits :

> Les Anciens consultèrent les mânes, sur l'issue de la croisade qu'on allait entreprendre, interrogèrent le sable pour connaître ceux dont la « paille[894] » achèverait de se consumer sur le champ de bataille. Ils firent des sacrifices propitiatoires pour conjurer le sort[895].

Ce dernier extrait vient renforcer l'idée développée plus haut. Dans les premiers instants du choc colonial, la requête faite aux dieux ne concerne pas une intervention militaire directe. Ce qu'il leur est demandé, à eux, aux ancêtres et aux forces de l'au-delà, c'est un conseil, une intelligence de la catastrophe qui menace. L'enjeu dans ce moment particulier, dans le clair-obscur du crépuscule, n'est autre que la sortie de la torpeur et de la confusion dans lesquelles l'intrusion des forces étrangères a plongé le pays tout entier, submergé par les événements. Au premier stade, il s'agit donc, par le conseil et la sentence des dieux de dépasser l'écrasement de l'instant présent en l'insérant dans une narration globale, en explorant les diverses voies de sa survenue. Mais la réaction des dieux n'est pas nécessairement celle escomptée. Elle va du silence énigmatique aux signes les plus hermétiques, devant lesquels sont souvent obligés de capituler les devins et autres interprètes, en passant par la négative catégorique. Elle dit, dans une certaine mesure, le trouble dans le « panthéon ».

Dans les romans du corpus, on vient de le voir essentiellement à travers des extraits de l'œuvre de Nazi Boni, est créé, reproduit un espace dans lequel s'écoule un temps que nous dirons des dieux. Il semble être principalement un écho à la crise métaphysique déclenchée par l'intrusion coloniale. En contexte de crise, c'est-à-dire, potentiellement autant de l'opportunité

---

[893] Voir S. TLILI, *Le réalisme mystique dans la littérature africaine d'expression française*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille, 2020. Le réalisme mystique ne se réduit pas au mystère, il se lit surtout à travers les techniques narratives, les « dispositifs dramatiques ».

[894] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.,* p. 228. Le terme « paille » désigne chez le peuple bwamu, suivant l'explication donnée par l'auteur, l'âme ou la force vitale qui habite les humains et dont l'épuisement entraîne la fin de son détenteur.

[895] *Id.*

que du désastre, ils assurent une fonction de conseil et d'intelligence qui éclaire la pensée et l'action. Leur parole ou plutôt l'interprétation des signes qui leur sont attribués semble surtout permettre de prendre en charge le chaos qui menace, de coordonner les divers éléments de l'ordre qui finit de voler en éclats. En résumé, il s'agit de trouver, par l'entremise d'un récit cohérent, une intelligibilité, un sens à la nouvelle situation.

C'est le lieu ici d'introduire une nuance. On pourrait être tenté de ranger les écritures des univers de notre corpus, caractérisés par des scènes et des manifestations insolites, dans un registre que l'on qualifie, parfois improprement de merveilleux. Certains ont parlé de réalisme magique ou encore de « réalisme surnaturel[896] ». Faute de terme faisant l'unanimité, nous situerons ces écritures entre le merveilleux et le fantastique, deux registres maniés par les narrateurs et dont le glissement de l'un à l'autre s'opère d'un personnage à l'autre. Sans vouloir redéfinir ici ces deux registres, il convient de convoquer Todorov qui les avait opposés en ces termes : « Le merveilleux offre un surnaturel apaisant quand le fantastique installe un fantastique angoissant sinon terrifiant[897] ». La catégorie hybride (à cheval entre le merveilleux et le fantastique) à l'œuvre dans ce « temps des dieux » et que l'on peut lire dans notre corpus et dans bon nombre d'œuvres d'Afrique subsaharienne n'est pas marquée nécessairement par une « écriture hyperbolique[898] ». Elle ne constitue pas non plus, contre les fausses évidences entretenues, une alternative radicale au réalisme, ni un refuge contre l'âpreté d'une représentation critique et lucide de l'histoire. Ce n'est pas une fuite hors de l'urgence du présent, mais elle porte plutôt une forme de pensée qui ne se satisfait pas du réalisme froid, de la logique élémentaire. C'est, suivant les mots du Haïtien Jacques Stephen Alexis, une façon de raconter le réel « avec son cortège d'étrange, de fantastique, de rêve de demi-jour, de mystère et de merveilleux[899] ». L'écart avec le régime ordinaire du vraisemblable est assumé comme la condition d'une restitution de la réalité de l'histoire et des personnages dans sa plénitude, y compris dans ce qu'elle a d'incroyable. C'est donc sous l'angle d'une représentation complexe des événements et des choses qu'il convient d'aborder les œuvres de notre corpus. Une représentation dans laquelle, les dieux et les ancêtres font acte de participation, en tant que

[896] I. ABDOURAHMAN, *Aspects du fantastique et romans négro-africains*, Thèse de doctorat, Perpignan, Université de Perpignan, 2003, p. 127.
[897] Il s'agit de propos tirés de son *Introduction à la littérature fantastique*, paraphrasé par J. FAERBER et S. LOIGNON, *Les procédés littéraires*, Paris, Armand Colin, 2018, p. 147.
[898] Valérie NAUDET, « La merveille et les motifs merveilleux dans le cycle épique de la révolte », dans F. GINGRAS (éd.), *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans la littérature d'expression française du Moyen Âge à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, pp. 57-74. La définition par l'hyperbole, le grossissement de la réalité a tendance à faire du registre du merveilleux un « signe distinctif du genre épique », p. 57.
[899] J. S. ALEXIS, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, vol. 165-166, nº 1-2, 2002, p. 91-112 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2002-1-2-page-91.htm ; consulté le 12 décembre 2022).

personnages, par la profondeur et l'ouverture qu'ils apportent et par le jeu textuel qu'ils rendent possible. Dans la perspective de reconstitution dans laquelle se placent nos auteurs, les premières heures de l'affrontement colonial correspondent à un moment de déploiement d'une dramatique particulière qui implique les dieux, qui les expulse de la tour de la transcendance et les pousse dans l'arène de la vie, apprêtés pour un spectacle dont le narrateur omniscient décide du scénario et tire les fils.

Dans *Le Feu des origines*, l'aréopage des ancêtres, intermédiaire des forces divines, médium verbal de l'instance qui détient les secrets de l'univers se montre curieusement discret, absent et comme sourd à la sollicitation du vieux sage Lukeni. Le dialogue auquel il les invite se heurte au mur d'un silence terrifiant :

> Hier soir, j'ai fait un rêve étrange, Mandala : j'ai vu des cadavres vivants, le visage blanc comme la Lune, avec une pilosité bizarre comme on n'en trouve que dans le pays de l'ombre, arriver de sous la mer dans de grandes baleines. Mais voici ce qui m'a fait peur : ils se sont éparpillés sur nos terres comme une nuée de criquets, ils ont marché sur les tombeaux des ancêtres, détruit leurs coupes, pillé nos biens. J'ai invoqué les ancêtres, je les ai appelés au secours, ils ne m'ont pas entendu, ils ne sont pas venus. Tout cela me dépasse. Je suis trop vieux[900].

Il n'y a pas une dissolution du réel dans le fantastique à proprement parler, mais plutôt une amplification, un redoublement de son intensité. Le songe prémonitoire du vieil homme fait s'éveiller tout un horizon de référents mystérieux. Le registre du fantastique sous lequel le narrateur plonge la réalité (les êtres ayant des baleines pour monture et profanant la sépulture des ancêtres tutélaires) vient souligner l'irruption dans l'espace domestique, national, d'éléments monstrueux dont il n'est pas possible d'établir l'identité, ni de deviner les intentions. Dans ce contexte d'urgence, la requête faite aux acteurs de l'invisible à qui l'on prête une sagesse infinie est très explicite : éclairer le mystère du songe, aider à appréhender et à raconter les lendemains qui se profilent. En définitive, les dieux ici comme ailleurs, ce sont d'abord ceux à qui on soumet une question. Ils se définissent par leur capacité à répondre, à porter un secours, aussi bien matériel qu'intellectuel. De plus, procédant d'une altérité radicale, d'un extérieur absolu, ils sont censés avoir prise sur les événements qui frappent le pays et qui suscitent angoisse et désespoir.

Dans le cas qui nous occupe, ils sont comme soudainement frappés, à la fois de surdité et de mutisme, vidés de toute science et de toute puissance. Il en résulte un malaise évident, exprimé de manière oblique par le vieil homme. Lorsqu'il déclare : « tout cela me dépasse »,

[900] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 70.

face au silence des dieux, il insinue que les dieux et les ancêtres ont peut-être été submergés, dépassés par la nouvelle donne ou qu'ils se sont tout simplement désengagés. À partir de cet instant précis, le personnage de Lukeni sombre dans un abîme ouvert par ce silence, un trou sans fond dans lequel règne une grande solitude, solitude du vieil homme livré à la merci du déchainement des éléments, ayant à choisir entre la résignation et « l'indocilité[901] » au destin, à la fatalité.

Le silence des dieux chez Dongala, tout comme celui que l'on peut observer dans les deux *Ségou* de Maryse Condé ne se résume pas uniquement à sa définition technique d'absence de voix, de pause sonore. Il nous semble qu'il revêt une autre valeur. Plus que la simple faillite du dialogue, le silence inaugure un dépaysement, met les personnages face à ce qui n'est pas verbal. La parole se laisse délimiter, a une chaine de valence limitée tandis que le silence est potentiellement illimité, en signification. C'est un vide qui n'en est pas vraiment un. C'est un vide « plein » par certains aspects, angoissant dans la mesure où il est un rien qui peut vouloir tout dire. De ce fait, toute tâche herméneutique est rendue extrêmement délicate, car il s'agit de partir d'un rien, d'un blanc, d'un verbe non manifesté pour cerner une vérité attendue, un sens.

Le silence chez Maryse Condé épouse également la complexité de la crise. Le personnage de Koumaré, par certains aspects, rappelle le sage Lukeni. Tout comme ce dernier, il est vieux et consulte régulièrement les dieux par l'entremise des ancêtres. À Ségou où il vit règne aussi une certaine « géronto-sophie[902] », c'est sous ce terme que Mamoussé Diagne désigne un système dans lequel les vieillards sont réputés sages, par la seule vertu de l'âge et du vécu. La cité traverse également un moment de tempête. En effet, le royaume bambara est menacé par des forces peules et toucouleurs. Ce sont des ennemis bien connus, des troupes fanatiques et prêtes au sacrifice pour Allah. En plus de ceux-là, il y a un autre ennemi sur lequel on ne sait rien en dehors de ce qu'en dit une rumeur. Le mystère autour de son identité et de ses intentions en fait un élément particulièrement redoutable, déclencheur d'une angoisse apocalyptique :

> Des marches du monde montait une terrible rumeur. Des bruits de bottes. Des claquements de fusil. Le grondement des canons. D'où venaient ses hordes qui allaient imposer une nouvelle loi, un nouvel ordre, et qui, selon la parole du griot, pervertie jusqu'à être privée de son sens, allaient courber comme une

[901] B. MONGO-MBOUSSA, *L'Indocilité. Supplément au Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2005. L'œuvre de nombreux auteurs africains francophones pourrait être abordée comme une écriture de cette « indocilité ».
[902] M. DIAGNE, *Critique de la raison orale*, *op. cit.*, p. 62. La réputation de sagesse attribuée aux aînés dans la « géronto-sophie » n'est pas absolue ; c'est plutôt une tendance globale. Le choix de l'âge biologique comme critère d'évaluation de la sagesse repose en partie sur le fait que l'on a affaire à des sociétés d'initiation dans lesquelles, les savoirs et le patrimoine intellectuel sont transmis progressivement par classes d'âge, tout au long de la vie.

> faucille le monde qui était ? […] Un danger, un terrible danger s'approchait d'eux. Terrifié, Koumaré murmura : « Éclairez-moi, esprits de nos pères… ». Brusquement, bien qu'on ne fût pas en hivernage, la pluie commença de tomber, éteignant comme des feux de brousse les images qu'il entrevoyait. Grelottant, il se hâta sous le couvert de la hutte de branchages où, tant de fois, il s'était agenouillé pour prier. Courageusement, il attira à lui le sac de peau de chèvre qui contenait son matériel divinatoire et commença une nouvelle récitation. Alors, le toit de la hutte s'effondra et tout fut noyé de l'eau du ciel[903].

La vision du devin Koumaré n'est pas peuplée d'images aussi fantastiques que celles contenues dans le songe apocalyptique du vieux Lukeni. Ici, la nature du péril est plus ou moins connue. il est essentiellement militaire et semble venir d'ailleurs de très loin, des confins du royaume. Néanmoins, ce qui relève encore de l'énigme, c'est l'attitude des dieux ou plutôt des esprits. Ils donnent l'impression de se dérober au dialogue auquel les invite le vieil homme. Que leur arrive-t-il ? Sont-ils encore là ? Redoutent-ils les envahisseurs aperçus en songe ainsi que l'ordre qu'ils voudront imposer en remplacement du leur ?

Le traitement de l'image de l'ennemi en question ne fait pas l'économie du monstrueux, motif récurrent : ils viennent « des marches du monde », surgis de quelque espace fantastique, hors du règne humain donc. Et, à l'image des dieux, ils disposeraient d'une puissance hyperbolique, capable de plier le monde comme une « faucille ». Si, ici, la vision ne paraît pas aussi extravagante que chez Dongala, elle n'en est pas moins symbolique, empreinte d'éléments mystiques, voire magiques. Les esprits ont refusé, certes, d'éclairer le devin, de lui livrer les clés de lecture de ces lendemains qui grondent, mais ils lui ont laissé un message, relativement libre d'interprétation. La pluie inopinée qui est venue s'abattre sur la vision du vieux Koumaré, éteint jusqu'à la dernière lueur de sens. Si l'on se réfère à la symbolique du déluge, cette pluie est la métaphore d'une destruction, d'un engloutissement. Sur son passage, elle emporte le monde, un monde, un état du monde.

La scène de la pluie qui vient recouvrir les dernières flammes, éteindre tout foyer, toute lueur, tout scintillement de sens n'est pas sans évoquer un schéma mosaïque inversé. À la place du buisson ardent[904] qui est venu illuminer l'esprit du futur héros d'Israël au pied du mont Horeb, ici le narrateur figure une flamme éteinte. Au feu illuminant les confins du désert correspond ici l'obscurité totale, une lueur éteinte sous les flots. D'un côté, il y a une théophanie, la manifestation d'un dieu à son prophète, et de l'autre, on peut parler d'une forme d'évanescence des dieux.

---

[903] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*, p. 178-179.

[904] Sur le buisson ardent, voir le Livre de l'Exode, Chapitre 3, Verset 2 : « L'ange de l'Éternel lui apparut dans une flamme de feu, au milieu d'un buisson. Moïse regarda ; et voici, le buisson était tout en feu, et le buisson ne se consumait point ».

Cette pluie qui a embué l'esprit de Koumaré et qui l'a rendu aveugle au mystère qui se joue, vient-elle emporter ce qu'il restait des dieux ? Emporte-t-elle avec elle une époque ? Si elle ne réalise aucune des actions évoquées, on ne pourrait cependant nier le fait que le motif de l'eau vient mettre à mal une certaine idée des divinités et des esprits divers. Il porte le trouble jusqu'au cœur du panthéon local. D'une certaine manière, il rend possible une crise métaphysique profonde en remettant en cause la fonction de conseil et d'intelligence assurée depuis toujours par les puissances de l'invisible et dont nous avons relevé quelques manifestations littéraires dans l'œuvre de Nazi Boni notamment. Au niveau des personnages, c'est le paradigme suivant qui est remis en cause : « L'ordre des choses tient à l'action d'une volonté unique qui reste aujourd'hui ce qu'elle était hier, avec laquelle d'une part on peut communiquer, et qui est d'autre part à déchiffrer et à interpréter[905] ».

Le constat d'échec est sans appel. La communication avec les ancêtres et le reste des puissances adjuvantes est rendue presqu'impossible. Il se produit, par conséquent, un éloignement du personnage autochtone d'avec une certaine source de force et de lumière, la force pour résister à toutes les adversités et la lumière pour poursuivre son chemin dans le grand chaos et la nuit du monde. Par ailleurs, le silence de l'au-delà fait naître en même temps qu'il le nourrit et le renforce un sentiment apocalyptique qui ne se laisse pas appréhender ici comme une destruction effective, mais plutôt comme la fiction du malheur qui pourrait frapper la cité de Ségou :

> Pourquoi les esprits ne l'avaient-ils éclairé qu'en partie ? Redoutaient-ils de l'effrayer ? Il n'aurait désormais de cesse qu'à force de sacrifices et de prières, il parvienne à percer ce mystère. […] Ayant maté les révoltes, l'empire des Toucouleurs semblait solide. Pourtant, après les visions qui l'avaient envahi, Koumaré savait que ce n'était qu'illusion. Un danger, un terrible danger s'avançait, enfoui dans les replis de l'avenir comme un fœtus dans les chairs de sa mère[906].

Partant de l'absence de réponse claire des ancêtres et du fil de ses visions interrompues, le vieux devin Koumaré en vint à concevoir, concernant l'avenir de l'empire, les craintes les plus effroyables. Le désastre esquissé par le songe, la catastrophe sur laquelle les ancêtres observent un silence énigmatique relève clairement de l'ordre du possible, du risque immédiat. Il ne s'agit pas d'un scénario écrit d'avance à l'instar du modèle biblique, mais d'un imaginaire foisonnant et non stabilisé autour d'un dénouement tragique dont aucune force de l'invisible ne veut se faire le héraut : la fin de la glorieuse cité de Ségou, le triomphe des armées

[905] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 101.
[906] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.*, p. 179.

fanatiques descendues du Macina[907] et l'instauration de la Loi d'Allah dans cette cité fièrement « païenne[908] ».

Nous avons longuement évoqué le silence mystérieux des dieux et les possibles significations qu'on pourrait lui attribuer. En guise de contrepoint à ce motif courant dans les productions romanesques ayant pour objet le choc colonial, il serait intéressant de relever le cas de Fama, le héros tragique des *Soleils des indépendances* qui se distingue, par certains aspects, de ce que nous venons d'évoquer. Les dieux chez Fama sont restés éloquents. Par ces temps de crise, le séjour dans une geôle du dernier héritier Doumbouya, ils ne se sont pas dérobés au dialogue auquel le grand sorcier les a conviés. Ils ne se sont pas tus. Au contraire, ils ont annoncé en de termes clairs l'avenir auquel est promis le prince du Horodougou et, en dernière instance, la dynastie et le modèle politique qu'il avait le devoir de perpétuer. C'est plutôt Fama qui s'est montré sourd à leur langage et qui a ignoré les avertissements :

> Les paroles de Balla n'ont pas été écoutées, parce qu'elles ricochaient sur le fond des oreilles d'un homme sollicité par son destin, le destin prescrit au dernier Doumbouya. « Fama, maintenant, il n'y a plus de doute, tu es le dernier Doumbouya. C'est une vérité nette comme une lune pleine dans une nuit d'harmattan. Tu es la dernière goutte du grand fleuve qui se perd et sèche dans le désert. Cela a été dit et écrit des siècles avant toi. Accepte ton sort. Tu vas mourir à Mayako. Les Doumbouya finiront à Mayako et non à Togobala[909] ».

Ce que déclare Balla, voix des ancêtres et des esprits, ce n'est ni plus ni moins que la fin d'une époque, la déchéance de l'ordre qu'ils ont longtemps entretenu : le système monarchique, d'élection mystique. Il est intéressant de considérer ici l'attitude des dieux et des ancêtres. Réputés capables d'inverser le cours des choses, ils se contentent d'annoncer la fatalité de manière décomplexée, de répéter à Fama sa condamnation. La voix très nette de l'au-delà ici, qui tranche avec le silence observé ailleurs, résonne de manière particulière. Elle incarne, face à un Fama, réactionnaire forcené, le parti de l'intelligence, de la raison désabusée. Elle rompt avec le merveilleux, ce temps de l'ingérence divine. Elle rompt avec la logique des promesses de miracle et se contente exclusivement d'énoncer un état de fait là où Fama s'obstine à rêver d'un renversement du nouvel ordre et d'un retour à une époque révolue. Les ancêtres se font ici non les chantres, mais les hérauts objectifs de la fin de « l'Ancien

---

[907] Voir A. AJAYI, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880*, *op. cit.*. En plus de la menace coloniale partie de l'ouest (Dakar), Ségou devait faire face aux grandes vagues du réveil islamique, déterminé à conquérir toute la zone sahélienne et dont les chefs vont s'opposer à l'avancée des Européens.

[908] M. CONDE, *Ségou II. La Terre en miettes*, *op. cit.* Le narrateur parle de Ségou la « païenne », après sa première conquête par les Toucouleurs, marquée par une islamisation des élites. Le peuple étant resté fidèle à sa tradition et à sa spiritualité d'antan.

[909] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 168-169.

Régime[910]», le triomphe de la « bâtardise[911] » et l'avènement des « soleils des indépendances[912] », c'est-à-dire, les « saisons d'anomie[913] », la désintégration des structures de légitimité, le parti unique et l'État postcolonial violent. Ces « soleils des indépendances », dans l'esprit réactionnaire de Fama, brillent d'un innommable feu, un feu alimenté par les décombres de l'ordre ancien. Cette ère serait, en définitive, celle d'après l'honneur, dans laquelle règnent des parvenus : « les pouvoirs bâtards et illégitimes des présidents de la République et du parti unique[914] ».

Que faut-il déduire de tout cela ? Quel sens donner à cette attitude des dieux ? Silencieux ou éloquents dans le registre tragique, on ne peut que relever le fait qu'ils sont au cœur de l'espace et du temps de nos fictions, à la fois comme acteurs et comme instruments. D'une part, ils sont suffisamment influents pour que l'on puisse parler à la suite de Marcel Gauchet de « dépendance divine[915] ». D'autre part, ils sont mobilisés, voir manœuvrés par les personnages à des fins diverses. C'est notamment le cas de leur silence. Celui-ci, par le fait qu'il exige des interprétations, accorde un temps précieux aux différents protagonistes plongés dans l'urgence de la crise. Il devient ainsi un élément d'une ruse globale dans la mesure où son interprétation légitime l'action ou l'inaction, l'engagement ou la retraite. Par ailleurs, des dieux, même bousculés, rendus sourds et muets ont le dos assez large pour porter la responsabilité des actions entreprises, des décisions prises ou écartées.

Revers des hommes et défaite des dieux. L'autre horizon de la chute

Jusqu'ici, nous avons essayé de mettre en évidence la représentation de l'aventure coloniale et les nombreuses nuances qu'elle prend à travers les différentes œuvres de notre corpus. De toutes cependant, celle autour de laquelle toutes les œuvres se rejoignent est sans

[910] Ce terme imparfait sert à désigner ici l'univers mental dans lequel Fama continue d'exister, caractérisé essentiellement par des souvenirs édulcorés d'une noblesse fière, puissante et d'une culture politique stable dans laquelle les coups d'État étaient inconnus, de même que la bureaucratie et la paranoïa qui ont écrasé le prince déclassé.
[911] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.*, p. 95. Le monde de la « bâtardise » est ce monde issu d'un terrible renversement de régime, d'une inversion d'ordres, bref un monde dans lequel « les fils d'esclaves et de bâtards commandent », p. 110.
[912] *Ibid.*, p. 11.
[913] D. COUSSY, *La Littérature africaine moderne au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 2000, p. 85.
[914] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.,* p. 110.
[915] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 10. Cette « dépendance divine » n'est pas un rapport stable car suffisamment bousculé à la faveur des crises et de la volonté d'affirmation propre au genre humain. Quand elle est effective, la dépendance divine est surtout intellectuelle, les acteurs de l'invisible étant régulièrement consultés pour la manifestation de la vérité.

aucun doute celle-ci : L'entreprise coloniale est présentée et représentée d'abord et avant tout comme le temps et l'espace d'une confrontation par opposition à la Relation dont elle se vantait de créer les conditions. Elle se décline comme rupture violente et non comme conjonction. Une confrontation sur plusieurs plans, aussi bien ouvertement politique et militaire que subrepticement intime, à l'échelle des personnages. Avant d'être un choc d'hommes, on pourrait avancer, dans l'esprit de notre corpus, que la colonisation fut avant tout un choc de lieux et de dieux, l'ici contre l'ailleurs, une divinité contre une autre.

Ce schéma, à la vérité, dérive d'une narration qui est le fait des premiers concernés africains. Autrement dit, elle prend par endroit des allures d'un récit d'urgence, construit sur le vif, à même la catastrophe, dont la fonction n'est autre que de figurer ce présent angoissant et de rendre possible une lecture provisoire de la situation. Par l'exception qu'il constitue (la nature de l'ennemi et la puissance de ses moyens), le choc colonial, pour les personnages colonisés, n'est intelligible qu'à travers une technique de représentation qui intègre des éléments de leur imaginaire. Les événements se déploient ainsi dans un espace que l'on pourrait qualifier ici improprement de « magique » avec une modulation de l'effet de réel. Dire les dieux, c'est nécessairement, s'exprimer depuis un lieu qui n'est pas le monde, sous un mode différent, depuis un plan reculé du réel auquel n'a accès qu'une minorité (prêtres, sages, devins). C'est, en fonction du point de vue où l'on se place, à partir d'une dégradation ou d'une aggravation de la réalité (en jouant avec les codes du vraisemblable) que les narrateurs relatent l'histoire. Le registre dans lequel ils opèrent ne se veut pourtant pas antithétique du réalisme commun, même s'il s'agit bien dans les faits d'un réalisme aménagé, affecté par les contraintes du récit. Les événements inédits, les différents moments de cette sorte de fin de monde sont relatés, pour reprendre la formule de Xavier Garnier, à partir d'une « réalité élargie à l'invisible[916] ».

Chez Norbert Zongo, l'issue de l'affrontement invisible est manifestement défavorable aux dieux de la localité. Si au premier niveau de la narration, c'est-à-dire l'échelle du narrateur omniscient, elle ne s'énonce pas de manière claire, mais plutôt oblique, il n'en est pas de même au niveau de certains personnages. Au plus fort de l'épreuve, au détour d'un long questionnement sur les origines de l'infortune actuelle du pays, il arrive qu'un particulier évoque de manière furtive l'impensable, l'idée que leurs dieux auraient peut-être perdu la bataille :

[916] X. GARNIER, *La Magie dans le roman africain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 7. La magie en question n'est pas une négation de la réalité, mais une de ses techniques dans un univers fictif dans lequel « La vie quotidienne est encerclée par le surnaturel ».

> Était-il un lâche ? Était-il un raté ? ‘‘Non !’’ déclama-t-il. Et pourtant, il lui semblait n’avoir rien fait jusqu’à présent. Étaient-ce les yeux désorbités des fuyards qu’il avait maintes fois enterrés qui le rendaient si couard ? Était-ce leur sang rouge, leur urine chaude et leur salive qui l’ont maintes fois mouillé pendant qu’il essayait de les détacher des poteaux qui avaient fait germer en lui les graines de la résignation devant l’inhumain avilissement ? Non ! Cela ne suffisait pas, sinon il s’en résumerait qu’il était incapable de combattre comme la vie l’exigeait en récompense de son suc : la liberté. […] Il devait croire, accepter qu’il n’avait rien tenté jusqu’à présent, rien. Mais que pouvait-il ? Voulut-il répondre. Il avait affirmé lui-même que les dieux des nassaramba-rouges avaient vaincu les dieux noirs[917].

Le procédé est sinueux. Pour formuler la chute, il a fallu passer par plusieurs questions, plusieurs détours. Tout cela participe d’une tentative de la part du narrateur omniscient d’exprimer le tourment intérieur vécu par Balily, le héros du roman, de le faire parvenir au seuil du verbal. En revanche, il ne s’agit à aucun moment de faire passer l’idée de la défaite des dieux pour une conviction nationale, mais de la réduire à une minorité insignifiante, représentée par un personnage désespéré, livré à la solitude des chemins de l’exil. C’est aussi dans cette volonté d’atténuer la portée du soupçon qu’il faut sans doute appréhender ici l’usage du discours indirect comme précaution oratoire : « il avait affirmé lui-même que les dieux des nassaramba-rouges[918] avaient vaincu les dieux noirs ».

Tout du discours du personnage semble trahir une posture d’impuissance. Chaque question suggère à demi-mot la culpabilité qui le ronge. Il évolue dans un monde qui a changé de décor et de maître du jour au lendemain. La tranquillité du quotidien a laissé place à une véritable scène d’horreur dans laquelle les armées locales vont de déroute en déroute et les résistants mis aux fers. Cette horreur se produit dans le premier plan de la réalité, en l’occurrence le monde sensible. Le personnage de Balily, en partant de la bibliothèque locale[919], les savoirs et les récits qui ont cours chez lui à son époque, se laisse aller à une opération de déduction. L’ici-bas n’est pas à séparer de l’au-delà. Les événements qui se produisent ici seraient peut-être la copie ou la conséquence différée de ce qu’il s’est passé là-bas, du côté des forces de l’invisible. Ce qui illustre le mieux sa pensée, c’est peut-être cette proposition selon laquelle : « Le monde invisible serait une théorie du monde réel[920] ». Il serait même, dans une certaine mesure, la « vérité du monde physique[921] ».

---

[917] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 56.
[918] Le terme désigne ici et de manière exclusive les Européens blancs.
[919] Sur la « bibliothèque coloniale » et ses multiples implications, voir V.-Y. MUDIMBE, *L’invention de l’Afrique*, Paris, Présence Africaine, 2021. La « bibliothèque locale » est entendue ici comme son opposée.
[920] X. GARNIER, *La Magie dans le roman africain*, *op. cit.*, p. 9.
[921] *Ibid.*, p. 8.

À ce titre, la confrontation des dieux entre dans le cadre d'une bataille plus globale qui est celle de la possession du monde, d'une terre. Qui veut s'approprier le monde d'autrui, par le mode de la belligérance, se doit, dans une perspective vitaliste[922], de neutraliser dans un premier temps ce qui constitue la source de sa force, les leviers de sa résistance. Il y aurait dans l'affirmation de la défaite des dieux par Balily une théorie non cartésienne[923] de la guerre de conquête. Dans son échiquier trans-monde, une bataille se gagne certes sur le terrain, mais c'est surtout dans l'éther que la victoire finale se décide. En clair, une terre ne se prend véritablement que dans le chaos, dans le vacarme de la déroute de ses dieux.

Chez Nazi Boni, le monde bwamu d'avant les conquérants blancs était assurément le domaine des dieux. La capacité des habitants à défendre la cité était justement liée à cette proximité avec laquelle ils composaient. Seulement, à l'heure de l'invasion, il se produit une chose extraordinaire. La voix et les moyens des dieux locaux se perdent irrémédiablement dans un chaos indescriptible : « Pâti ! Les génies ? les dieux ? Il y en avait partout. Ils occupaient les bas-fonds, les plaines, les montagnes, les forêts, les eaux, et aussi… l'air ! Ils ont fui avec l'arrivée des Blancs[924] ».

On ne saurait faire abstraction de la critique écopoétique appliquée à la défaite, introduite ici de manière subtile par le narrateur. Les dieux et les autres forces de la nature sont présentés comme occupant un habitat fragile dans lequel l'irruption d'un élément étranger entraine inéluctablement des dommages imprévisibles. Par déduction, les attributs des dieux ne sont opérants que dans un cadre préservé de toute forme d'atteinte. Or l'intrusion des colons, appelés « divinités rouges[925] » par les autochtones, va revêtir ici une violation sans précédent de ces domaines sacrés, faisant des « êtres divins » qui les occupaient des « espèces » en péril, des puissances désarmées. Dans cette optique, la défaite des dieux bwamu, chez Nazi Boni, rime surtout avec une perte de position. Ceux-ci sont exilés de leurs différents « quartiers » par des guerriers inconnus, difficiles à situer sur le spectre des êtres ordinaires, entre humains et démons donc. La campagne qu'ils sont venus mener dans le Bwamu et dans le reste de l'Afrique semble ne pas se réduire exclusivement à un volet militaire. Elle s'étend à d'autres aspects et se poursuit même une fois les armes déposées. En effet, ce n'est pas uniquement à coup de canon que les divinités locales ont été mises en déroute. Leur véritable martyr commencera bien

[922] Sur le vitalisme comme philosophie animiste, voir S.-M. ENO BELINGA, *Comprendre la littérature orale africaine*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1978.
[923] Voir D. KOLESNIK-ANTOINE (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013. Sur le modèle du terme « non-euclidien », le terme « non-cartésien » renvoie à ce qui s'écarte du mécanisme cartésien, ce qui ne conçoit les phénomènes de l'univers en termes de matière et de mouvement.
[924] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 26.
[925] *Ibid.*, p. 220.

plus tard avec la « mise en valeur » du territoire. Chaque bas-fond tari, chaque colline dynamitée pour laisser place à une route, chaque forêt éclaircie, bref chaque parcelle du pays soumise à l'aménagement conçu par les étrangers semble correspondre à un véritable acte d'hostilité à l'égard des divinités locales, contraintes de s'éloigner d'un décor qu'elles ne reconnaissent plus.

En somme, si les envahisseurs blancs ont gagné, c'est d'abord parce qu'ils auraient semé le trouble dans l'olympe local, rendu la nature inhabitable pour les esprits. Les dieux auraient été ainsi livrés à la même impuissance que les mortels. L'arrivée de l'envahisseur blanc signerait le début d'une ère nouvelle dans laquelle les dieux devraient se chercher une place et une fonction :

> Yéréké[926] ! quel miracle ! On comprend maintenant pourquoi nos fétiches, nos génies ne se manifestent plus. Une nouvelle puissance arrive qui les oblige à se terrer. Le monde est en train de changer. Le Bwamu va connaître un nouveau soleil. Les temps du vieux Bwamu s'enfuient[927].

L'activité d'interprétation participe ici d'une quête vitale. Il s'agit de trouver un sens à un monde qui semble ne plus en avoir du tout. Les dieux, instance d'où venait toute lumière, n'étant plus que silence, il devient donc urgent de trouver un récit qui puisse dire ce qui est arrivé au Bwamu et ce qu'il lui reste encore à traverser. Le personnage, un habitant au lendemain de la conquête, se montre quelque peu radical dans sa lecture de la situation. Il voit dans cet enchaînement extraordinaire la manifestation d'une philosophie de l'histoire. Pour lui, avec cette défaite, la référence divine, dans sa forme qui lui est contemporaine du moins, serait définitivement ruinée. Se serait aussi ouvert un temps nouveau dans lequel les paradigmes d'antan sont frappés d'obsolescence. Sur un plan plus général, il accrédite l'idée d'une sorte de « théomachie »[928] qui se serait jouée sur le sol bwamu et qui aurait consacré la déchéance des divinités locales. En cela, il ne s'écarte pas considérablement des croyances locales[929]. Celles-ci, relevant pour l'essentiel de ce que l'on a désigné, parfois de manière polémique, par le terme « animisme », rendent en effet possible la réflexion du personnage suivant laquelle un choc de mondes, une guerre entre hommes implique d'abord un affrontement entre les forces non visibles qui les gouvernent.

---

[926] Onomatopée déjà signalée. Elle sert à marquer ici la surprise.
[927] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 217.
[928] Sur le modèle de « titanomachie ». L'idée est qu'un affrontement entre divinités peut décider de l'issue d'une bataille entre mortels.
[929] Sur les croyances dites « animistes », voir P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015. Elles se caractériseraient notamment par une facilité de l'humain à s'identifier à ce qui n'est pas humain, notamment aux animaux et aux êtres invisibles sans se confondre à eux. La différence se situerait plus dans la forme que dans la substance.

Par ailleurs, chez Emmanuel Dongala, on retrouve également l'idée d'une défaite, ou du moins d'une impuissance des dieux. Si elle est bien présente dans son roman comme dans le reste du corpus, elle se manifeste cependant de manière plus subtile, ne dépassant jamais le seuil du soupçon. D'ailleurs, celui qui la formule, le vieux sage Lukeni en l'occurrence, n'ignore pas les subtilités langagières qui s'imposent dans une pareille situation. En l'espèce, il le suggère par le détour d'un songe : « Hier soir, j'ai fait un rêve étrange, Mandala […] ils se sont éparpillés sur nos terres comme une nuée de criquets, ils ont marché sur les tombeaux des ancêtres… j'ai invoqué les ancêtres […] ils ne m'ont pas entendu… Tout cela me dépasse[930] ». L'espace onirique, comme on peut le constater, permet une certaine prise de distance du narrateur par rapport à la brutalité de l'idée d'une déroute des dieux, suggérée délicatement ici par le silence peu coutumier des ancêtres, leurs messagers attitrés. En insistant sur le silence des esprits et la faillite de ses propres facultés d'interprétation, le vieux sage se garde de donner à cette image terrible, la force d'une sentence, le poids d'une révélation. Dans une certaine mesure, en se refusant à toute conclusion, à toute déclaration définitive, il place le sujet divin dans ce « régime d'inquestionnable institué[931] » dont parle Marcel Gauchet. Dans cette configuration, celui-ci bénéficie encore d'une forme d'exception : il n'est ni questionné ni évalué. Tandis que dans l'exemple observé plus haut, il est placé, par l'évidence de la défaite, par le personnage de Norbert Zongo, dans le régime du « questionnable virtuel[932] ». C'est une situation où, le personnage se place sur les décombres du présent, une hauteur depuis laquelle il évalue les dieux.

Sur le sort des divinités, le contraste semble saisissant entre la déduction brutale du personnage de *Rougbêinga* et l'allusion furtive du vieux sage Lukeni, il est si frappant qu'il en devient presque caricatural. Il convient toutefois de l'atténuer en apportant un élément de contexte. Dans le premier cas, le propos très frontal du personnage intervient au lendemain d'une défaite militaire, donc devant un « fait accompli ». Il procède par déduction. Si ce qui est arrivé au Bwamu a été possible, il ne l'aurait été qu'à une seule condition : ce serait tout simplement parce qu'une nouvelle puissance obligerait les anciens maîtres des lieux à savoir les génies et les dieux à « se terrer[933] ». Dans le deuxième cas, le propos prudent du sage Lukeni

[930] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 70.
[931] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 97. Dans ce « régime d'inquestionnable institué », la critique des dieux est techniquement impossible dans la mesure où celui-ci suppose une fusion, une communion des humains et des dieux, une conjonction qui rend impossible tout détachement.
[932] *Id.*
[933] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 217.

s'inscrit dans le cadre d'un rêve prémonitoire, à la veille du choc militaire plus précisément ; ce qui justifie en partie le fait qu'il garde un caractère énigmatique, nébuleux.

Sur un plan non identique, Kourouma nous fournit une matière à saisir sous le même angle : celui de la faillite des instances célestes. Le texte aussi bien que le contexte de *Monnè, outrages et défis* nous impose cependant une donnée nouvelle. Contrairement au Bwamu de Nazi Boni ou à ce Kongo profond dont parle Emmanuel Dongala, tous marqués par un culte unique, l'univers fictif de Kourouma n'est pas le domaine exclusif des divinités « endogènes ». Sur le ciel de Soba, en effet, règnent à la fois Allah[934] et les mânes des ancêtres du roi Djigui, relais de la puissance divine. Il y a donc à la disposition des personnages plus d'une instance questionnable, en réalité deux pôles de la transcendance auxquels ils recourent en fonction des situations. Au moindre signe observé, à l'approche du moindre danger pressenti, le roi consulte, attend des réponses de la part de l'une et de l'autre :

> Les voyants et les marabouts furent interrogés. La sentence restait toujours la même : la pérennité de la dynastie n'était toujours pas acquise. Djigui se fâcha – rarement cela lui arrivait –, enfourcha son cheval ; en tête de ses suivants, il parcourut toute la capitale, sortit les habitants des cases ; les rassembla sur le parvis de la mosquée et la place du grand marché. Avec les marabouts les plus savants, Djigui se cloîtra dans la nef de la mosquée. « Puisque les mânes des ancêtres se montrent incapables de nous accorder ce que nous voulons, demandons-le à Allah. J'ordonne à tous de prier le Tout-Puissant. Il accordera la pérennité où nous mourrons tous de prière »[935].

Comme on peut le lire, il y a à Soba une sorte d'olympe bicaméral. D'un côté, les mânes des ancêtres, et de l'autre Allah, constamment mis en concurrence et savamment mis à contribution par les habitants de la cité. Dans cet extrait, Djigui s'appuie sur Allah pour faire appel d'un jugement des dieux mandingues. Sollicités plus tôt dans la journée à propos de l'ennemi en marche et de la guerre à venir, ceux-ci avaient répondu par une négative catégorique : « La pérennité n'était pas accordée[936] ». Le prince s'est formalisé de cette réponse sèche et n'entend aucunement se conformer à la sentence de divinités qui « capitulent ». C'est là qu'intervient l'appel à l'autre dieu, Allah, une sorte de mercenaire ultime dont il attend une victoire sur les Blancs, une victoire pour la dynastie des Keita et pour Soba. Le partage du ciel en deux se répercute également sur l'organisation et les hiérarchies terrestres. Au palais par

[934] Sur la présence islamique dans le Mandingue, voir Y. T. CISSE et W. KAMISSOKO, *Soundjata la gloire du Mali. La grande geste du Mali - tome 2*, Paris, Karthala, 2009, p. 153-200. Le contact avec l'islam, le griot le fait remonter jusqu'au XIVe siècle. Mais ce n'est que plus tard, avec la conquête de Gao en 1591 et son intégration à l'espace de domination du sultan du Maroc, que la religion musulmane pénétrera la société en profondeur. Elle cohabitera avec les croyances locales.
[935] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 14.
[936] *Ibid.*, p. 13.

exemple, Djigui est entouré aussi bien de marabouts, de savants musulmans (clergé oriental)[937] que de « pythonisses, géomanciens, jeteurs de cauris[938] » (clergé mandingue). Lorsque les sacrifices et les incantations échouent, il se tourne vers les chapelets et les longues récitations des marabouts.

Cette fois-ci, aucune de ces deux instances ne lui est d'un véritable secours puisque les Français franchissent sans difficulté les remparts et lancent l'assaut contre la capitale. La faillite est double ici : les dieux ennemis ont vaincu à la fois Allah et les mânes des ancêtres, ils ont été d'une « sorcellerie supérieure[939] ».

Le recours au motif de la défaite des dieux semble obéir, dans une certaine mesure, au schéma apocalyptique dont nous nous sommes occupés au début de notre travail. Cette image de la divinité vaincue, mise en déroute, renforce l'idée que ce qui se joue derrière la défaite militaire se place au-delà de ce que l'on peut constater : c'est le naufrage d'un monde avec ses dieux et ses vérités. Mais ce naufrage n'est pas définitif puisque de ces mondes engloutis, il nous reste le récit de leurs derniers jours.

Crimes et châtiments : Théories de l'impuissance

La subtilité littéraire qui consiste à déplacer l'affrontement sur le plan métaphysique permet de faire ressortir les présupposés des deux camps en question : de manière grossière, les conquérants d'une part et les conquis de l'autre. Si les termes paraissent différents, la réalité qu'ils énoncent semble être approximativement la même : justifier une victoire ou digérer une défaite. D'un côté, pour les colons, l'affrontement n'est pas formulé exclusivement en termes militaires, balistiques. Ce n'est pas seulement l'opposition du canon et de la flèche, mais celle d'un modèle avec un autre. Autrement dit, une bataille qui verra le triomphe de la « Civilisation » sur la « Barbarie », de la modernité progressiste contre le primitivisme tropical. De l'autre côté, pour les personnages autochtones, les agressés, il s'agit de l'irruption dans leur domaine sacré d'une force guidée par un esprit monstrueux qui a pour vocation de s'imposer à ce qui lui préexistait. La guerre a donc eu lieu sur un plan intangible. Elle a avant tout opposé

[937] Voir Y. T. CISSE et W. KAMISSOKO, *Soundjata la gloire du Mali. La grande geste du Mali - tome 2*, *op. cit.*, p. 153-200.
[938] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 13.
[939] *Ibid.*, p. 37.

des forces surnaturelles. Le changement de régime qui s'en est suivi est politique, certes, mais il est avant tout mystique.

En donnant la parole à ces personnages, aux contemporains de la catastrophe, les romans de notre corpus se présentent comme ce lieu où est recueilli un discours déchu, perdu, dilué dans le tumulte, recouvert par les cris et le râle agonique. Ce faisant, cette parole autochtone réhabilitée, en ce qu'elle dit la genèse de la catastrophe depuis sa position, interroge une fonction de la littérature, celle d'être un espace alternatif, ce lieu où le « vaincu[940] » peut ne pas avoir tort. Il ne s'agit pas cependant d'un espace de complaisance, de compensation où celui-ci doit nécessairement avoir raison et prendre ainsi une revanche sur l'histoire. C'est plutôt un espace de liberté où sa parole est entendue, où il se dit et dit l'Autre sans censure. Ce que le narrateur rapporte, c'est dans une certaine mesure la réponse des vaincus, leur version des choses par opposition à celle livrée par le vainqueur, les deux s'assumant par ailleurs comme des points de vue des mêmes événements, de la même histoire, comme des vérités et non la Vérité.

Ainsi, le recours au motif de la défaite des dieux peut être saisi comme une tentative de livrer un « récit [941]» de ce qu'il s'est passé sous la lumière de la logique des personnages, une logique qui n'obéit pas toujours au régime dit moderne d'objectivité. Il pourrait, par ailleurs, s'entendre comme participant d'une stratégie de construction du sens à partir du chaos et de la défaite. Cela pourrait relever également d'une stratégie de justification, de déresponsabilisation si on la rapporte à l'attitude de certains personnages pris dans des situations très bien déterminées.

La réinterprétation de la défaite dans le corpus prend deux formes, toutes impliquant l'instance divine : l'abandon et la punition. Le recours à ces deux motifs ne conduit pas pour autant à un propos définitif. La porte de l'interprétation reste ouverte. Sont-ce les dieux qui ont failli ou sont-ce plutôt les hommes qui ont été punis ?

Chez Kourouma, la défaite de Djigui est attribuée par le narrateur, de manière ironique, à son impréparation et à son refus de suivre la tactique de la terre brûlée recommandée par la figure guerrière incarnée par le célèbre Samory Touré. Quant à Djigui, à ses partisans et à ses détracteurs, ils considèrent que ce sont les dieux auxquels il sacrifie qui auraient perdu la

[940] Sur les représentations africaines de la défaite, voir E. BERTHO, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels*, Thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité, 2016, p. 315. La défaite militaire n'implique pas le silence du vaincu. Celui-ci la représente et la réinterprète à sa façon et selon ses besoins.
[941] Sur le rôle du récit dans la construction du sens, voir J. CHAPOUTOT, *Le Grand Récit*, *op. cit.*, p. 36.

bataille ; les Français s'étant contentés de finir sur le terrain un travail rendu facile par leurs dieux, plus vaillants, qui ont pris le dessus sur les siens :

> Keita ! Keita ! Le savez-vous ? (L'impertinence du ton me stupéfia). Le savez-vous ? Après le combat entre deux lutteurs qui ont tous les deux pour totem le caïman, le saurien du vaincu devient un vil margouillat. Le caïman-totem des Noirs s'est avili, réduit en margouillat ; celui de la France émerge en plein crocodile car, avec la capture de Samory, les nazaréens français instaurent leurs paix et leur force dans toute la Négritie, du sud au nord. Gloire et joie aux vainqueurs ! Malheur aux vaincus ![942]

Si les dieux ne sont pas nommément évoqués dans l'apostrophe de l'interprète, leur ombre n'est pas pour autant si lointaine. Avec la métaphore de la lutte, il simplifie en apparence le problème en ramenant la complexité des rapports aussi bien militaires qu'économiques qui ont rendu la défaite possible à la vérité de l'arène, à la transparence et à la limpidité d'un face-à-face guerrier. Mais en réalité, par cette opération, il déplace l'affrontement sur un terrain ouvertement vitaliste. La bataille suppose un duel entre le « totem[943] » de l'un et de l'autre, le totem représentant ici l'animal avec lequel le clan du lutteur entretient une parenté mystique et dont l'une des fonctions majeures est de le défendre, le représenter, d'être son correspondant dans le monde invisible, sur le plan en-deçà du réel, du sensible. Ici, le caïman français a triomphé du caïman mandingue ; les armées françaises de celles de Soba. Par un effet de dégradation défini par l'interprète, celui-ci devient un simple margouillat, un saurien de moindre prestige. En somme, s'il est arrivé aux Keita un tel déshonneur, c'est qu'il ne pouvait en être autrement. Le « général » chargé de les guider vers la victoire a failli. Par conséquent, le mérite reconnu au vainqueur n'est pas militaire, mais mystique. Ce qui lui autorise à instaurer sa « paix et sa force ».

Chez Nazi Boni de même, la défaite militaire est consécutive en apparence à une défaite, ou plutôt à un dépassement des dieux, pris de court par le feu ennemi, surclassés techniquement :

> Le thème des conversations fut : la « Force » des Blancs que les Bwawa considéraient comme des mauvais génies descendus du Ciel. La preuve, soulignent-ils gravement, ce sont leurs amphores qu'aucune main humaine ne saurait façonner, et surtout leurs kâayâwa ou canons qui tonnent comme Karanvanni[944] et crachent du feu comme le tonnerre. Leurs *preinpreins* – fusils Lebel – qui distribuaient la mort à trois mille enjambées à la ronde. Tout cela tient du Yéréké ! du miracle. Comment soutenir une guerre contre un ennemi

[942] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 53.
[943] Sur le totémisme en tant qu'ontologie, voir P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 269. Son analyse se base principalement sur des cas océaniens.
[944] En note de bas de page dans le texte, divinité secondaire dont le rôle est la manipulation du tonnerre et des autres éléments cosmiques.

> si puissamment armé, qui vous tue de si loin, un ennemi surnaturel descendu du ciel ?[945]

Ici aussi, l'opinion locale associe à l'ennemi des attributs résolument monstrueux. Il serait une sorte de « mauvais génie », un être « surnaturel descendu du ciel ». Comparé à celui-ci, le guerrier local apparaît dans le dénuement le plus extrême. Il est humain, trop humain et ses moyens sont vains. Cette posture de l'impuissance se distingue sensiblement de celle que l'on retrouve chez Kourouma. Contrairement à l'interprétation de Djigui tendant à donner à la défaite une cause mystique, le narrateur du *Crépuscule des temps anciens*, impose l'idée d'une cause essentiellement matérielle : la supériorité balistique. Il n'exclue cependant pas le référent mystique. Il suggère seulement qu'il s'efface devant une telle débauche de technologie, présentée ici comme une forme inédite de magie. Les dieux du Bwamu semblent être vaincus sur un terrain qui est aussi le leur, mais investis et dominés par d'autres forces, des acteurs ayant développé des techniques d'agression révolutionnaires.

Cet argument, celui qui attribue la défaite militaire à une défaillance divine, constitue une branche de l'arsenal théorique mis au point par bon nombre de personnages des récits de notre corpus. S'il participe de toute évidence d'une basse stratégie de déresponsabilisation de certains acteurs de la guerre au niveau local, on ne peut cependant faire abstraction des conséquences qu'il engendre. En effet, à partir du moment où la déroute est attribuée à l'instance invisible, les dieux et les ancêtres, celle sur laquelle repose le régime de croyance et de savoir, l'idée d'une réforme en profondeur du système s'impose logiquement à moins que les forces conservatrices ne fassent triompher une autre interprétation mettant en avant la culpabilité du peuple. C'est ce qui se produit dans la plupart des cas.

L'idée, ou plutôt la parade, est vieille, certes, mais efficace. Elle consiste à donner à la défaite un sens particulier, celui d'un châtiment infligé par les dieux. Elle tire son efficacité du fait qu'elle fait intervenir dans l'équation la question de la culpabilité humaine ainsi que celle du mal nécessaire. La défaite et la désolation qui est son corollaire, peuvent-elles relever d'une forme de « pédagogie divine » ? Quoiqu'il en soit l'infortune nationale est un moment fécond pendant lequel naissent de nombreuses interrogations. Dans l'épreuve du malheur, les horizons de l'interprétation s'élargissent jusqu'à l'infini, duquel émergent des fictions qui agissent parfois, pas toujours, comme un antidestin, une réalité alternative, un refuge pour échapper au tragique du présent.

La conception du divin à Soba n'est pas sans rappeler celle que l'on retrouve dans l'Ancien Testament. Pour Djigui, tout comme pour l'élite hébraïque à la faveur des expériences

[945] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 221.

de l'oppression, il assure essentiellement une fonction de délivrance. Parce qu'il est « l'Éternel des armées[946] », Yahvé neutralise les ennemis, mais sa colère peut se retourner contre « son » peuple lorsque celui-ci se détourne du droit chemin. Cette colère se traduit généralement par un terrible châtiment perçu comme expiatoire.

Le châtiment désigne, selon le Dictionnaire Larousse, une « peine sévère, en général, qui frappe un coupable, qui punit une faute[947] ». Autrement dit, il se veut comme l'opposé de la récompense qui, elle, sanctionne, une conduite jugée conforme et exemplaire. Cette définition fait surtout référence à un cadre légal bien déterminé, faisant correspondre à chaque faute une sanction adéquate, applicable aux individus. Le châtiment, dans le cadre de notre corpus, revêt une dimension plus politique, dans la mesure où le fléau divin s'abat de manière symbolique et disproportionnée sur un système, une dynastie, une capitale.

La présentation de certains agissements du roi de Soba, empreinte d'allusions subtiles, laisse entendre que celui-ci aurait fait une entorse à un certain nombre de règles ancestrales. En effet, après son intronisation, le prince Djigui se serait entouré de griots laudateurs, de partisans complaisants. Leurs flatteries auraient nourri son orgueil et l'auraient égaré dans un microcosme de compliments et de mensonges, le rendant allergique à toute forme de critique :

> Djigui les avait crus. Les premières saisons de son règne, il ne s'était livré à rien de vrai qu'à épouser de nombreuses vierges – il était le plus fort et le plus beau. Se faire célébrer par les adulateurs et les griots – il était le plus grand. Transformer ses esclaves en sbires et en sicaires – il était le plus intelligent du Mandingue. Comme tout jeune prince malinké, il avait chassé. Dans la brousse, on l'avait vu souvent arriver avant les chiens sur le gibier. C'étaient là les seules œuvres qui l'avaient préoccupé. Lui qui était notre roi, il avait régné sans bénir les offrandes et l'aumône qu'en son nom on distribuait aux mendiants. Sans casser aucune des sentences des juges mensongers. Il avait vécu sans rassembler les savants ni les sacrificateurs. Sans prier cinq fois par jour. Sans honorer les mânes des aïeux[948].

La faute reprochée au prince est d'une grande gravité et se donne à lire à travers son portrait en roi fainéant. Il lui est essentiellement reproché d'avoir cédé à la vanité de la vie de cour, de s'être perdu dans des formes vulgaires de jouissance. Cela est très bien souligné par la reprise anaphorique placée par le narrateur en incise : « Il était le plus fort… il était le grand… il était le plus intelligent… ». Par l'usage du superlatif et le maniement de l'ironie dans la

[946] Voir Louis SEGOND, *La Bible*, Exode, 15, 3-4 : « L'Éternel est un vaillant guerrier, son nom est l'Éternel. Il a jeté dans la mer les chars du pharaon et son armée, ses combattants d'élite ont été engloutis dans la mer des Roseaux. » C'est notamment à partir de la sortie d'Égypte que l'image de Yahvé comme dieu de la délivrance s'impose avec plus de force.

[947] É. LAROUSSE, « Définitions : châtiment - Dictionnaire de français Larousse », s. d. (en ligne : https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ch%C3%A2timent/14915 ; consulté le 24 janvier 2023).

[948] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 15.

portraiture, l'égarement de Djigui prend des dimensions légendaires. C'est en captif de ses propres appétits qu'il est peint en somme, à travers des motifs qui renvoient subtilement au gargantuesque. Il est pris dans une telle ivresse des sens qu'à la chasse il arrivait « avant les chiens sur le gibier ». Sa luxure est illustrée de manière symbolique par l'évocation de ses premières années de règne consacrées à des noces sans fin, à épouser et à consommer de « nombreuses vierges ». Ce « Gargantua » mandingue ainsi dépeint, va se révéler un prince fainéant, roi sans devoirs, abandonnant l'administration à ses courtisans et la justice à des « juges mensongers ». Le plus grand tort causé, à en croire le deuxième narrateur, auteur du portrait à charge, aurait été à l'égard du sacré. Il aurait ignoré certains interdits en faisant sacrifier « trois albinos » sur des « autels senoufos[949] ». Avec une piété toute relative, négligence des cinq prières ainsi que des honneurs dus aux mânes des ancêtres, il n'avait plus aucun crédit à faire valoir auprès des dieux. Sur le champ de bataille, ceux-ci, par conséquent, n'avaient aucune obligation de lui être favorables. Bien au contraire. Ils tenaient là l'occasion de le châtier pour l'ensemble de son œuvre, en prenant le parti de l'ennemi.

L'écriture de la défaite chez Nazi Boni obéit par certains aspects au même schéma. Tout comme à Soba, dans le Bwamu, elle est également assimilée par certains personnages au refus des dieux d'accorder leur faveur au peuple, pire à un choix délibéré de le maudire, de le condamner en le livrant à l'humiliation et aux calamités. C'est une des théories avancées pour expliquer l'impuissance des troupes locales face aux envahisseurs. Elle est censée s'opposer à la théorie que nous avons déjà relevée, qui fait état d'une faillite des dieux, désemparés devant les moyens des divinités ennemies, par conséquent responsables de la défaite. Ces deux théories, on l'a vu, bien qu'opposées en apparence conduisent à la même conclusion ; elles ne se distinguent l'une de l'autre que par les prémisses. Les dieux sont responsables de la débâcle quelle qu'en soit la perspective. D'un côté, ils le sont par incompétence : ils auraient été vaincus par plus fort qu'eux. De l'autre, ils le sont par intentionnalité : ils auraient puni, en maîtres de la situation, une faute commise par le peuple, en prenant le parti de ses adversaires. Dans ce dernier cas, le récit insiste sur la culpabilité[950] :

> Aucun sacrifice propitiatoire ne fut jugé suffisamment efficace pour conjurer le sort. La panique devient poignante car les gens avaient mauvaise conscience. Il existe, pensaient-ils, un crime que ne pardonneraient ni les dieux, ni les Mânes, ni « Dieu-le-Grand ». On ne doit jamais refuser l'armistice à un ennemi qui s'avoue vaincu, dépose les armes, fait amende

[949] *Ibid.*, p. 13.
[950] Sur l'écriture de la honte et de la culpabilité, voir en particulier S. L. BISHOP, *Scripting Shame in African Literature*, Liverpool, Liverpool University Press, 2021, p. 25-26. Le poids de l'humiliation liée à la défaite détermine les différentes représentations que s'en font les vaincus.

> honorable et, surtout, on ne doit jamais attenter à la vie de ses plénipotentiaires qui ont charge d'engager les pourparlers avec le vainqueur. Pour la première fois dans l'histoire du Bwamu, ce principe tabou, se trouvait violé à la bataille de Wakuy, au mépris de l'humanité la plus élémentaire. On estimait ce crime si grave que même la peine du talion ne saurait l'expier. Par malheur, les femmes enceintes faisaient fausses couches, les bébés mouraient, les chèvres biquetaient mal, les animaux crevaient, les œufs pourrissaient dans les poulaillers et sous les greniers. N'était-ce pas là une manifestation tangible de la colère de « Dieu-le-Grand » ? Le Bwamu s'acheminait vers son calvaire[951].

Le plus déterminant dans cet extrait, c'est peut-être la question qui le clôt. Elle interroge le champ infini de l'interprétation qu'ouvrent ces événements dramatiques ainsi que le trouble qui accompagne l'ouverture de cet horizon herméneutique. Le Bwamu est en proie au doute, rongé aussi par la culpabilité. C'est que la défaite agit ici comme l'occasion d'une profonde anamnèse, un va et vient constant entre la veille de la catastrophe et le lendemain. Deux tableaux asymétriques se donnent à voir dans cet extrait. Sur l'un, le plus petit, est inscrit un crime. Sur l'autre, le plus grand, figurent les châtiments. De cette disproportion apparente émerge le motif de la manifestation de la colère de « Dieu-le-Grand ». Sans décliner une taxionomie complète des crimes, le narrateur laisse entendre que la faute commise par des guerriers du Bwamu présente les caractéristiques du crime suprême et, par conséquent, entre totalement dans la catégorie de l'irréparable. Ce serait, en effet, un hapax, une chose inédite puisque jamais dans l'histoire de ce royaume, on n'avait attenté à la vie d'un messager. Le code de l'honneur militaire l'interdit formellement. Or c'est ce que firent les guerriers pendant le siège de Wakuy. Dans un accès de rage, ils décapitèrent l'envoyé de l'ennemi qui venait à eux avec « un poulet et un bélier blancs[952] » pour demander une paix honorable. L'idée que la défaite a un sens triomphe ici tout comme chez Kourouma, auprès d'une certaine « école » d'interprétation. Elle a une portée essentiellement punitive, dans la mesure où ce n'est pas par faute de qualité guerrière ou de courage que la guerre aura été perdue, mais par l'action répressive d'une divinité offensée. En opérant ainsi, nos auteurs trouvent une façon d'inscrire le choc colonial dans une temporalité africaine, qui n'envisage la victoire de l'agresseur que sous le prisme de sa logique : en ne la reconnaissant pas comme une victoire classique, mais plutôt comme le fruit d'une colère divine dont le colon serait le bénéficiaire objectif. Le choix de Nazi Boni d'employer le mot « calvaire » pour désigner le chemin pris par le royaume après la défaite est un clin d'œil indéniable à l'univers biblique et participe d'un parti pris pédagogique de rapprocher le « Dieu-le-Grand » bwamu au Yahvé des Hébreux, connu pour ses colères fantastiques.

[951] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 231-232.
[952] *Ibid.*, p. 229.

Le triomphe de l'argument de la faute et du châtiment pour expliquer la défaite dans la fiction africaine est loin d'être un fait marginal. On le retrouve dans de nombreux romans dans lesquels il participe pleinement d'une activité interprétative tendant à percer à jour les sens et les messages dont la défaite peut être porteuse ainsi que l'intrusion des forces étrangères. Dans *L'Interférence*[953] de Jean-Joseph Rabearivelo, par exemple, la défaite des armées de la reine Ranavalona intervient dans un contexte de trouble interne. Le pouvoir a orienté la vindicte populaire contre les esclaves convertis au christianisme, présentés comme complices de ces étrangers blancs qui ont installé des comptoirs dans certains ports du royaume. Ces différents massacres des « innocents » portent dans la fiction les traits d'un crime qui risque de déchaîner la colère des ancêtres contre la dynastie régnante :

> Un quart d'heure plus tard, des sept fidèles du Dieu inconnu, il ne subsistait plus que des cadavres affreusement mutilés au-dessus desquels tournoyaient déjà des corbeaux. On salua frénétiquement la prompte venue de ces oiseaux funèbres en agitant des lambes[954] en l'air ; mais ils en prirent peur et s'éparpillèrent immédiatement. Avec une joie sauvage et la dernière des cruautés, la foule traîna alors les corps sanglants des martyrs hors de la terrasse et les jeta n'importe comment, les uns au-dessus des autres, dans un buisson avoisinant[955].

Il existe une autre interprétation de la défaite, plus curieuse que toutes les autres. Elle est du fait de Djigui. Cette lecture se veut comme une version évoluée, voire une métamorphose des précédentes, puisque Djigui a d'abord vu dans la déroute de son armée l'impuissance combinée d'Allah et des ancêtres. Il va rejeter cette vision au fur et à mesure de sa fréquentation des Français, ses tombeurs. Le nouveau récit qu'il fait répandre prétend que les dieux auraient voulu ce qui s'est produit, non dans une optique punitive, mais uniquement pour le bien du roi de Soba, et que pour cette fin, ils seraient passés par l'ennemi :

> Votre réputation de grand chef est édifiée, Djigui. Vous êtes connu et félicité partout, même à Saint-Louis du Sénégal. […] Le commandant est heureux de vous annoncer ce matin de très bonnes et importantes nouvelles. Le gouverneur de la colonie, Toubab qui est chef du commandant, et à qui nous, Nègres, appartenons tous jusqu'à nos cache-sexes, récompense votre dévouement et votre amour pour la France ; il vous a nommé chef principal, le chef nègre le plus gradé de la colonie. Et comme cette distinction ne suffisait pas – les Blancs sont toujours entiers ; quand ils veulent vous honorer, ils vous comblent, vous grandissent au point que vous vous sentez frêle et petit sur vos jambes –, le gouverneur a ajouté à cet honneur celui, incommensurable, de

[953] J.-J. RABEARIVELO, *L'Interférence*, Antananarivo-Paris, No Comment éditions, 2019.
[954] *Ibid.*, p. 48. Expliqué en note de bas de page par l'auteur. Le lamba (singulier) est une pièce constitutive du costume traditionnel malgache.
[955] J.-J. RABEARIVELO, *L'Interférence, op. cit.*, pp. 48-49.

> tirer le rail jusqu'à Soba pour vous offrir le plus gigantesque des choses qui se déplacent sur terre : un train, un train à vous et à votre peuple[956].

Ces mots ont été prononcés quelque temps après la victoire des troupes françaises, plus précisément au moment où le royaume de Soba a été considéré comme relativement « pacifié » et prêt à être intégré à un empire dont il n'est plus qu'une des lointaines provinces. On reconnait l'empreinte de l'interprète-griot, son amplification et ses redondances. Sous le couvert des superlatifs, il tente d'inscrire la défaite dans une autre dimension en la parant des atours d'une victoire. C'est une drôle de défaite puisqu'au lieu de précipiter la déchéance d'un Djigui vaincu, elle lui ouvre les voies d'une ascension inespérée. Le renversement est habile : Djigui n'est plus un affligé, mais un élu et sa défaite est réinterprétée comme un préalable à sa promotion. De prince de Soba, il devient le chef d'un illusoire mais très grand espace mandingue sous la tutelle paternaliste de la France au détriment des autres princes jugés indignes d'un tel honneur par les vainqueurs. Tout cela va se révéler par la suite comme étant un « mensonge aussi gros que les immeubles que le Blanc allait bâtir[957] ». La promesse du train, il s'en rendra compte plus tard, faisait partie d'une ruse qui consiste à flatter son orgueil de prince pour le rendre favorable aux exigences des bureaux coloniaux : la mobilisation des travailleurs pour les grands chantiers. Il s'y prendra d'ailleurs avec un tel zèle qu'au bout d'une année le royaume a été vidé de ses forces vives. Seuls les vieux et les invalides ont échappé aux travaux forcés. Mais avant l'heure de la désillusion, du temps où Djigui y croyait encore, tout ce « miracle » de la défaite s'expliquait parfaitement et trouvait dans son esprit une cohérence implacable. Dans sa perspective, si un vainqueur met autant d'effort pour honorer un vaincu, en l'occurrence lui, au lieu de l'humilier comme c'est la coutume, un tel ennemi ne peut agir que sous l'empire d'Allah et des mânes des Kéita[958]. La défaite a un sens et il pensait l'avoir enfin trouvé le jour où les Français lui ont annoncé leur intention de l'élever en « pouvoir » et en « dignité »:

> Au Bolloda, Djigui exalté refusa qu'on lui enlevât les éperons ; il monta sur la terrasse d'où on apercevait l'univers entier. Sa destinée se révéla. Comment avait-il pu, avec son savoir, parcourir tant de signes sans les avoir déchiffrés ? Comment avait-il pu se tourmenter tant de jours sans avoir vu qu'il était un élu, un comblé, un chanceux dont tous les sacrifices avaient été acceptés ? D'abord, les nazaréens n'avaient jamais occupé le Bolloda et Soba : ils résidaient au sommet de la colline où Djigui les avait plantés avec ses sortilèges. Djigui n'avait jamais été subjugué : il restait roi. Il était là, entier,

[956] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 73-74.
[957] *Ibid.*, p. 64.
[958] Voir dans le même chapitre, « La défaite des dieux ». Djigui a toujours sacrifié à ces deux instances et leur a souvent attribué ses bonheurs et ses malheurs.

> dans les honneurs et dans ses prérogatives, debout sur sa terrasse, essayant en vain de cerner la diversité et les limites de son pouvoir et de sa force[959].

Le roi est persuadé d'avoir enfin percé le mystère des dieux, le sens de tous ces événements malheureux qui avaient cours dans son royaume. Les Français qu'il avait, dans un premier temps, assimilés à des envahisseurs féroces n'étaient en réalité que l'instrument de ses ancêtres pour l'éprouver. La désolation qu'ils ont semée n'en est pas une, elle précède une grande fête. Ils sont envoyés par les ancêtres pour donner un train à Djigui. Cet argument de l'ennemi employé comme moyen, de la défaite réinterprétée comme une victoire n'est pas nouveau. On le retrouve dans l'Ancien Testament déjà. En effet, après la défaite contre les Assyriens, la chute de Samarie et la déportation à Babylone, la question de l'infaillibilité de Yahvé, éternel des armées, est posée. Est-ce là le triomphe de l'ennemi ou plutôt la victoire du dieu d'Israël ? La réponse dictée à Jérémie prétend que tout cela n'est qu'un plan de Yahvé qui passe par un calvaire, une épreuve redoutable qui débouche en fin de compte à un rachat de son peuple : « Car voici, je vais appeler tous les peuples des royaumes du septentrion, dit l'Éternel ; ils viendront, et placeront chacun leur siège à l'entrée des portes de Jérusalem, contre ses murailles tout alentour, et contre toutes les villes de Juda[960] ». Ce que Djigui ressent, *a posteriori*, n'est point différent. La guerre n'aura été qu'une épreuve à l'issue de laquelle il goûtera le bonheur qui lui revient en tant qu'élu.

Dans le cas présent, on est face à une réinterprétation de la défaite. Si on s'accorde à la reconnaître comme telle, il faut cependant définir sa valeur. Nous l'avons vu, il y a dans les romans de notre corpus, à l'intérieur d'une même fiction, des lectures différentes de la catastrophe qui inaugura les temps coloniaux. Sur le plan de la diégèse, qu'elles viennent des personnages ou des narrateurs, qu'elles soient empreintes d'ironie ou qu'elles participent d'une volonté de justifier et de légitimer une position, toutes ces (re)lectures se veulent relatives ; elle se déclinent d'ailleurs comme des interprétations et assument, par conséquent, ce qui les caractérise dans le corps global de la fiction : la divergence et l'écart. Elles sont présentées comme des « vérités » qui s'opposent, qui sont souvent en lutte les unes contre les autres, contre les faits eux-mêmes, parfois.

Cela peut être également saisi, si on le considère dans une perspective postcoloniale, comme l'expression d'une position endogène, locale, africaine sur un événement global et qui, dans une certaine mesure, se confronte aux autres récits de cet événement livrés par les autres protagonistes auxquels on refuse de céder quelque monopole que ce soit. L'enjeu est immense

[959] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 75-76.
[960] Louis SEGOND, *La Bible*, Jérémie 1, 15.

par conséquent. Il s'agit de s'affirmer, d'imposer ses termes et de donner à l'histoire un sens qui coïncide avec l'intérêt de la partie en question, en un mot, de « restituer le point de vue des défaits[961] » suivant l'affirmation de Patrice Nganang. Djigui, pour les Français, a perdu face à leurs canons. Les Français, pour Djigui, ne l'ont pas vaincu : ce sont les mânes des ancêtres et Allah qui sont passés par eux pour l'éprouver d'abord et mieux le récompenser ensuite. À travers ce curieux point de vue qui vient en contraction avec la thèse de la défaite des dieux, nous observons que les écritures de notre corpus choisissent le jeu de l'ambiguïté. Notre hypothèse est que cela relève d'un parti pris narratif. Le brouillard entretenu par le chevauchement des points de vue contradictoires fait écho à la confusion qui règne dans l'univers des personnages. En conséquence, la narration tâtonne aussi, met en avant des thèses, rature, révise, imbrique diverses versions jusqu'à la limite de l'incohérence. Elle se met au rythme des personnages dans leur exercice d'interprétation et de construction de sens qui n'est pas linéaire, mais sinueux.

Ces réinterprétations (l'ennemi comme instrument des dieux) semblent traduire de manière générale une extension du champ polémique qui, sans perdre sa dimension agonique, se place ici au-delà de l'affrontement classique. En d'autres termes, la polémique en question s'apparente à une continuation de la guerre par d'autres moyens. C'est, pour être plus exact, un déplacement du conflit du terrain de l'affrontement matériel vers un affrontement plus symbolique. La polémique, justement, consiste à « déplacer le différend originel en un lieu où le pouvoir des mains serait inefficace[962] ». C'est là son sens primaire, ou du moins antique, aristotélicien, qui accorde à cette modalité verbale de la guerre une dignité supérieure à sa modalité armée : « S'il est honteux de ne se pouvoir défendre avec son corps, il serait absurde qu'il n'y eût point de honte à ne le pouvoir faire par la parole dont l'usage est plus propre à l'homme que celui du corps[963] ». La posture de Djigui, cependant, n'est pas que défensive. Par certains aspects, elle assume une dimension offensive, en opposant à ce qui est advenu, c'est-à-dire la défaite, un scénario alternatif, dans lequel il a toute liberté de transfigurer l'histoire.

On ne peut que relever la part de création qu'implique le recours de Djigui à la guerre verbale dans la mesure où elle aboutit à la production de scènes alternatives, d'un récit autre des événements et qu'il entend imposer dans son royaume. Car après la défaite effective,

[961] P. NGANANG, *Manifeste d'une Nouvelle Littérature Africaine*, Paris, Homnisphères, 2007, p. 294. La littérature, sans se plier à des nécessités idéologiques, se doit de donner vie et forme à ces formes alternatives de la manifestation de la vérité de l'histoire, tout en assumant sa part de dette à l'imagination.
[962] L. ALBERT et L. NICOLAS, *Polémique et rhétorique de l'antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2010, p. 19.
[963] ARISTOTE, *Rhétorique, I*, M. Dufour (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 75.

militaire, il est possible d'entrer dans la postérité comme un vainqueur en gagnant une ultime bataille décisive : celle de la mémoire[964]. Cela passe par l'emploi d'une technique de « contre-monde[965] », c'est-à-dire, dans le cas de Djigui, une façon de superposer à la réalité du présent une fiction plus ou moins complaisante, un réel parallèle, en somme, dans lequel se joue l'inverse de ce qui se passe en réalité. C'est donc une ré-action, un artifice du prince de Soba qui a pour but de faire rejouer les choses, sur des scènes différentes avec des dénouements différents. À ce propos, Patrice Nganang parle de « diffèrement de l'histoire[966] », en d'autres termes, sa soumission à la licence de l'imagination qui la soumet au jeu des potentialités, qui la fait prendre autant de cours possibles, qui la figure en de nombreuses probabilités, la présente autrement que telle qu'elle s'est déroulée effectivement.

On l'a vu, dans les fictions de notre corpus, à travers les différents personnages, les positions et les intérêts qu'ils incarnent, se déploient plusieurs théories de l'impuissance africaine à l'heure des invasions coloniales. Ces pensées de la défaite se veulent comme la manifestation d'une « raison » localisée dans le temps et dans l'espace, informée aussi bien par des croyances locales que des stratégies propres à certains personnages. Elles font intervenir des facteurs propres aux paradigmes dont elles procèdent. Dans l'écriture de nos auteurs qui, entend illustrer ces points de vue, la défaite militaire perd son caractère définitif pour devenir un fait d'imaginaire, instable, fluctuant dont le caractère figure l'entrée dans un temps complexe et obscur parce que non entièrement révélé, dévoilé.

2. La crise et l'éveil à la réalité critique

Les dieux, nous venons de le relever, sont des acteurs de premier plan[967] dans l'ensemble des œuvres de notre corpus. Ils forment un élément significatif du paysage intellectuel et spirituel des personnages. Dans certaines circonstances, ils sont réputés être à l'origine de la

[964] L. ALBERT et L. NICOLAS, *Polémique et rhétorique de l'antiquité à nos jours*, *op. cit.*, p. 22. La victoire en question ne signifie pas un triomphe sur l'adversaire direct, mais plutôt une manière de gagner ou de passer pour le vainqueur auprès du « Tiers », c'est-à-dire tous ceux qui auront accès à la mémoire de l'événement, les descendants. C'est donc une guerre de l'imaginaire qui est menée.
[965] F. GOYET, *Rhétorique de la tribu, rhétorique de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 80. Le « contre-monde » relève de l'imaginaire et agit comme une alternative à ce qui est. C'est l'effet d'un certain usage de la langue.
[966] P. NGANANG, *Manifeste d'une Nouvelle Littérature Africaine*, *op. cit.*, p. 290.
[967] F. G. PRECKLER, *Dieu dans la littérature africaine. En relisant les classiques africains*, Rome, Gregorian University Press, 2012.

fortune ou du malheur du peuple. Leur participation à la vie des cités semble double. D'une part, en ce qu'ils livrent conseil et consignes, par le relais de leurs intermédiaires attitrés, ils participent à rendre intelligibles les données du présent et les signes de l'avenir. D'autre part, ces instances divines incarnent souvent, pour les cités et royaumes concernés, une alliance solide contre le monde extérieur d'où peuvent surgir çà et là des ennemis redoutables. Cependant, cette relation évolue au fil des événements. Face à un revers tel que la violente pénétration coloniale, il se produit alors une forme de vacillement. Une brèche s'ouvre à travers laquelle jaillissent doutes et interrogations.

Ce moment de crise est représenté dans les fictions que nous mobilisons par les motifs du silence et de la défaite des dieux. Il est temps ici d'interroger la valeur de ce silence et de cette défaite. Comment s'exprime-t-elle dans l'univers de la fiction ? Quelles conséquences philosophiques implique-t-elle ? Que dit-elle enfin de la tentative de la littérature de rendre compte d'une crise aussi subtile que durable ?

Un monde désenchanté ?

La défaite des dieux, aussi bien chez Kourouma, Dongala que chez Nazi Boni, n'est pas, en rigueur de terme, un concept élaboré, stabilisé, fixé. Ce n'est pas l'équivalent théorique de la « mort de dieu ». Elle reste, à l'échelle des personnages, un soupçon, plus tenace chez les uns que chez les autres. Elle s'origine dans la défaite militaire, défaite à laquelle on accorde une valeur métaphysique : la déroute des armées révèlerait une faillite des instances divines. En somme, il s'agirait plus d'une déduction sur le vif, tributaire du contexte, que d'un terme de spéculation mobilisable dans d'autres circonstances. Elle procède d'une impuissance et dans une certaine mesure elle est l'expression d'un sentiment, d'une expérience innommable.

Cette défaite des instances divines instaure-t-elle une rupture radicale dans l'ordre socio-politique local ? Il convient de rappeler qu'elle ne revêt pas un caractère absolu et universel dans les fictions de notre corpus. Elle ne trouve sens et valeur que chez des personnages bien définis. La faillite des dieux ou des mânes des ancêtres n'implique pas nécessairement une vacance du ciel. Cela dit, il n'en demeure pas moins que cette idée, à défaut de renverser le régime philosophique et moral, porte en elle un trouble. Si les dieux ne sont pas morts, il semblerait qu'ils ne soient plus désormais les mêmes :

> Au Bolloda, les premières journées des saisons d'amertume furent monastiques. Entre les heures de prière, le Centenaire restait couché sur son

> grabat au pied du *fissandjiri*[968] sacré et toute la cour le veillait en silence. Au point que, parfois, les oiseaux gendarmes abandonnaient les nids, fusaient des feuillages pour se livrer à des vols ramés au ras de sa tête, en hommage à son grand âge et à sa fortune, comme dans la lointaine brousse tourne d'autres passereaux entre les cornes du vieux buffle solitaire qui, paresseusement, marche dans la savane en quête d'un destin. Et même, parfois, parvenait jusqu'au sol le bruit du gémissement du vieux boa sacré, caché dans le feuillage du *fissandjiri*. Le soleil montait, la chaleur écrasait. Le vieillard cherchait quelques moments de sommeil ou de répit au *monnè*[969].

Les multiples allusions à la décrépitude ne peuvent passer inaperçues ici tant elles sont si manifestes. Djigui n'est plus désigné par son prénom. Le recours au titre périphrastique en apparence flatteur de « Le Centenaire » pour le qualifier vient renforcer l'idée de faiblesse et de déclin. Ce corps vieux que l'on veille incarne d'une certaine manière le crépuscule aussi bien des dieux que de la cité de Soba que Djigui a longtemps redouté et cherché à retarder par de nombreux et coûteux sacrifices. L'image de ce corps à présent immobile, au-dessus duquel volent des oiseaux et dont le narrateur assimile le destin à celui du vieux buffle perdu dans la savane exprime une agonie et non encore la mort. C'est une « saison » de la longue existence du Mandingue, un étiage du long fleuve qui le figure. « Saisons d'amertume » est le nom que le narrateur de Kourouma donne à l'ère ouverte par la défaite des gens de Soba et celle de leurs dieux face aux envahisseurs français. Il n'en donne pas une délimitation fixe, une borne chronologique. Cependant, on sait qu'elles débordent largement le moment de la conquête. On peut même, dans une large mesure, en retrouver des extensions jusque dans *Les soleils des indépendances*[970]. L'amertume de Djigui n'est en cela pas différente de celle de Fama qui n'aura de cesse, à l'instar du premier, de tenter de renverser l'ordre nouvellement établi à ses dépens. Djigui et Fama paraissent dès lors comme des personnages construits en miroir ; ils se tiennent l'un face à l'autre. Ils incarnent l'un comme l'autre, malgré le ridicule dont ils se couvrent parfois, ce lien, désormais mince et rongé, avec le divin et les ancêtres. Leur échec commun vient donc marquer un vacillement de cet ordre et donner lieu à la manifestation de nouvelles légitimités, de nouveaux récits.

La relation très conflictuelle entre Djigui et son fils Béma peut être lue comme une métaphore vivante de la crise. La déposition du roi et son remplacement par son héritier

---

[968] Xénisme tiré du malinké et désignant le pommier d'aki, arbre très présent dans les savanes d'Afrique de l'Ouest ; il est ici l'arbre à palabres devant la cour royale de Soba et revêt en cela des attributs du pouvoir et dans une certaine mesure de la sagesse aussi.

[969] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 159.

[970] A. KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, *op. cit.* Le titre ici tout comme l'expression « saisons de l'amertume » témoigne d'une volonté de périodisation, de nommer et de caractériser l'époque avec les termes des contemporains. Dans les deux cas, rien de définitif n'est suggéré. Le soleil est appelé à se coucher tout comme la saison est programmée pour finir.

viennent souligner avec force le malaise métaphysique à l'œuvre dans Soba. Ce qui distingue les deux personnages, en effet, ce ne sont pas tant leurs ambitions que leur attitude respective à l'égard de la source du sacré. Si Béma ne piétine pas au grand jour les dieux et les mânes des ancêtres, il ne les croit pas pour autant encore maîtres des lieux et, en cela, dignes de tous les honneurs que son père tient à leur accorder :

> Il existait au Bolloda une coutume aussi ancienne que la dynastie des Keita. On y exposait dès que le soleil dépassait le sommet du bois sacré, un petit sacrifice : des offrandes et l'égorgement de près d'une dizaine de bêtes. Avec les saisons d'amertume, ces petits sacrifices devinrent médiocres : le chef Béma, le nouveau promu, les alimentait avec parcimonie et mesquinerie […][971]

Formé à l'école des vainqueurs et abreuvé à d'autres sources que celles du Mandingue, Béma ne manifeste pas la même dévotion à l'égard des dieux. Une des raisons de cette tiédeur tient sans doute au fait que ceux-ci participent d'un mystère qui lui est inaccessible ou le laisse indifférent, contrairement à son père. Dans le monde d'après la défaite où il a grandi, il s'est trouvé d'autres « idoles », d'autres combats. S'il ne rejette pas de manière publique le système mystique et moral dont son père est l'adepte principal et le garant, il semble l'assimiler aux causes de la défaillance de Soba au moment de la conquête et de toutes les défaites subies par la suite. Une déprise progressive de son emprise lui paraît être une des conséquence à tirer. Par cette attitude, il incarne ce courant de défiance à l'égard des traditions et des croyances africaines qu'analyse Fabien Eboussi Boulaga. Pour lui en effet, au début du siècle dernier et encore aujourd'hui, dans le sillage des différents revers infligés au continent par l'avancée coloniale est née une tendance, une école de pensée, marquée par une idée forte. Celle-ci consiste à voir dans la victoire de l'adversaire la preuve vivante du dépassement des systèmes locaux et une invitation urgente, une injonction à en rejeter certains des préceptes et symboles, alors vécus comme des « vestiges » de la faiblesse :

> De fait une telle interprétation doit compter sur une mystérieuse faute qui a entraîné la déchéance des initiateurs de toutes les civilisations, ou plus correctement, de leurs descendants. Ce péché originel peut être une toute-puissance maléfique tout extérieure, sous forme humaine, sous celle d'un cataclysme géographique ou d'une surnaturelle langueur. Il peut s'intérioriser en culpabilité collective, qui transforme sa propre civilisation en une *masse damnée.* Un crime primordial a été commis, qu'elle paie indéfiniment. Une telle « constatation » ou mieux une telle persuasion conduit quelquefois à la critique « courageuse » de sa culture, de ses faiblesses, de celles qui ont fait la force de l'ennemi. Mais le courage n'est pas forcément lucide. Ici, il se déploie à partir de présupposés douteux ou irréels. Et c'est pourquoi il n'empêche pas l'autre solution d'être effectivement, quoique tacitement, la plus courante et

[971] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 164.

> de revendiquer elle aussi le mérite du courage : il faut rejeter une culture qui a fait lamentablement faillite et il serait immoral et au reste vain de vouloir la maintenir, la sauver[972].

Dans l'œuvre de Kourouma, il y a entre les plus âgés et la nouvelle génération une barrière, un mur de la perception. De part et d'autre de ce mur on pense et ressent différemment le passé. Béma, le fils de Djigui, ne trouve pas dans l'évocation du souvenir de la grandeur du Mandingue la même chaleur qu'y retrouve son père et qui lui réchauffe l'âme. Sa génération semble éprise de ces nouveaux horizons ouverts par la colonisation. Béma croit en la politique nouvelle et à ses chances de participer à l'ordre politique nouveau en train d'émerger en Afrique[973] et dont la gloire, pense-t-il, dépassera largement celle dont l'immense empire évanoui de ses aïeuls est auréolé. Deux formes de courage se font face. D'un côté, le courage de la loyauté, de l'attachement affectif à un monde que l'on sait dépassé. De l'autre, le courage de la lucidité, de la critique de l'héritage et de la foi dans les promesses de l'avenir. La forme la plus caricaturale de ces deux courages est l'aveuglement nostalgique dans le premier cas et la radicalité progressiste dans le second.

Le conflit entre Djigui et son fils atteint son acmé au moment où celui-ci fait arrêter et incarcérer le respecté marabout Yacouba. Le vieux prince déchu, effaré par la nouvelle de l'arrestation de son guide spirituel, menace son fils avec l'ultime arme à sa disposition : la malédiction. Mais avant de mettre sa menace à exécution, il lui donne, conformément à la coutume des lieux, une chance de se racheter. La tradition[974] de Soba, commande, en cas de manquement grave, que le fils fautif pose un genou à terre devant son père et se laisse mordre par ce dernier : l'acte en lui-même étant purement symbolique. Béma s'y refuse « sans manifester la moindre émotion, sans la minime crainte du péché et de la colère des mânes des ancêtres[975] », montrant par ce choix tout ce qu'il pense des traditions et des anciennes institutions de son pays.

Avec le triomphe de Béma, triomphe facilité en grande partie par son alignement sur les positions du commandant de cercle, le champ politico-spirituel se fige dans une forme de bicéphalie ; Djigui incarnant désormais de manière schématique le pôle conservateur, le « parti

---

[972] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 77.
[973] Voir J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, *op. cit.*. Il s'agit précisément des débuts de l'Afrique Occidentale Française (AOF) dont l'éclatement à la fin de la seconde guerre mondiale allait donner la multitude d'États connus aujourd'hui.
[974] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 179. Le protocole de la réparation consistait « à amener au pied du Centenaire celui par qui était arrivé le *monnè* (au Bolloda on l'appelait le maudit), à genoux, le torse nu, les mains liées derrière le dos, pour que, méchamment, à pleines dents, le Centenaire mordît le supplicié dans l'occiput ».
[975] *Ibid.*, p. 180.

des dieux ». L'affrontement qui tourne à la défaveur du Centenaire annonce le début d'une déshérence. Le sort des dieux est illustré de manière éloquente par une métaphore spatiale. En effet, ceux-ci semblent perdre en terrain au fur et à mesure que les jours passent. L'espace soumis à l'influence des ancêtres et des traditions, qui se rétrécit comme peau de chagrin, n'a bientôt plus pour défenseurs qu'une colonne de vieillards diminués :

> Il délimita le territoire à défendre contre les infidèles : il se circonscrivait au Bolloda et à la mosquée[976]. Les soldats appelés se réduisaient aux courtisans et vieillards, qui, effectivement, s'étaient trouvés sur le tata le jour de l'arrivée des premiers Blancs à Soba. […] Rassemblés, nous nous comptâmes ; nous n'étions pas très nombreux : moins d'une vingtaine ![977]

L'armée levée par Djigui se caractérise par sa faiblesse extrême, aussi bien du nombre que des moyens. Son homogénéité, autre trait intéressant, fait éclater au grand jour la ligne de fracture qui traverse Soba. Cette ligne imaginaire le partage en deux portions inégales. D'un côté, ceux qui se préparent au martyr et de l'autre, ceux, le plus grand nombre, qui semblent moins concernés par le combat des anciens. Les dieux représentent-ils encore une cause pour laquelle il faut se sacrifier ? Telle semble être une des questions essentielles que se pose la jeune génération, celle de Béma. Vu de l'extérieur, elle pose, pour un certain moment au moins, un regard différent sur la figure du divin. La ligne de démarcation est donc une ligne de sensibilité au sens où l'entend Durkheim et qui fait qu'une époque vibre au son d'une telle « vérité » et se ferme au mystère d'une telle autre :

> Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu'elles sont entrées dans l'usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu'elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles ; et cependant, il ne s'est encore rien fait qui les remplace. […] En un mot, les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés[978].

Dans le cas de Soba, on peut considérer que la sensibilité ou plutôt l'insensibilité d'une partie de la population au mystère que partage Djigui et ses congénères semble avoir une origine toute historique. Elle remonte à la défaite et à ce sentiment d'amertume qui l'a accompagnée. Où étaient-ils les dieux et les mânes des ancêtres ? Comment ont-ils pu laisser advenir ce qui est advenu ? Ces questionnements, informés par la catastrophe, rejoignent ceux de Hans Jonas[979] sur le sens à donner au mal. Bien que ces interrogations hantent les littératures

[976] Le Bolloda correspond au domaine des ancêtres et la mosquée au royaume d'Allah. La croyance de Djigui est un syncrétisme qui s'appuie sur ces deux instances.
[977] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 185.
[978] É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 4e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 610-611.
[979] À propos des interrogations sur le devenir du divin après une catastrophe, voir H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, P. Ivernel (trad.), Paris, Payot & Rivages, 1994.

africaines, elles n'ont pas débouché ouvertement sur des formulations théoriques portant sur une possible « mort de Dieu » ou des dieux en Afrique. Pourtant, dans l'espace ouvert par les fictions, la matière abonde. Il y a çà et là dans notre corpus, nous l'avons déjà relevé, des éléments, des attitudes de personnages qui laissent entrevoir une métamorphose des rapports à la figure du divin, une remise en question de leur place. Pour ces sujets dans le malheur, les dieux ne sont peut-être pas encore morts, mais ils sont en sursis : la colonie semble bien tourner sans eux, ne les considère pas, et ne recourt pas à eux pour justifier son existence.

Le monde dans lequel évoluent les personnages a les allures d'un univers désenchanté, dans lequel a lieu la faillite retentissante du récit « ancien », celui qui assurait jusqu'ici à la vie sa cohérence. Un déplacement se produit qui dit de manière symbolique cette nouvelle donne. Il s'agit du glissement du pouvoir et de la légitimité du *Bolloda* (palais de Djigui et emplacement des autels) vers le *kébi* (siège du commandement d'abord et de l'administration de la colonie par la suite). Le *kébi* a été construit sur la colline Kouroufi, le lieu où les armées de Djigui furent défaites. C'est un lieu réputé maudit, parsemé de sortilèges et censé attirer sur celui qui s'y hasarde la colère vengeresse des dieux. Le choix des autorités coloniales d'élever leur capitale à cet emplacement participe d'une volonté d'humilier Soba, de frapper d'un discrédit définitif ses esprits protecteurs et de revendiquer une proximité avec les plus maléfiques des génies de sa colline la plus maudite.

Après la défaite, le basculement du monde et son passage sous l'autorité du conquérant, les récits qui ont fait le temps et le monde de Djigui sonnent désormais creux. Le désenchantement ne revêt pas ici le sens imposé par l'usage, c'est-à-dire le processus de recul des croyances magiques et des superstitions au profit d'une raison dite scientifique, seule légitime à discourir sur le monde. Si Max Weber, celui à qui on prête la paternité du concept, le définit comme « l'élimination de la magie en tant qu'instrument du salut[980] » [Notre traduction], il ne le restreint pas pour autant à cela. Il l'étend à la dimension de l'intimité, à l'homme contraint par les circonstances de l'histoire à se figurer le monde sans le référent divin. C'est cette dernière nuance du désenchantement qui nous intéresse. Le concept appliqué aux romans de notre corpus, correspond à ce malaise consécutif à la défaite et au renversement de l'ordre établi. Il ne signifie pas, de manière caricaturale, une sortie du merveilleux, mais une entrée douloureuse de nos personnages dans une forme de solitude, marquée par le silence du ciel. Le désenchantement en question est l'expression de cette déliaison vertigineuse

[980] M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, op. cit*., p. 320, texte original: „Entzauberung der Welt: Die Ausschaltung von Magie als Heilmittel".

qu'explique bien Marcel Gauchet, la fin d'une proximité ou plutôt la fin d'une idée de cette proximité entre les personnages et le divin :

> Pas d'accès intellectuel à Dieu, radicalement disjoint d'un monde qui le signifiait auparavant de partout, qui témoignait de sa proximité de source, et qui désormais ne renvoie plus à rien qu'à lui-même, et c'est l'homme jeté seul, avec l'unique faisceau de ses facultés d'inspection, devant cette muette totalité dont son ambition de sens le retranche radicalement. Pas une affaire à deux termes mais à trois. La scission accomplie entre l'agent de connaissance et l'objectivité des phénomènes ne va pas sans la sécession achevée du divin par rapport au monde[981].

La société qui émerge à la suite de la conquête, il faut le souligner, n'est pas entièrement « dégagée de l'emprise structurante de la croyance[982] ». Elle ne s'établit pas sur un monde débarrassé de la présence des dieux. Elle voit plutôt s'affirmer, dans une certaine mesure, une conscience nouvelle, travaillée par les événements récents dont l'expérience de la défaite et le sentiment d'abandon. La conscience d'une impuissance. En cela, le monde désenchanté de la colonie peut être appréhendé sous le signe, dans le meilleur des cas, de la crise de l'instance de la transcendance ou, au pire, sa faillite. Cela se traduit en termes concrets par la chute des autochtones dans une catégorie toute nouvelle, fanonienne, celle de la « *masse damnée* des vaincus[983] » dont parle le philosophe camerounais Eboussi-Boulaga. L'action des personnages issu de cette *masse damnée* est désormais déconnectée de toute fin d'élévation, de toute finalité mystique. Leur énergie est capturée par les autorités coloniales pour être mise entièrement au service d'une entreprise capitaliste essentiellement immanente. Le quotidien pour beaucoup est dorénavant celui d'une *masse damnée*, se circonscrivant à ces espaces désenchantés, les chantiers coloniaux, et s'évaluant en heures de corvée, en peine de travaux forcés :

> Les travaux forcés étaient la deuxième besogne qui permettait aux Noirs d'entrer dans la civilisation. Les réquisitionnés iraient travailler pendant six mois dans les mines, les exploitations forestières et agricoles des Blancs. Les travaux forcés n'étaient pas l'esclavage : les travailleurs forcés seraient nourris, logés, vêtus et rémunérés. À leur départ, ils auraient un couvre-pieds ; au retour, un pécule, c'est-à-dire de l'argent, qui leur permettrait de s'acquitter de l'impôt de capitation et d'acheter des miroirs et des aiguilles ; autant de choses qui civilisent. […] L'interprète expliqua que la désertion serait inutile. Elle ne pourrait jamais aboutir. L'indigène serait dans son canton comme un cob dans une brousse cernée par les archers et les chiens ; impossible d'en sortir sans se faire abattre ou capturer. Aucun nègre ne pourrait quitter son canton, sans laissez-passer… sans laissez-passer… (le fluet bonhomme obnubilé par l'expression, la répéta trois fois de suite) : le laissez-passer se

[981] M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 102-103.
[982] *Ibid.*, p. 198.
[983] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 17. Dans son analyse, la peine du vaincu ne consiste pas seulement à payer des réparations, mais à reconnaître qu'il a perdu, que le vainqueur a raison et que son récit des choses est le vrai. Elle pose les termes d'une mort symbolique.

> porte comme une amulette et, comme l'amulette, protège contre le mauvais sort. Mieux, il sera le talisman qui sera efficace contre le mauvais sort que l'indigène pourrait encourir dans les terres conquises par le Blanc[984].

Le désenchantement correspond à la chute dans ce monde cauchemardesque. C'est un univers autoréférentiel, sans horizon, qui ne renvoie qu'à lui-même : la corvée rapporte un salaire que la fiscalité coloniale reprend aussitôt. La métaphore filée, ici, qui va du « cob » au « laissez-passer » suggère que les personnages se retrouvent piégés dans un espace carcéral, un monde sans ciel. En d'autres termes, un monde sans brèche par laquelle on puisse s'élever au-dessus de la routine du travail et de l'impératif du rendement. Tout semble pris sous la pesanteur du présent immédiat, du réel colonial. L'accès à toute référence de salut et d'évasion paraît bloqué.

Le monde est désormais marqué par le silence des dieux et le triomphe de la loi du vainqueur. Si chez Kourouma, le personnage principal, Djigui, a trouvé dans la nostalgie un refuge et un espoir que le futur soit au moins la restauration du passé, il en est autrement chez Nazi Boni. Dans *Crépuscule des temps anciens*, le désenchantement est absolu. L'évasion n'est possible que par le martyr, le suicide :

> Les révélations des devins continuaient à confirmer la fatalité d'un avenir funeste immédiat. C'était une psychose. Alors les Anciens jurèrent qu'au grand jamais la profanation de la « Terre des Ancêtres » ne les trouverait ou ne les laisserait vivants. Plutôt *Humu-la-Mort* que *Wobamu-l'Esclavage* ! Le serment fut tenu. La quasi-totalité de la vieille génération disparut avec l'établissement du régime colonial. Les prisonniers de guerre faits par les Blancs s'empoisonnèrent ou se laissèrent mourir de faim[985].

Face aux offrandes pour conjurer le sort se dresse le lourd silence du ciel. Le devin n'est plus que celui qui annonce une tragédie qu'il ne peut repousser ou détourner. On assiste dans ce Bwamu fictif à une crise métaphysique majeure : la mise à mal de l'idée des dieux comme éléments adjuvants. Cette fin de participation des dieux à l'histoire entraine un vacillement du système dans ses fondements et chez les personnages un vertige devant le vide illisible, la béance qu'il faut habiter désormais. Ici, le roman de Boni associe le désenchantement, le désengagement des forces de l'invisible avec l'affirmation, à une certaine échelle, d'une conscience absurde. Cette conscience s'inscrit entre le silence des dieux, autrefois source de discours et de lumière, et la difficulté présente à trouver au monde un véritable sens, une cohérence. L'absurde, celui qui anime les suicidés de la guerre du Bwamu, émerge de ce choc

[984] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 61-63.
[985] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 232-233.

violent entre le désir de sens, de clarté et l'irréductible étrangeté du monde annoncé par l'invasion européenne.

En somme, cette conscience absurde est en grande partie tributaire de la défaite. Cette défaite, nous nous sommes évertués à montrer qu'elle n'était pas seulement celle d'une armée, mais aussi celle d'un monde dont elle vient éprouver durement les fondements. En cela, elle est assortie d'une peine, celle pour le vaincu d'accepter, le temps que dure le choc en tout cas, avec douleur la faillite de ce qui gouvernait son univers jusqu'ici et de renoncer, provisoirement du moins, à avoir raison : « son monde a été défait : il ne peut plus s'y tenir[986] ».

De manière plus générale, ce sentiment de défaite totale a marqué de manière profonde la littérature africaine. Du Nigérian Chinua Achebe (*Le monde s'effondre*[987]) au Camerounais Mongo Beti (*Le pauvre Christ de Bomba*[988]) en passant par Henri Lopes (*Le lys et le flamboyant*[989]) et Léonora Miano (*La Saison de l'ombre*[990]), de nombreuses fictions à l'échelle du continent l'ont repris sous diverses formes et se sont attachées à refigurer le présent et les futurs en partant de lui. Cependant, les écrivains, ne se sont pas contentés de jouer le « scribe des catastrophes[991] ». Dans un certain sens, ils le sont, indubitablement, mais au-delà de cette « corvée » indispensable, ils semblent viser avant tout à dire la vie qui continue, ce qu'est devenu le monde après, ce qu'il est advenu de ses vérités et de ses dieux. Ce faisant, le regard ainsi porté sur le continent s'apparente à ce que Xavier Garnier qualifie de « regard esthétisant crépusculaire[992] ». S'il est vrai que cette esthétique du crépuscule que nous avons essayé de dégager de notre corpus se nourrit du spectacle de la mort et des ruines, on ne saurait cependant omettre que le crépusculaire qu'elle porte en son sein n'acquière sa pleine signification qu'à partir du moment où on l'entend comme passage, comme seuil. L'ombre qu'elle répand doit se lire à la lumière de l'aurore sur laquelle elle débouche. En d'autres termes, par la symbolique de l'apocalypse, la fiction donne à lire un monde placé sous le signe de la crise. La question qui s'impose désormais est celle de savoir ce que la crise révèle et surtout l'opportunité qu'elle charrie en même temps que les épreuves.

---

[986] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 37.
[987] C. ACHEBE, *Tout s'effondre, op. cit.,* Ce titre est celui de la traduction de Pierre Girard, pour les éditions Actes Sud.
[988] M. BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956.
[989] H. LOPES, *Le Lys et le flamboyant*, Paris, Seuil, 1997.
[990] L. MIANO, *La Saison de l'ombre*, *op. cit.*. En revenant au début de la déportation transatlantique, Miano remonte à la première catastrophe sans laquelle la colonisation qui l'a succédée n'est pas entièrement lisible.
[991] P. NGANANG, *Manifeste d'une Nouvelle Littérature Africaine*, *op. cit.*, p. 291.
[992] X. GARNIER, *Écopoétiques africaines*, *op. cit.*, p. 134. Garnier parle de « mélancolie postcoloniale » pour caractériser la rencontre entre le désir de dire ce monde déclaré mort et la difficulté d'y parvenir.

Après la catastrophe. La crise, la révélation, l'opportunité

Le retour opéré sur la figure (hétérogène) du divin, nous l'avons déjà souligné, tient au fait qu'elle occupe dans les fictions que nous étudions une place fondamentale. Pour la plupart des personnages et selon la perspective des différents narrateurs, les dieux, ces figures de l'ombre sont aussi un moteur de l'histoire. Dans une certaine mesure, ils déterminent son cours, par leur participation au quotidien de la collectivité. C'est au regard de cet attribut que la défaite face aux envahisseurs européens prend un sens singulier. Parce qu'elle signifie la défaite d'une idée, la ruine d'une conception du monde, elle en vient à constituer le point culminant d'un imaginaire apocalyptique. Cet imaginaire, de manière générale, semble être partagé et assumé par l'ensemble des personnages qui peuplent les récits africains de la catastrophe coloniale, à l'instar du père de Samba Diallo : « Vous le connaissez déjà. Notre monde est celui qui croit à la fin du monde. Qui l'espère et la craint tout à la fois[993] ». Les propos du chevalier diallobé, en mettant en avant l'espoir et la crainte dont cet imaginaire de la fin est porteur, le débarrassent de ce préjugé mécanique qui lui est souvent appliqué et qui voudrait qu'il participe du mythe de l'éternel retour, c'est-à-dire une conception du monde qui exclut la nouveauté. La perception la plus stéréotypique de l'éternel retour se retrouve chez Mircea Eliade par exemple qui le définit comme une répétition des mêmes événements et l'assimile à un refus de l'histoire, une négation du caractère irréversible du temps : « Cet ''éternel retour'' trahit une ontologie non contaminée par le temps et le devenir. […] Tout recommence à son début à chaque instant. Le passé n'est que la préfiguration du futur[994] ».

Cette définition du mythologue roumain ne s'applique pas au phénomène observé dans notre corpus. Le jour sur lequel débouche la nuit de la catastrophe n'est pas à proprement parler un recommencement, mais une reprise. Reprise de la vie, reprise du cours des choses et non une reproduction à l'identique de ce qui est déjà survenu. L'avenir n'est pas aboli, au contraire, il se déploie et est placé sous le signe de l'accident, de l'inédit, du possible, des tours et des détours de l'imagination. Si l'attente du chevalier diallobé se passe dans l'espoir et la terreur, c'est justement parce que le monde qui vient est chargé de nouvelles vérités, de nouvelles

[993] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 89.

[994] M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, *op. cit.*, p. 107. L'analyse de Mircea Eliade est basée principalement sur les conceptions du temps et la rigueur cyclique qui les caractérisent dans l'espace civilisationnel indien. Il fait correspondre la répétition de ces cycles à la répétition des « archétypes primordiaux », ce qui a comme conséquence le maintien symbolique du monde dans « le même instant auroral des commencements ». En plus des généralisations, il convient de souligner que cette étude du mythologue roumain tend à opposer systématiquement, sur un ton problématique, le monde occidental libéré du passé par sa philosophie et sa science et les autres, les « primitifs », restés confortablement à l'abri de leurs mythes qui les préservent de la « terreur de l'histoire ».

tragédies. Il ne s'agit donc pas d'un éternel recommencement qui irait du « Chaos au Cosmos[995] » et inversement. Il ne s'agit pas de recommencer, au sens de la répétition, mais de continuer. Ce dont il est question, c'est moins d'une redondance que d'une permanence, celle de la vie, du temps et de son caractère indompté.

Ainsi, le silence des dieux installe les personnages dans une certaine solitude et le monde dans une crise. La question que pose nos fictions est celle de savoir comment assumer cette crise, comment l'habiter et comment la traverser de part en part. Quel avantage tirer de la catastrophe, c'est-à-dire, du renversement du monde ? Comment faut-il écouter le silence des dieux et que faut-il y lire ? Comment « réenchanter » autrement le monde et son présent ? Il s'agit en somme de dégager une herméneutique, de « renaître », c'est-à-dire, de revenir à soi tout en composant avec la réalité du monde nouveau, surgi de la catastrophe.

Pour éclairer notre propos, nous nous appuierons dans ce chapitre sur la pensée de la crise élaborée par le philosophe camerounais Fabien Eboussi-Boulaga. En la saisissant dans son double sens de « manifestation » et de « jugement » (conformément à son étymon grec *Krisis*), son approche peut s'appliquer dans une certaine mesure à ce qui se donne à lire dans notre corpus. Dans sa perspective, le désastre n'est pas synonyme de fin irrémédiable. Il acquière plutôt, dans la littérature qui le prend en charge, une autre dimension, celle d'un « révélateur, au sens chimique du mot ; il rend visible ce qui est, il appelle d'un nom nouveau ce qui a toujours été[996] ». Dans cette conception, la catastrophe se présente comme une opportunité : celle de considérer à nouveaux frais le monde effondré, d'en faire l'inventaire, de nommer ou de renommer chacune de ses réalités pour en retrouver le sens.

Chez Kourouma, la crise coïncide avec un moment génétique. Après la chute de Soba et la ruine des anciennes vérités, le personnage se retrouve déporté dans un espace symbolique face au spectacle d'un chaos dont il se doit d'assumer l'immense tâche de réagencement. Seul et exilé, il ne peut réintégrer son pays natal qu'en le reconstruisant, pièce par pièce. Il s'agit avant tout d'assumer la défaite et d'essayer de saisir, dans élan herméneutique nouveau, la portée de ce qui vient de se produire : « Je rejoins mon Konia, rechercher pourquoi tant de feux allumés, de morts abandonnés, de prières dites, de sacrifices exposés pour la religion et contre les Nazaréens n'ont pas accueilli plus de bénédictions et secours d'Allah[997] ».

Le fait que ce soit le personnage du griot qui se livre à cette quête est tout sauf fortuit. En effet, la défaite vient mettre fin à la vie de cour dont il avait été l'un des symboles et dans

[995] *Ibid.*, p. 31.
[996] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 30.
[997] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 41.

laquelle il s'était aussi égaré. Il y était réduit à louanger le prince et à blâmer ses ennemis. Il renoue désormais donc avec sa fonction originelle. En tant qu'homme de mots, dépositaire d'une parole ancienne, c'est à lui qu'incombe la charge de retourner à la source de ce qui n'est plus et d'en rendre « conte », de faire le récit de la catastrophe.

Il s'agit en somme de ne pas se replier dans la déploration vaine et la mélancolie d'un long deuil, mais d'aller au-devant de la crise. Le premier pas consiste à se réapproprier la parole perdue : « La crise se révèle comme le temps de la parole, celui de l'historicité et des genèses. C'est en retrouvant celles-ci sous les concepts naturalisés ou réifiés, en les retrempant dans un devenir particulier, que la pensée de la crise les revitalise et les transfonctionnalise […][998] ».

L'entrée pleine dans le temps nouveau ouvert par la catastrophe passe par une reconquête de la parole, nous l'avons déjà souligné, mais avant cela, elle implique tout un apprentissage patient de son langage, de sa grammaire intime. Car si des éléments de « l'ancien monde » survivent encore, ils ne sont plus accessibles par les mêmes voies. Ils doivent être redécouverts, révélés sous les termes d'un langage nouveau :

> Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est au ciel a changé de paroles ; le Mandingue ne sera plus la terre des preux. Je suis un griot, donc homme de la parole. Chaque fois que les mots changent de sens et les choses de symboles, je retourne à la terre qui m'a vu naître pour tout recommencer : réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux et des choses. Dans mon Konia natal, j'observerai pour reconnaître les nouveaux symboles, et recommencerai l'existence pour retrouver les nouvelles appellations du soleil, de la lune, du courage, de la passion, de la lâcheté, celle des jours qui s'élèvent et se couchent, des herbes qui attendent l'hivernage pour pousser, croître, et l'harmattan pour mûrir et sécher […] Savoir par quelles supplications évoquer des aïeux, par quels surnoms invoquer Allah contre la souffrance, la misère et l'injustice. Je m'en vais pour réapprendre les nouvelles appellations de l'héroïsme et celles des grands clans du Mandingue. Comment se nomment maintenant les Touré, les Koné, les Kourouma, les Traoré, les Bamba, les Keita, les fils de Dio, maintenant que leur terre mandingue est vaincue et possédée par des infidèles d'incirconcis, fils d'incirconcis et de non incisés ?[999].

Dans cet extrait ainsi que dans le précédent, les motifs du retour et de l'apprentissage reposent sur une structure anaphorique (« *Je retourne à la terre qui m'a vu naître* », « *je retourne dans mon Konia natal* », « *j'apprendrai* »). L'usage du futur, ici, à valeur (semi)injonctive[1000] (« *j'observerai* », « *j'apprendrai* »), vient accentuer l'effet pragmatique, en faisant coïncider l'énoncé et l'action qu'il formule, et sonne comme une voie de sortie de

[998] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 117.
[999] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 41-42.
[1000] Sur le futur à valeur injonctive, voir E. OPPERMANN, *Les emplois injonctifs du futur en français des origines au début du seizième siècle*, Thèse de doctorat, Paris, Paris 3, 1994, p. 37-48.

crise dictée par une sagesse intemporelle dont le griot exécute les préceptes. Cette sortie de crise, dans un premier temps, ne se fait pas par l'horizontale, c'est-à-dire par une fuite, une capitulation totale et une soumission immédiate aux lois du vainqueur, mais par une verticale descendante, autrement dit en s'enfonçant dans les méandres des sources anciennes pour émerger dans un second temps face au soleil nouveau.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le retour au Konia natal est en même temps un exil. C'est un mouvement double. D'une part, il signifie éloignement du centre, du palais, lieu d'une puissance mandingue désormais captive. D'autre part, il se donne à lire comme un problématique retour au berceau. Il s'agit, en somme, d'un reflux métaphorique, qui fait remonter le griot du delta trouble (Soba) vers la source mandingue réputée imperturbable (Konia). L'est-elle vraiment cette source ? Dans les deux cas, notre personnage (griot) n'est nulle part chez lui. Ce qu'il entreprend est en réalité une odyssée où l'inconnu l'attend. Il habite la crise, un espace dans lequel le familier est recouvert du signe de l'étranger. Nous lisons dans cette représentation faite par Kourouma une critique de la notion d'origine comme sanctuaire préservé, pur et immuable. Cette conception assez répandue s'apparente à une fiction et ne vaut que lorsque l'on fait abstraction de toutes les « péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements[1001] ». Chez Kourouma, les origines existent bel et bien même si elles sont nébuleuses, méandreuses, insaisissables. En tant qu'identité première fantasmée, image initiale inchangée, elles sont introuvables et font par conséquent toujours l'objet d'une quête impossible, mais fructueuse puisqu'elle révèle à l'esprit lucide qu'il y a eu « remaniement du kaléidoscope, et non continuation d'une croissance[1002] ». Kourouma n'est pas pour autant un auteur qui solde la question des origines en faisant de la genèse une simple « actualisation d'une structure[1003] », un peu à la manière de Deleuze. Il s'attache simplement à les rétablir dans leur dimension d'aventure et de récit à partir duquel les personnages s'orientent.

Le griot étreint le monde nouveau et ses « vérités nouvelles », devant lesquelles il s'enferme dans un mutisme méthodologique, transitoire. Par devoir et par opportunité, il apprend son langage pour fonder une parole. Une parole à même de dire la métamorphose des choses et le récit de ce qu'il est advenu au Mandingue. C'est cette parole sauvée du naufrage

[1001] M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans M. FOUCAULT, *Dits et Écrits. I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024. Il s'agit de la critique de l'origine comme étant « ce qui était déjà, le ''cela-même'' d'une image exactement adéquate à soi ».

[1002] P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie, op. cit.*, p. 269. Il assimile la notion d'origines à une chimère : « Les origines, cela n'existe pas, ou encore, comme dirait l'autre, elles sont rarement belles » et à une chose d'une importance relative qui a pris un autre sens et une grande importance avec le temps : « par définition, on appelle origines ce qui est anecdotique : la mort de Jésus, simple anecdote sous le règne de Tibère, devait se métamorphoser bientôt en événement gigantesque », p. 42.

[1003] G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 237-238.

qu'il oppose à la mort annoncée. C'est par le cri qu'il sort enfin du cycle de l'apocalypse ; un cri qui doit déchirer le silence et le voile de la catastrophe. En définitive, cette parole autant acquise que forgée à la source des choses vient signer le retour effectif à la vie et la reconquête progressive des moyens auparavant perdus, pour dire le devenir.

La lecture que fait Eboussi-Boulaga de l'émergence de la « modernité africaine » entre en résonnance avec celle de Bidima. Elle désigne moins une époque qu'une problématique qui la dépasse ; elle correspond à la « crise des modèles », le double mouvement des résistances du passé et du « surgissement du non-encore[1004] ». Dans leur optique, le temps de la crise est celui de la parole par excellence dans la mesure où celle-ci annonce, dans un moment « magmatique », de confusion, le réveil et la reprise de soi. La reconquête de la parole passe par la quête d'une de ses unités fondamentales ; le nom des gens et des choses qui agit comme la porte d'accès à une puissance originelle :

> Le *langage.* Il est une manifestation de force, de la puissance originaire ; il est une « kratophanie. […] Le *nom* « révèle » que la parole est une émission de force, de ce qui dans les êtres est leur intimité constituante et efficiente : bref de la puissance originaire en eux. Le nom est la force qui s'individualise, qui se définit, au sens de se circonscrire. En vertu de ce caractère dynamique, la force du nom est séparable de ce qui le circonscrit, de celui qui le porte, pour être manipulée contre lui. Connaître le nom ou les noms des êtres, c'est se placer à leur racine, là où l'on peut exercer un empire souverain sur eux ; on les saisit en ce qui est plus intime à eux qu'eux- mêmes : leur origine, leur énergie originante[1005].

L'analyse que fait le philosophe camerounais de la puissance symbolique du verbe coïncide avec la conception du griot. Dans la perspective philosophique de ce personnage du XIX^e^ siècle mandingue, apprendre à nommer ou à renommer les choses, c'est se donner le moyen de les dompter. En d'autres termes, il s'agit, en faisant retentir après le vacillement du monde un récit, une voix, d'abolir la catastrophe au sens d'achèvement et d'anéantissement. En effet, la chute du monde connu et des dieux rend possible l'avènement d'un moment génétique, dans lequel la parole est de nouveau créatrice.

La métaphore qui exprime de la manière la plus saisissante ce moment symbolique de création, de sa prise en charge par le personnage, est sans aucun doute le retour du griot à la terre : « Seuls me restent mes bras ; seul me convient le labour. Je suis Diabaté de la grande lignée des grands griots ; nous retournons à la terre quand les *horon* (les nobles) et les *fama*

[1004] J. G. BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, « Introduction », pp. 13-28. Il ne réduit pas la modernité aux questions de l'indépendance et du développement.
[1005] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 43-44.

(prince) cessent d'être des héros[1006] ». Ce « retour à la terre » vient souligner avec force l'idée que le monde à venir n'est pas le monde achevé reçu de la cosmogonie, mais un chantier, celui des gens du Mandingue. Dans le détail, cette métaphore agricole suppose des actes hautement symboliques qui figurent plus ou moins un processus de création : le labour, les semailles, la germination.

La parole est, en ce temps de crise, ce qui transfigure le champ à faire fleurir, ce qui fait advenir, par la faculté créatrice du récit, le monde nouveau. Cette conception de l'apocalypse coloniale comme mort et parturition n'est pas l'apanage de la seule œuvre de Kourouma. On la retrouve également dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane dont le narrateur assimile la défaite et la catastrophe à une naissance douloureuse :

> Le pays diallobé n'était pas le seul qu'une grande clameur eût réveillé un matin. Tout le continent noir avait eu son matin de clameur. Étrange aube ! Le matin de l'Occident en Afrique noire fut constellé de sourires, de coups de canon et de verroteries brillantes. […] Ce fut un matin de gésine. Le monde connu s'enrichissait d'une naissance qui se fit dans la boue et dans le sang[1007].

Le référent apocalyptique, comme on peut l'observer ici subit une mutation. Il ne renvoie plus essentiellement à une fin, mais à un seuil. De manière générale, les fictions de notre corpus exploitent très bien la complexité à l'œuvre dans l'imaginaire de la fin, jouent de toutes ses nuances, les étirent parfois jusqu'à la frontière du paradoxe. La fin dont cette littérature dessine les contours ne prend tout son sens que dans l'exacte mesure où elle annonce un commencement, c'est-à-dire en se reniant en tant que fin pour s'assumer finalement comme un passage. Inversement, l'aube annoncée n'est effective que parce qu'elle renvoie à la nuit dont elle procède. Appliquer au temps ouvert par la défaite et la catastrophe l'épithète « auroral », c'est prendre acte du silence des dieux et du risque majeur que celui-ci fait peser sur l'existence. Ce risque, dans le corpus, correspond à la chute de certains personnages emblématiques dans une grande solitude et la douloureuse nécessité éprouvée de s'engendrer soi-même et son monde, en partant de ce qui reste du passé ainsi que de ce possible ouvert par le présent et l'avenir, c'est-à-dire l'imagination, l'infini. Cette solitude, qui est en réalité l'autre nom de l'émancipation, ne se présente pas exclusivement comme une aubaine. Elle ouvre, en effet, sur un vertige, une béance qu'il faudrait assumer et habiter pleinement.

[1006] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 42.
[1007] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 59.

Syncrétisme et renaissance

Chez Emmanuel Dongala, le nouveau seuil dégagé par la chute du royaume et le silence des ancêtres, n'écrase pas le héros de sa lumière crue ni ne le plonge dans une terreur vive. Au contraire, celui-ci embrasse la béance, le destin devant lequel il ne peut fuir. Son séjour dans la ville coloniale, présenté dans un premier temps comme une déchéance, se révèle par la suite comme l'opportunité d'une (re)naissance. Ce qui était censé être un exil, dans son double sens d'expulsion et de réclusion, devient un périple initiatique, vécu comme mouvement, évasion et vertige de l'être. Mankunku entame son processus de (re)naissance par un acte symbolique et fondamental : l'adoption d'un nouveau nom. Le prénom « Maximilien » qu'il choisit au hasard[1008] dans un calendrier n'a pas vocation à abolir les noms sous lesquels il était déjà connu et auxquels il s'identifiait. Ce nouveau nom vient s'ajouter aux deux autres qu'il avait reçus au terme de son initiation, par son oncle maternel, à la science de la forge et de la guérison par les plantes. Autrement dit, le nom, en marqueur ontologique, signe l'entrée du personnage dans un autre monde :

> Il lui semblait que dans ce monde en train d'éclore, c'était l'image qui était porteuse de vérité et non l'objet lui-même. Il était Maximilien Mandala Mankunku, bientôt il serait mécanicien conducteur de locomotive du fleuve à l'Océan : c'est ainsi qu'il entra de plain-pied dans cette nouvelle civilisation qui se créait sous ses yeux, où l'on parlait une langue passe-partout faite de mots des langues de diverses ethnies dont celle des étrangers[1009].

Le nom d'abord, la photo d'identité ensuite, et enfin l'apprentissage du nouveau métier marquent la naissance du héros à la réalité nouvelle. Ici, le parallèle avec le personnage du griot de Kourouma est saisissant. En plus du changement de nom, ou plutôt d'adjonction de nom dans le cas de Mankunku, tous les deux changent de métier ; ce qui revêt également une valeur symbolique. Le griot retourne à la terre pour aménager les champs du futur et faire pousser de nouvelles plantes. Mankunku, forgeron dans son ancienne vie, devient mécanicien, conducteur de train, et par extension, maître de son nouveau destin. À l'observation, cependant, un détail dans l'attitude de Mankunku après la chute de la capitale interpelle. Contrairement au griot qui entame son voyage initiatique par un retour au village natal, lieu de retraite et d'examen, le héros de Dongala, quant à lui, s'éloigne dans un premier temps de la source, remonte le courant jusqu'au tumulte de la grande ville coloniale. La conscience de crise chez lui s'exprime par un irrépressible désir d'action. Elle se déploie sous le signe d'une rupture provisoire plus

[1008] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 171. « Il ferma les yeux et laissa tomber son crayon sur un nom : Maximilien […] ».
[1009] *Ibid.*, p. 176.

prononcée, elle-même signalée par une plus grande solitude du personnage. En effet, avec la disparition de ses parents biologiques sous les coups des tirailleurs, de son oncle maternel Bizenga (son maître et initiateur au métier de la forge ainsi qu'à l'ensemble des savoirs autorisés de son temps) ainsi que du vieux Lukeni, dépositaire de la sagesse ancestrale et son seul interlocuteur dans la société, l'attachement à son monde en est quelque peu ébranlé. D'ailleurs, il est intéressant de noter que dans la deuxième partie du récit, à l'exception de quelques apparitions furtives de personnages affiliés au héros et qui en réveillent le souvenir, le village de Lubituku disparaît comme référent de manière presque définitive. Il n'est plus question que de Mankunku, devenu aussi Maximilien, de sa nouvelle profession et de sa projection vers l'avenir à travers ses combats politiques. Il semble bien enraciné dans le présent, vécu comme le lieu d'une nouvelle genèse et tout tourné vers le futur, également présenté comme l'horizon d'un ancrage. Dans cette optique, la crise née de la catastrophe coloniale se donne à lire comme une opportunité qui n'est autre que l'émergence d'une conscience de la catastrophe, dans son sens premier de renversement :

> Ainsi comprise, la crise est jugement de l'histoire, décision qui la partage en un *avant* et un *après.* C'est à partir d'elle qu'elle s'ordonne, qu'elle devient compréhensible dans son passé. Il faut dire plus : la crise a quelque chose de transhistorique, pour autant qu'elle est fondatrice. Elle est la violence tranchante de la création. Elle est un mythe inaugural, celui qui récupère le silence des origines en le rompant d'une béance qui permet le jeu du récit, la démiurgie des mises en ordre. Le mythe de la crise est le premier langage d'appropriation et d'élucidation des exigences du désir, le premier qui définit le champ de l'action et de la pensée requises pour un nouveau mode d'existence dans la pleine conscience des antinomies de la continuité et de la discontinuité, de l'identité et de la non-identité, du sacral et de l'historique[1010].

En somme, si l'on applique la définition du philosophe camerounais au récit de Dongala, la chute dans laquelle s'origine la crise est en même temps une création. La mort du père, la défaite et le silence des dieux, la ruine du royaume perdu ouvrent sur une expérience de la fin qui ne se laisse appréhender que sous les traits de l'aventure nouvelle dont elle rend possible le déclenchement. Le temps, pour Mankunku, n'est pas à la déploration, mais à la recherche d'une voie dans le chaos du présent et d'une place dans ce « monde en train d'éclore[1011] » auquel il ne peut tourner le dos. En d'autres termes, il assume ce moment comme « inaugural » en ce sens qu'il instaure une discontinuité. La discontinuité en question ne se présente pas comme une rupture, une coupure nette dans le temps qui le partagerait en plusieurs parts. La discontinuité, ici, se conçoit comme une digression, une dérive, la nécessité d'une courbe, d'une

[1010] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 115-116.
[1011] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 176.

irrégularité, d'une sinuosité dans un parcours posé comme droit. Elle est, en un mot, la reconnaissance de l'accident, de l'escarpement comme ce qui définit l'histoire elle-même qui ne se présente pas comme un « continuum[1012] ».

Ces escarpements et ces décrochages prennent chez Dongala une dimension fondamentale. De l'accident, de la catastrophe émerge le personnage de Mankunku, assumant entièrement l'être qu'il est devenu sans regretter ce qu'il a perdu :

> Mankunku continuait à faire marcher le signal de son arrivée triomphale jusqu'à l'entrée en gare sous les vivats et les bravos des spectateurs. […] Qu'il était fier, Massini Mupepe, l'unique, le seul, le premier mécanicien-conducteur de train du pays à avoir maîtrisé la machine de l'étranger ! Un sifflement long, deux brefs, un long, et il lançait sa machine vomissant de fumée à travers la campagne, traversait les forêts, les ponts, les rivières, passait sous des montagnes, accompagné du tac-tac incessant des roues métalliques jusqu'à l'autre bout du pays, vers l'Océan. Qui ne connaissait pas Massini Mupepe ?[1013]

Massini est le second nom du personnage de Mankunku dans sa nouvelle existence. Il lui a été donné, en réalité, par ses nombreux admirateurs en référence à la « machine », le train, dont il s'est rendu le maître incontesté. Dans cette nouvelle existence, tout semble subitement réenchanté. La chute du royaume débouche sur un moment prométhéen qui se décline comme une condamnation à s'émanciper. On peut voir dans la maitrise de la « machine », une tentative de voler au vainqueur son feu ; le seul moyen de ne pas « mourir broyé par le char de la victoire[1014] ». Par ailleurs, cette posture prométhéenne participe d'une stratégie plus globale de redressement, de sortie de la défaite par le vol du secret du vainqueur et par conséquent de l'anéantissement de son avantage originel. Elle semble être un écho à la philosophie de la Grande Royale dans *L'aventure ambiguë*. En effet, l'éminente princesse diallobé voit dans l'école du vainqueur l'opportunité de se mettre à jour, de renouveler ses armes et de préparer les batailles du futur : « Notre grand-père, ainsi que son élite, ont été défaits. Pourquoi ? Comment ? Les nouveaux venus seuls le savent. Il faut le leur demander ; il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison[1015] ».

Le syncrétisme mis en avant comme technique de survie au lendemain de la défaite et comme horizon de la nouvelle praxis du personnage ne vient pas de nulle part. Dans le cas de Mankunku, il est la conséquence logique des recherches entreprises dans son ancienne vie et

---

[1012] W. BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire*, *op. cit.*, p. 76. Cette pensée de la part de discontinu dans le cours de l'histoire s'oppose à la conception révolutionnaire qui le vit comme linéaire et qui croit instaurer, par le renversement d'un ordre, d'un régime, une rupture fondamentale.
[1013] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 179.
[1014] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 79.
[1015] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 47.

pour lesquelles l'irruption de la science européenne agit comme une révélation. C'est donc à la fois en homme ébloui, mais aussi pragmatique qu'il embrasse le nouveau monde. Comment assimiler[1016] le nouveau sans en périr ? Là est toute la question. Son attitude ne relève pas d'une négation outrancière de soi. Elle ne relève pas non plus de l'aliénation volontaire de soi que Eboussi-Boulaga caricature en ces termes :

> On peut évidemment choisir de conserver ses dieux et de mourir pour eux et avec eux. […] Vous choisissez de survivre ? Soyez conséquents avec vous-mêmes, en entrant résolument dans la logique d'un système qui est une totalité. Les amalgames ne donnent rien, ou plutôt ils ne provoquent que la confusion et le désarroi. À moins que la délectation morose ne pousse à entretenir un déchirement intérieur et impuissant. Il est clair qu'une morale qui ne propose plus que la mort ou le déchirement de la contradiction vécue en permanence ne mérite plus son nom. Elle ne s'adresse qu'à des héros ou à de pathétiques victimes, et non à l'homme ordinaire, à l'homme commun[1017].

Le syncrétisme[1018], c'est-à-dire la relation avec l'autre au-delà de l'affrontement originel, l'appropriation de certains de ses référents, résonne essentiellement dans l'œuvre de Dongala comme un refus catégorique du repli et de la mort. Il est aussi, en plus de cela, un refus de pleurer le passé dans la mesure où il s'affirme comme une étreinte du présent. Le personnage de Mankunku, loin de la nostalgie du royaume perdu, se relève de la défaite par cette conscience claire de la crise. Il s'agit avant tout, pour le personnage, sans se renier, d'être dans son temps et de son temps, d'accepter sa révélation et de devenir le visage plein de son époque. En d'autres termes, le héros, dans une perspective fanonienne, choisi de placer l'imagination et la création au cœur de son être : « Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence. Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement. Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse[1019] ».

Dans les lignes qui précèdent, nous avons essayé de montrer en quoi l'imaginaire de la fin à travers le motif du silence et de la défaite des dieux, suppose une reconnaissance, une acceptation de la fin, non pas comme anéantissement, mais comme crise. La crise en question dans notre corpus et telle qu'appréhendée par Eboussi Boulaga, se veut comme une expérience de la sortie de la catastrophe en cela qu'elle se décline comme tension entre l'abîme (nuit) et la surface (jour). La crise, à proprement parler, s'affirme comme une conscience de la chute, de

[1016] Sur l'impossible assimilation, les trajectoires des personnages dans la littérature et les contradictions posées par la situation coloniale, voir J. RIESZ, *De la littérature coloniale à la littérature africaine. Prétextes, contextes, intertextes*, Paris, Karthala, 2007, pp. 147-159.
[1017] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 80.
[1018] Sur le syncrétisme né de la violence coloniale, les cas africains et antillais en particulier, voir J.-P. DURIX, *Syncrétisme et interculturel: de Rome à l'ère postcoloniale. Cultures, littératures, esthétique*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1997.
[1019] F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 186.

la défaite et aussi comme un impératif de survie. En cela, elle est l'espace et le temps d'une révélation sur le passé et le présent. Les cas de Mankunku (Dongala) et du griot (Kourouma) sur lesquels nous nous sommes penchés donnent à lire une philosophie de la crise qui s'articule autour de plusieurs questions. Comment habiter un monde dont les dieux ont été défaits ? Que faire d'une tradition qui a « failli » ? Quelle place trouver dans un pays où défile encore le vainqueur et sur une planète où il a imposé sa loi ? La conscience de la crise qui s'ébranle à partir de ce questionnement place l'être africain sous la puissance du devenir en partageant ses racines entre le passé qu'il s'agit de soumettre à l'examen, le présent qu'il faut embrasser, investir comme un atelier et le futur qu'il s'agit de forger. Dans les deux cas, la crise se décline non comme une menace, mais plutôt comme un « *Kaïros*[1020] », c'est-à-dire une opportunité, une chance de transformation donc le temps de l'action décisive.

Chez le griot, ce *kaïros* correspond à un retour à la terre, matrice de toute chose, par un retrait total de la vie de cour et de sa fonction laudatrice. Chez Mankunku, il s'exprime à travers une ferme volonté de maîtriser la technique du vainqueur et de lui prendre ses « armes miraculeuses ». Si dans les deux cas, le monde à venir se présente essentiellement sous la forme d'une grammaire à assimiler, d'une école dont il faut accaparer la bibliothèque, il est aussi le lieu et l'opportunité d'un procès, celui des temps d'avant la catastrophe.

L'impératif critique

Il y a assurément dans la présentation de la catastrophe coloniale par la littérature une grande part de jeu. En effet, en présentant les mondes des différents personnages comme finis, renversés, les romans de notre corpus, dans la mesure où ils donnent à contempler leur grand corps « culbuté », rendent possible une autopsie. Le fait d'annoncer la chute d'une certaine Afrique, de déclarer ses dieux vaincus participe d'une ruse du récit en ce sens que cela permet d'enlever au passé le voile de sacralité dont on peut l'habiller et aux dieux leur autorité. Les fictions de notre corpus, en déployant les motifs de la catastrophe, placent la pensée et l'action des personnages dans ce clair-obscur qu'est en réalité le temps de la crise : « Le temps de la crise est la période impure, brisée par une césure cataclysmique, qui se situe entre la nostalgie

[1020] J.-P. ENGELIBERT, *Fabuler la fin du monde*, *op. cit.*, p. 12. Le terme grec *kaïros* est employé en opposition à *chronos*, l'autre terme pour dire le temps, mais au sens courant du « temps plat et homogène de la consécution des événements ».

d'une origine perdue et d'un avenir seulement imaginé[1021] ». Par l'éveil à ce temps décisif et l'affirmation d'une conscience de l'opportunité qu'il présente, ce monde d'avant, n'est pas sanctuarisé, mais placé à la portée de la critique, exposé sous le soleil de l'irrévérence, de l'insolence du narrateur et de certains personnages, inspirés soudain par cette vacance du ciel.

Sans chercher à revenir sur la tendance politique[1022] des littératures africaines, il est important de faire observer que le procès du passé qu'engendre la conscience de la crise participe d'une entreprise aussi bien politique que philosophique. Nos auteurs, en reconstituant ces scènes d'une certaine Afrique, celle d'avant la colonisation, avec parfois une ambition documentaire, le cas de Nazi Boni par exemple, rendent possible, à travers les postures des personnages, une prise de distance vis-à-vis de ce passé. En le rouvrant et en le plaçant sous le signe de la tragédie, ils interrogent du même coup la tentation idéaliste dont l'emprise sur les esprits, au moment d'apprécier cette période historique, peut se révéler forte. Par ailleurs, le retour sur le passé, souvent présenté comme le siège d'un monde perdu et de souvenirs insaisissables, semble être un besoin irrépressible : « En ce jour, je voudrais plonger, plonger en moi, au plus profond de moi, sans pudeur. Je voudrais tant savoir si j'ai seulement rêvé de tout ce bonheur dont je me souviens, ou s'il a existé[1023] ». Le désir du personnage de Samba Diallo associé au doute qui le ronge nous oriente vers une piste : celle de la perplexité. Ainsi, au-delà de la critique qu'il pourrait initier, le désir de retrouver, par le souvenir, le monde d'avant le bouleversement, semble énoncer quelque chose de substantiel. Le passé en question ne serait pas une donnée absolue. Dans le cas du personnage cité, il n'est en réalité accessible que sous la forme d'un décor aux contours évanescents et dont il se méfie du moindre élément. D'où l'échec de l'entreprise et son désespoir exprimé par ces mots : « Lucienne, ce décor, c'est du faux ! […] je ne retrouve plus le chemin de ce monde[1024] ».

Si le passé, le monde renversé par la colonisation, se décline sous la forme d'un décor, il devient clair que le rapport des narrateurs à ce temps et à ce lieu s'exprime sous la forme d'un rapport d'observation, de vigilance, essentiellement critique.

Chez Nazi Boni, le phénomène qu'est la défaite vient instaurer une distance entre certains personnages et le passé, une faille qui s'intensifie tout au long de la fiction et qui rend possible son procès. Le Bwamu, le monde défait du héros Térhé, est placé face au silence de

[1021] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 116.
[1022] Sur ce point précis, les travaux abondent : S. MISCOIU, B. B. MALELA et S. JISA, *Littérature et politique en Afrique. Approche transdisciplinaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018 ; J. CHEVRIER, *La littérature nègre*, *op. cit.*.
[1023] C. H. KANE, *L'Aventure ambiguë*, *op. cit.*, p. 157.
[1024] *Id.*

ses dieux et l'impuissance de ses sages et devins. La critique des institutions à laquelle se livre le narrateur est tributaire du fait qu'il leur attribue la responsabilité de la défaite. Ce sont ces trois figures, en effet, qui assuraient au régime gérontocratique effondré toute sa légitimité. Le crédit qu'on leur reconnaissait reposait essentiellement sur la puissance, la sagesse et l'infaillibilité qu'on leur prêtait :

> Les uns après les autres, d'importants événements révélaient le prochain craquement de l'armature des institutions traditionnelles. Le fatal chamboulement de l'ordre existant arrivait au trot. Les phénomènes quotidiens le confirmaient. Les Anciens abhorraient les changements susceptibles de bousculer leurs habitudes et de porter atteinte aux coutumes. […] C'était pour eux un devoir, une question d'honneur. Les Ancêtres leur avaient légué un patrimoine prospère. Il le fallait transmettre amélioré sinon intact à leurs successeurs. Les récentes calamités avaient largement entamé leur prestige. Or les oracles annonçaient des lendemains de malheur, la domination du Bwamu par une puissance étrangère. Si cette prophétie se réalisait, c'en était fini de la vénération dont on les entourait[1025].

Ici, la métaphore hippique du trot introduit une dynamique. La décrépitude du système est présentée comme irréversible, *a posteriori*. Dans une perspective téléologique, des incidents qui s'étaient produits en amont, acquièrent dans le temps de l'après, celui du jugement, la valeur et le poids d'un signe. Tout, en quelque sorte, constituait une catastrophe annoncée, une condamnation sans appel de l'ordre établi, personnifié par trois figures : les « Anciens », les « ancêtres » et les « oracles ». De prime abord, l'équilibre du système paraît assuré. D'une part, à travers la figure des ancêtres, il semble bien ancré dans le passé. D'autre part, par la figure des oracles notamment, il semble se projeter également vers l'avenir. Mais la réalité est que le poids déterminant de la troisième figure, celle des Anciens, vient fausser les rapports. Ils sont présentés comme les champions des « coutumes », c'est-à-dire, des partisans inconditionnels de l'habitude, de la routine, en un mot, du statuquo. En tant que tenants du pouvoir temporel, les Anciens tirent leur légitimité du passé, règnent au présent, mais nourrissent à son égard et celui de l'avenir une crainte justifiée. Ces deux temporalités qui leur échappent, « l'en-cours » et « l'à-venir », sont porteuses d'accidents, de risques et soumises aux frémissements de l'histoire. Elles constituent une épreuve parce que c'est dans leur dénouement qu'est inscrite la possible déchéance de l'ordre. Si la moindre déconvenue « entame largement leur prestige », alors mécaniquement, un plus grand désastre, s'il venait à se produire, entrainerait la « fin de la vénération dont on les entourait[1026] ». Les « Anciens » incarnent dès lors par le Conseil, leur bras politique, le visage de la faillite, l'appendice d'un passé dont il convient d'interroger les

[1025] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 219-220.
[1026] *Ibid.*, p. 220.

attributs. Ainsi, les événements survenus, au-delà de la qualification qu'on peut leur appliquer, se présentent comme contenant une opportunité d'instruire leur procès.

L'impression globale est qu'après la défaite, le pays, à travers ses institutions, apparaît comme un corps sinistré sur lequel se penchent à la fois le narrateur et les personnages en rupture avec l'ordre établi. Le discours de cet ordre consiste essentiellement à faire coïncider âge et valeur, passé et légitimité. La vieillesse, dans la gérontocratie du Bwamu, est une valeur en soi « non pas tant à cause de la sagesse et de l'expérience accumulées qu'à cause de la plus grande proximité du vieillard aux ancêtres et au passé[1027] ». Dans cette optique, il faut relever que le système gérontocratique en question ici et bien d'autres systèmes, suivant l'analyse de Hannah Arendt, identifie le passé comme la source de l'autorité et secrète de ce fait un ordre hiérarchique semblable à une pyramide inversée qui n'a pas « son sommet dans la hauteur d'un ciel situé au-dessus (ou, comme dans le christianisme, au-delà) de la terre, mais dans la profondeur d'un passé terrestre[1028] ».

Cette représentation, ainsi que ce discours, dans un contexte marqué par la défaite tel que celui de notre corpus, posent un problème. La légitimité des « Anciens » ne va plus de soi pour certains personnages. Elle est plutôt sujette à controverse. Sur elle pèse un très lourd soupçon. D'une manière générale, la critique adressée à l'institution est double dans la mesure où elle vise aussi bien sa nature que ses manifestations, ou plus exactement ses excès. De ce fait, la quasi-infaillibilité des « Anciens », relevant moins de la doctrine que du fait coutumier, est contestée en silence. Parmi une certaine jeunesse cependant, la grogne monte contre les privilèges des plus vieux :

> La dernière promotion d'initiés au *Dô* exerce depuis dix ans. C'est trop. Depuis dix ans, ces seniors que nous appelons Pammas, c'est-à-dire les « puissants », les détenteurs de la Force, monopolisent toutes les activités qui n'incombent pas à la vieillesse. Ils ne remplissent pas régulièrement leurs obligations vis-à-vis du grand fétiche. À chaque saison sèche, ils devraient organiser conformément aux rites requis, dix compétitions de course de fond ; ils en affrontent à peine sept. En outre, ils se comportent vis-à-vis de nous, leurs juniors, leur *bruwa*, en véritables tyrans. Selon leur bon plaisir, ils revêtent leurs masques de feuilles, nous enferment dans nos maisons, nos femmes et nous, nous enfument comme des porcs-épics dans le creux d'un baobab. […] Le *Dô* est un fétiche de loyauté et de justice. Il ne peut être content de la situation. La coutume a fait de nous leurs esclaves. Mais elle nous permet de nous racheter. Nous aurions pu le faire depuis deux ans. Nous avons préféré attendre parce que quelques-uns parmi nous paraissaient trop

[1027] H. ARENDT, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 163.
[1028] *Id.* Cette théorie de l'autorité que Hannah Arendt applique aux sociétés traditionnelles en général et à la société romaine en particulier peut s'appliquer aussi dans une certaine mesure au cas du Bwamu. Cela tient à une certaine représentation du temps des ancêtres fondateurs comme un temps parfait dont la sagesse est transmise de génération en génération, des plus vieux aux plus jeunes.

> jeunes. Maintenant, nous sommes à même de revendiquer notre initiation au *Dô*. C'est mon avis personnel. Nous devons nous affirmer en conséquence[1029].

Au premier abord, cela pourrait s'apparenter à une banalité. D'un côté, de manière caricaturale, une jeunesse impatiente qui revendiquerait un statut pour lequel on la juge pas assez préparée, et de l'autre une vieillesse qui accapare toutes les ressources du sacré et du symbolique en se retranchant derrière un formalisme excessif. Dans les faits, les choses semblent aller au-delà de la simple sensibilité de classe d'âge ou de l'ambition. Elles prennent la proportion d'une véritable querelle idéologique quand on considère de plus près l'origine du problème. L'initiation au culte du *Dô*[1030], laissée au soin et à l'appréciation des plus vieux est une étape fondamentale dans la vie des hommes du Bwamu. Sans elle, on n'accède pas à une pleine existence civique. On est maintenu dans les marges, à l'écart des cercles de prise de décisions. Les jeunes, ici, aspirent à une sortie des limbes dans lesquelles ils sont cloués pour accéder à la réalité de la vie politique. Dans sa revendication, elle ne remet pas en cause le corpus de la tradition, mais plutôt son usage par les plus vieux dont elle conteste au passage le préjugé favorable qui leur est associé : cette fameuse « géronto-sophie[1031] » dont parle Mamoussé Diagne, c'est-à-dire une sagesse des plus vieux. En présentant certains « anciens » par le prisme des abus que leur position autorise indirectement, la jeunesse en colère recourt à la loi et à la puissance de la tradition pour entamer leur crédit.

Ce faisant, elle rejette au nom de sa lecture du phénomène de la tradition qu'elle réactualise, les institutions qui ont conduit le monde de ses pères à sa perte. Dans ce contexte de la défaite, les conditions d'une révolution sont réunies. L'assaut contre les bases du système qui a failli sonne la fin de l'innocence et signale en même temps la naissance, chez certains personnages, d'une « mémoire vigilante[1032] ». Ce terme que nous empruntons encore au philosophe camerounais Fabien Eboussi-Boulaga, qui le définit en des termes d'une grande limpidité : « La mémoire vigilante est le refus de tout attachement aveugle, de la confiance compacte, à l'immédiateté de ce qui va sans dire […] La mémoire vigilante se pose pour se libérer de la répétition de l'aliénation de l'esclavage et de la colonisation[1033] ». En somme, l'impératif d'affirmation posé par l'orateur des jeunes peut s'interpréter comme le premier pas

---

[1029] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 111-112.
[1030] *Ibid.*, p. 111. Le culte du Dô, selon le texte, est le culte rendu au « fétiche des cultures ». Eu égard à son importance dans la société, les initiés à ce culte sont associés aux prises de décisions et sont, les seuls, habilités à décider de qui peut rejoindre leur cercle.
[1031] M. DIAGNE, *Critique de la raison orale*, *op. cit.*, p. 62. Le concept a un sens non polémique sous la plume de Diagne. Il désigne l'expérience et la science dont disposent les plus vieux grâce à l'âge et au vécu.
[1032] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 162.
[1033] *Ibid.*, pp. 162-163.

vers l'abolition du magistère des « anciens » sur la société ou, en des termes plus modérés, comme une volonté de réduire leur emprise.

Dans cette approche rendue possible par la naissance de la « mémoire vigilante », le traditionalisme[1034], comme posture idéologique, est mis en échec dans sa volonté de susciter un conformisme général, en recourant à l'autorité du passé. En retour, la tradition est libérée de son carcan, dissociée du préjugé de la fixité, de la poussière du passé, de l'idolâtrie de la coutume, pour être envisagée comme une source de création :

> Concrètement, la tradition est le moment où l'Afrique (la tribu, l'ethnie et leur projection agrandie et « prophétique ») est elle-même source de création culturelle, religieuse et technique, quand, directement elle dialogue avec la nature, celle des hommes et celle des choses, et élabore des institutions, des savoir-faire et des symboles. En ce sens, la tradition symbolise le *moment de l'authenticité* africaine. *L'illusion traditionnaliste* est d'espérer retrouver ce moment dans le passé, d'espérer même le reconstituer par la contemplation, de le tenir pour un événement ou un ensemble d'événements « historiques », alors qu'il est ce qui fonde une suite d'événements sensés pour ceux de cette tradition[1035].

La définition de la tradition que propose Eboussi-Boulaga, en tant qu'action, ouverture et création, permet d'appréhender l'évolution du rapport au temps de certains personnages après la catastrophe. Le passé cesse d'être sacralisé. Le monde effondré n'est pas regretté par tout le monde, mais contemplé froidement, dans sa nudité et sa gangrène. Rougbêinga, le héros de Norbert Zongo, devant le spectacle de la « paix coloniale » en train de s'établir avec la complicité de certains anciens, se détourne de tout et prend le « maquis » avec quelques résistants. Au premier jour, il est conscient de la faiblesse de leur nombre et de leurs moyens, mais il tire sa force de deux sources. D'une part de l'espoir de renverser l'ordre colonial grâce au ralliement du plus grand nombre et d'inaugurer une nouvelle ère de liberté. D'autre part, de l'amertume à l'égard du passé et du présent, caractérisés selon lui par une corruption institutionnelle et une tendance à l'autodestruction. De manière schématique, ce « vieux monde » contre lequel il nourrit un fort ressentiment, est incarné par le personnage de Liguidy, un allié notoire des envahisseurs. Ainsi, indirectement, il lui reproche d'avoir participé, par le renoncement et la trahison, à sa propre destruction. Ce « vieux monde », aurait ainsi, par le dysfonctionnement de ses institutions, porté aux nues ses fossoyeurs et livré aux supplices ses

[1034] Sur le traditionalisme voir G. BALANDIER, *Sens et puissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 105. Dans le cadre de l'affirmation identitaire des sociétés libérées du joug colonial, le traditionalisme se décline comme une idéologie de la défense de la « tradition » comme bien immatériel fragile : « sous cet aspect vécu, elle [la tradition] devient traditionalisme; sa fonction est de susciter la conformité, d'entretenir au mieux la '' répétition'' des formes sociales et culturelles ».

[1035] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 156.

héros. Le narrateur clôt l'histoire par la scène éloquente de l'exécution par pendaison du personnage principal, visage de la jeunesse et de la résistance. Mais il prend le soin de mettre la dignité du martyr face au triomphe grossier du géronte Liguidy à travers un tableau sombre où on le voit arracher la barbe du héros :

> Voilà sa barbe, dit-il avec haine. Cet homme s'appelle Rougbêinga. C'est lui qui a induit en erreur des milliers et des milliers de mes sujets. Le voilà aujourd'hui. Tout ce qu'il vous a raconté est très faux. Les Nassaramba sont là pour nous aider[1036].

Au-delà du caractère répulsif du personnage de Liguidy, le martyr de Rougbêinga constitue une accusation portée contre la cité et ses institutions. Celles-ci sont présentées comme étant doublement coupables. Responsables de la défaite survenue et aussi responsables des divers arrangements avec l'ennemi au détriment des habitants. En effet, La cité de Koudougou dont Liguidy est devenu la figure politique la plus emblématique condamne la résistance à l'occupant en présentant l'action du héros sous les traits de la sédition et de la corruption : il aurait égaré « des milliers de sujets ». On ne peut ignorer ici, en lisant la formulation du chef d'accusation, la subtile référence au martyr socratique.

Par ce clin d'œil, le narrateur lance un nouveau discrédit sur les institutions locales tombées entre de mauvaises mains et inverse radicalement les rôles. Le jeune Rougbêinga incarne la sagesse désormais, malgré son jeune âge. Face à lui, se tient le vieillard Liguidy, visage de la cupidité et des passions criminelles. Il va même jusqu'à proposer une redéfinition de l'âge, la donnée majeure sur laquelle est indexée la sagesse comme attribut de l'individu : « À présent, il comprenait mieux que l'homme le plus ignorant était celui qui calculait son âge en années. L'âge d'un homme devait se calculer en services rendus au peuple. Lui, Soura Rougbêinga Dakuo, était centenaire[1037] ».

À travers la critique des institutions et des chefs, c'est la part d'ombre d'une certaine Afrique précoloniale et coloniale qui est mise au jour. Dans le contexte de la défaite, cette opération semble s'imposer d'elle-même. La conscience de la crise s'affirme par un procès, une critique de soi. À partir du moment où la faillite de la cité est constatée, il n'y a plus rien qui soit intouchable. C'est bien ce que clame François, le marginal recueilli par Monsieur Baly dans le roman de William Sassine : « En vérité, le trône de notre ciel est vide[1038] ». Cette vacance du ciel n'est pas qu'un malheur. Elle représente aussi une opportunité. Il n'est plus question pour les personnages libérés du poids des dieux et du sacré de porter sur le pays perdu et le temps

[1036] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 166.
[1037] *Ibid.*, p. 165.
[1038] W. SASSINE, *Saint Monsieur Baly*, Paris, Présence Africaine, 1973, p. 199.

révolu, uniquement le regard tendre de la nostalgie, mais aussi et surtout l'œil cruel de la critique. Il faut, par conséquent, assumer l'œuvre de destruction que cela suppose, au sens de Jacques Stephen Alexis : « Il s'agit d'aider à l'éclosion de ce qui naît et se développe, il s'agit d'aider à la liquidation de ce qui dépérit et constitue une entrave à l'essor de l'homme[1039] ». La prise de distance du personnage de Rougbêinga vis-à-vis de son pays n'est pas présentée comme une trahison ni comme procédant d'une vaine passion révolutionnaire. Elle s'affirme plutôt, au regard des errements de l'élite incriminée de l'époque, comme une nécessité, un devoir de vérité qu'imposerait toute « relation éthique avec ceux du passé[1040] ».

Chez Dongala, malgré la présence d'une proposition ouvertement révolutionnaire, la critique du passé et surtout du présent est introduite de manière détournée. En apparence, elle n'est pas le fait d'un personnage bien déterminé. Celle qui s'en fait le porte-voix, la mystérieuse Sainte du Nord, prend une posture prophétique, donnant de ce fait à son message et à sa critique une tournure plus impersonnelle :

> Son histoire était simple, elle la racontait à tous ses fidèles : lors d'un de ces terribles orages où la colère de Dieu se manifeste par l'éclat foudroyant des éclairs qui déchirent la nuit et font éclater la coquille du ciel en des grondements terrifiants, elle avait eu une vision ; elle avait vu le fils de Dieu avec Moutsompa à sa droite, qui lui disait : « Je t'ai choisie, femme. Va, va dire au peuple de notre pays que l'heure de la libération a sonné. Tu as été choisie pour continuer l'œuvre que Moutsompa a commencée, mais n'a pas terminée, car dans le plan de Dieu, son achèvement t'est réservé. Parcours donc le pays du nord au sud, de l'est à l'ouest, du centre au centre. Unis notre peuple et conduis-le[1041].

À travers le motif de l'élection (« Je t'ai choisie ») et celui du berger du peuple (« Unis notre peuple et conduis-le »), c'est la matière mosaïque[1042] qu'elle mobilise. À l'instar de la figure principale de la sortie du calvaire d'Égypte, elle ne revendique aucune parole propre. Sa subjectivité est noyée dans la mission. Comme Moïse, elle n'est plus, à partir du moment où elle a eu la vision, que la servante d'une volonté supérieure. Ainsi, à l'ombre de la figure divine, elle peut faire le procès du peuple et de ses coutumes. En effet, la critique est mieux reçue dans la mesure où elle est présentée comme un préalable à la sortie de l'oppression et à la restauration de la liberté perdue. À travers cette subtilité rhétorique, tout le poids du soupçon ne pèse plus sur un seul personnage ou une institution en particulier, mais sur l'ensemble de la société. Les

[1039] J. S. ALEXIS, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *op. cit.*
[1040] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 171.
[1041] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 226.
[1042] Voir Louis SEGOND, *La Bible*, Exode 3, 10. Moïse choisi par Yahvé reçoit, en substance, le même ordre : « Maintenant, va, je t'enverrai auprès de Pharaon, et tu feras sortir d'Égypte mon peuple, les enfants d'Israël ».

lois qu'elle transmet, parce qu'elles se veulent intemporelles, viennent abolir l'autorité du passé pour ouvrir une nouvelle ère :

> Pour préparer la merveilleuse parousie qu'elle annonçait, elle fonda un corps de doctrine nouveau, d'un côté s'inspirant de la religion des maîtres, de l'autre la rejetant. Elle disait qu'il n'y avait qu'un Dieu tout-puissant qui s'était exprimé par l'intermédiaire de Jésus-Christ et de Moutsompa, tout autre culte étant idolâtre ; elle collectait des milliers de statuettes et de sculptures et les brûlait publiquement après une séance de prière collective pour détruire le pouvoir de ces icônes. Elle interdit la consommation d'alcool mais fit exception pour le vin de palme et d'ananas. Aux femmes elle demandait de n'épouser que le mari de leur choix et de s'affranchir comme elle de la tutelle des hommes ; aux hommes elle autorisait de prendre autant de femmes qu'ils voulaient à condition de ne pas faire l'amour avec deux femmes différentes dans la même semaine, semaine qui comptait depuis longtemps sept jours. […] Elle introduisit dans ses hymnes inspirés aussi bien de la tradition que des chorals catholiques et protestants le nom de Moutsompa et, en plus de la croix, elle demandait à ses fidèles de porter une feuille de palme verte[1043].

Avant tout propos, il convient de relever ici quelque chose d'absolument saisissant : la disparition des ancêtres en tant que source d'autorité. Le culte nouveau est dominé à la fois par un référent chrétien et endogène. Moutsompa, la figure locale majeure de cette foi nouvelle et syncrétique est présentée comme « l'homme qui, pour s'amuser, se battait seul, poings nus, contre les éléphants et les buffles ; c'était l'homme qui arrachait un baobab par la force de ses biceps, qui enfonçait un clou en tapant avec la paume de sa main[1044] ». Les attributs hyperboliques, herculéens, dont on le pare semblent répondre à la conjoncture politique du pays dominé. Le peuple placé sous le joug de l'ennemi espère le secours d'un héros quasi-mythologique. C'est ce qu'incarne Moutsompa, un personnage mystérieux, que personne n'a jamais vu, à qui l'on attribue néanmoins les actes de sabotage, les pannes de train, les divers ennuis des colons, et dont la rumeur des exploits ébranlera un temps l'autorité et la plongera dans une terrible paranoïa. Lorsque son activité de déstabilisation baisse, la police coloniale prétend l'avoir arrêté et fait exécuter. Le peuple pense qu'il s'est volatilisé et qu'il reviendra libérer le pays. La Sainte du Nord apparaît dans le sillage de sa disparition mystérieuse et assume le rôle de celle qui accomplira l'œuvre qu'il a entamée. Elle rejette certains éléments de la religion originelle au motif que celle-ci n'aurait pas été en mesure de préserver le peuple de la servitude. La religion qu'elle recompose est beaucoup plus marquée par la réalité locale (contexte de sujétion) que par l'abstraction d'un corps dogmatique. Elle emprunte, en effet, au christianisme son message d'espérance et le personnage du Christ. Le choix de ce dernier tient moins à sa crucifixion en elle-même, substrat du dolorisme chrétien, qu'au retour triomphal à

[1043] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 227-228.
[1044] *Ibid.*, p. 213.

haute valeur martiale qu'il promet. D'ailleurs, en opérant une alliance entre le Christ vulnérable, mais revenant en chef des armées, et Moutsompa, figure de la puissance indomptée, elle se décline à la fois comme une religion du présent, celui du combat, et de l'avenir, celui de la libération.

De ce fait, la Sainte du Nord est celle qui fait coïncider de manière pragmatique le théologique avec le politique. La foi dont elle fait la profession ne se veut en aucun cas universelle. Malgré le recours à un référent exogène, elle reste résolument incarnée dans un horizon local, informée par un impératif de libération. Cela implique de faire face aux contradictions à l'œuvre dans le pays, d'oser tenir tête à son peuple, de contester ses idées reçues, d'ébranler le socle sur lequel repose ses institutions, ses certitudes. La prophétesse, dans cette optique, introduit des réformes qui constituent en même temps une critique de l'ordre anthropologique et social en vigueur. Pour reprendre les mots de Williams Sassine, elle « avance à coups de révolte[1045] ». Elle conditionne la parousie (le retour triomphal de Moutsompa) à l'abandon de certaines pratiques dont le mariage forcé, conséquence de la subordination systématique des femmes aux pères. En encourageant les femmes à « épouser le mari de leur choix », elle condamne à terme la polygamie.

De même, l'autodafé qu'elle organise, au-delà de la radicalité du moyen et de sa parenté avec un procédé colonial très polémique, semble revêtir ici une symbolique forte. Cet iconoclasme manifeste répond à une volonté de libérer, par le feu ardent, le peuple de l'emprise d'une croyance qu'elle juge néfaste. On ne peut pas faire abstraction, ici, de la posture féministe[1046] du personnage. Elle joue, en effet, un rôle décisif dans la démarche et dans l'énonciation. En tant que femme et « indigène » désignée, la Sainte du Nord se conçoit comme victime insurgée, autant contre les institutions locales que la colonisation en marche. Sous le poids du double fardeau, « *double jeopardy*[1047] », prise ainsi entre le feu croisé du sexisme et du racisme, elle trouve en cette religion, rejetant d'une part certaines coutumes locales et d'autre part la furie assimilationniste du colon, une arme efficace. L'autodafé, action radicale, équivaut à un parricide symbolique, présenté comme une des conditions du salut de la femme. Elle n'est pas nostalgique du monde effondré qu'elle assimile à une source d'oppression. Seuls importent le présent du combat et le futur de la victoire. Sous cet angle, la lutte prend le sens et la force

[1045] W. SASSINE, *Le jeune homme de sable*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 93.
[1046] Sur le rôle des figures féminines historiques dans l'affirmation des nouvelles approches de la condition féminine en Afrique, voir en particulier R. S. DIENG, *Féminismes africains. Une histoire décoloniale*, Paris, Présence Africaine, 2021.
[1047] Frances BEAL, « Double Jeopardy : To be Black and Female », dans R. MORGAN (éd.), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Random House, 1970, pp. 340-353.

d'une évasion. La religion de combat dont elle est le chantre énonce une utopie qui prend les traits d'une société créée sur les ruines de l'ancienne, une communauté délivrée du poids de certaines traditions, à l'instar du Bebayedi[1048] de Leonora Miano.

Avec le rejet du préjugé de la perfection du monde d'avant, elle rejoint le narrateur de Kourouma dans sa démarche. Elle est, comme lui, délivrée de son charme. Avant d'en dire l'épopée, le griot de Soba prend le soin de le présenter sous un jour défavorable, en l'occurrence, sous le signe de la décomposition. Pour cela, il fait entreprendre au jeune prince Djigui, au lendemain de son accession au trône, une odyssée à travers son royaume au bout de laquelle ce constat amer s'est imposé :

> Le voyage, dès les premiers pas, avait dessillé les yeux du jeune roi. « Menteries, tout, tous m'ont menti ». La vérité était que rien n'avait été renouvelé dans le Mandingue depuis des siècles. Le pays était un lougan en friche, une case abandonnée dont le toit de toutes parts fuyait, dont les murs lézardés s'écroulaient. Tout était arriéré et vermoulu. Le legs était un monde suranné que des griots archaïques disaient avec des mots obsolètes[1049].

En somme, la critique du présent à laquelle se livrent la Sainte du Nord, les narrateurs de Kourouma et de Boni, Rougbêinga, le héros martyr de Zongo, suppose également un procès du passé dans lequel plongent les racines de ce présent qui, après la défaite et le silence des dieux, n'est plus un lieu enchanté. De manière générale, cette critique revêt une valeur certaine, informative notamment : elle dit la conscience qu'ont les personnages du renversement de l'ordre qui s'est produit, du changement d'ère intervenu et du fossé qui les sépare de cette réalité à laquelle ils n'ont plus accès que de manière insatisfaisante : la contemplation des ruines. C'est de cette conscience d'être entré dans une nouvelle temporalité que naît la « mémoire vigilante » dont parle le philosophe camerounais. Celle-ci rend possible une prise de distance vis-à-vis du passé (ayant perdu sa sacralité) ; cette distanciation à son tour « inspire l'audace de refaire toutes les règles du jeu social sur une base radicalement neuve[1050] ». La critique du siècle de leurs « pères » est une preuve que les personnages ont survécu à la catastrophe et qu'ils savent ce qu'il leur reste à faire : à savoir que le monde est encore à reconstruire et surtout à raconter.

[1048] Voir L. MIANO, *La Saison de l'ombre*, *op. cit.* Bebayedi se présente comme une république des vaincus et des brisés. Exilés hors de leurs lieux d'ancrage, les personnages rescapés de la déportation transatlantique fondent une nouvelle communauté à l'abri de tout système déjà fixé où le passé n'est pas « sacralisé ».
[1049] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 16.
[1050] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 159.

Conclusion

Il y a de manière évidente dans cette présentation critique du passé un enjeu de posture de la part des différents auteurs. Elle ne relève pas d'une forme de surplomb dans la mesure où elle n'est pas assimilable à une « posture réformiste et sarcastique qui traduit une prise de distance méprisante vis-à-vis d'un environnement décadent[1051] ». Il s'agit plutôt d'une posture « rhétorique-politique[1052] » qui consiste à se démarquer de l'exaltation propre à une certaine Négritude, à rompre avec la « culture de l'innocence[1053] » pour reprendre les mots de Patrice Nganang et à peindre l'Afrique à travers la complexité des personnages, « à la fois victime et coupable[1054] », sans que la vérité historique ne souffre de cette représentation. Jouer donc avec la tentation manichéenne sans l'alimenter, voici le défi. Par la critique, ils assument une conscience de la crise et « s'instaurent en transition nécessaire vers un au-delà[1055] ». La critique, dans cette optique, doit être saisie ici par l'activité, l'effort, la tension qu'elle suppose : « décrire, savoir, juger, comprendre[1056] ».

Dans l'ensemble, les œuvres de notre corpus peuvent être considérées sous le prisme de cet effort. Elles s'attachent à comprendre l'histoire coloniale en train de se dérouler à travers la trajectoire des personnages, leur attitude à son égard, la manière dont ils la racontent ou la taisent. Ce sont ces rapports qu'interroge la troisième et dernière partie de notre travail.

[1051] Omafume ONOGE, « The Crisis of Consciousness in Modern African Literature », dans G. GUGELBERGER (éd.), *Marxism and African Literature*, Trenton, Africa World Press, 1985. Texte original: "Thus it is not enough for the artist to dissociate himself from the decadent environment by the adoption of a self-distancing, contemptuous, satirical or reformist attitude", pp. 385-410.
[1052] N. LAZARUS (éd.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, C. Jacquet, H. Quiniou et M. Groulez (trad.), Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
[1053] P. NGANANG, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine, op. cit*., p. 24.
[1054] B. B. DIOP, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000, p. 103.
[1055] A. MANGEON (éd.), *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala, 2012, p. 10.
[1056] L. MATESO, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986, p. 10.

TROISIÈME PARTIE

La fabrique des récits. Le roman face à la mémoire et à l'histoire

Comment les romans de notre corpus repensent les rapports entre les différentes mémoires de la colonisation ? Dans quelle mesure imaginent-ils la littérature comme technique de réappropriation du passé et comme, théâtre, atelier de ses écritures, des conflictualités ?

L'approche intertextuelle qui a prévalu dans les chapitres précédents est encore pertinente pour le projet que nous poursuivons dans cette section. Il y a un réel intérêt à prolonger le dialogue entre les différents auteurs, à considérer de plus près les questionnements qu'ils intègrent dans leurs œuvres et la proposition problématique qui en résulte. Une exploitation plus importante du contexte et des éléments qui dépassent le cadre des textes permet de prendre la mesure des enjeux qui déterminent la production de ces récits. Ce faisant, nous ne réduisons pas la littérature à son statut de témoin d'un siècle, mais nous mettons en avant le rapport de solidarité qui la lie aux interrogations de son époque, à la biographie des acteurs qui la font.

Par ailleurs, des considérations narratologiques s'imposent dans les lignes qui vont suivre. Elles ne se limitent pas à un simple examen des techniques narratives. L'approche va bien au-delà pour saisir les récits à travers la question de la « place à donner aux paroles des

personnages[1057] ». En se penchant sur le mot « récit », Genette a montré qu'il pouvait recouvrir trois réalités, désignant à la fois l'objet textuel en lui-même (la narration des événements), les événements eux-mêmes pris comme tels et *l'acte de narrer*[1058]. Il s'agira donc pour nous de distinguer l'acte des auteurs de celui des narrateurs tout en insistant sur les « *relations*[1059] » qui les lient. Il importe de ne pas perdre de vue la complexité de l'acte de narration et de distinguer les jeux, les introductions d'autres points de vue, les marques d'ironie, de contradiction, d'approbation et de prise de distance qui y prennent place.

Les romans de notre corpus se conçoivent dans une certaine mesure comme des mises en scène des écritures de l'histoire et des rapports de force entre les récits divergents produits par des personnages ayant vécu les mêmes événements, souvent dans le même camp. Au regard du poids du passé colonial et des récits, officiels ou non autorisés qu'il a suscités sur le continent, ces représentations revêtent des enjeux politiques et idéologiques plus ou moins définis. Il s'agit donc pour les auteurs d'investir le roman comme un espace de liberté et, pour reprendre les termes de Michel de Certeau, d'assumer à travers la diversité des écritures de l'histoire un « schisme » :

> Il y a « hérésie » lorsqu'une position majoritaire a le pouvoir de nommer dans son propre discours et d'exclure comme marginale une formation dissidente. Une autorité sert de cadre de référence au groupe même qui s'en sépare ou qu'elle rejette. Le « schisme » au contraire suppose deux positions dont aucune ne peut imposer à l'autre la loi de sa raison ou celle de sa force. Il ne s'agit plus d'une orthodoxie face à une hérésie, mais d'Églises différentes[1060].

Ce schisme n'est effectif que dans l'espace ouvert par la fiction où une sorte de « justice narrative » est possible. Hors de ce cadre, dans les discours et les actes du quotidien, c'est la loi ordinaire des rapports de force qui reprend le dessus et l'hérésie redevient la condition des récits non dominants renvoyés à une certaine marginalité. Dans une approche herméneutique, l'horizon théorique ouvert par Fabien Eboussi-Boulaga rend possible, en complément de celui de Michel de Certeau, la prise en charge de la dimension subversive des fictions qui s'emparent de l'histoire. La notion d'*attestation* qu'introduit le philosophe camerounais et qu'il présente comme permettant de dépasser la controverse apporte à la représentation du choc des mémoires et des récits une nuance intéressante. L'*attestation* en question suppose la capacité du roman à figurer et à faire exister, non pas seulement deux, mais plusieurs récits aux destins distincts les

[1057] R. RIVARA, *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 17.
[1058] G. GENETTE, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007. Pour la présente citation, voir le chapitre « Discours du récit », dans *Figures III*, p. 72.
[1059] R. RIVARA, *La langue du récit*, *op. cit*., p. 19.
[1060] M. de CERTEAU, *La Fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 32.

uns à côté des autres, sous des modes différents, sans effacer la tension qui les travaille : « L'attestation ne se contente pas de la pétition d'originalité. Elle se fait jour à travers les voies non autorisées ; elle lève les censures et laisse passer en contrebande les réalités frappées d'interdits[1061] ».

Notre proposition est que les auteurs conçoivent le roman non comme le lieu de manifestation de la vérité historique, mais le théâtre d'une imbrication de récits, d'un affrontement aussi entre les mémoires. L'histoire n'y est pas niée, elle est seulement présentée à travers ses versions en circulation et le subtil jeu des variations. Il y a une part de provocation dans la transposition de certains points de vue, une volonté affichée de bousculer les différentes fabriques de l'histoire aussi bien africaines qu'occidentales. Cela soulève évidemment des questions de posture et met en lumière des conceptions de la littérature et du travail d'écrivain. Comme dans les chapitres précédents, notre réflexion sera centrée sur les textes.

[1061] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, op. cit.*, pp. 122-123. Les récits marginalisés ne vivent pas seulement de la controverse qui les maintient « sur le terrain de l'adversaire », ils veulent, au-delà de l'affrontement, que leur existence soit reconnue, « attestée ».

CHAPITRE 1

La catastrophe et l'appel à l'histoire

Quel rapport l'imaginaire de la fin entretient-t-il avec l'histoire ? Dans quelle mesure est-il affecté et affecte-t-il aussi bien le regard sur le passé que sur le présent ? Ce questionnement sur les liens évidents et indirects entre la représentation apocalyptique et l'écriture de l'histoire constitue le fondement de la dernière partie de notre étude.

Les romans de notre corpus permettent, chacun dans son registre, de considérer sous un angle différent les liens entre un événement majeur et complexe comme le choc colonial et les différents récits possibles auxquels il donne naissance. Dans cette perspective, nous avons essayé de le démontrer tout au long des pages précédentes, l'apocalypse se présente à la fois comme la révélation (vision) des bouleversements à venir et le récit de leur consécution. Il s'agit d'un récit qui s'énonce à partir de la fin possible. En disant la fin, il se veut également une ouverture sur le temps. Techniquement, la fin du monde n'a pas eu lieu. Le récit de l'effondrement l'inscrit définitivement dans la mémoire et dans l'histoire et la conjure en lui conférant une dimension intellectuelle, heuristique. La parole qui s'en fait l'écho redéfinit et aménage sans cesse sa portée interprétative. Ce faisant, elle rétablit l'apocalypse dans sa catégorie de catastrophe, prise ici dans son sens primordial de renversement. Au-delà de l'imaginaire du chaos et de l'effondrement qui lui est indissociable, elle est avant tout le récit

de l'état d'un monde, d'un lieu tel qu'on ne le reverra plus jamais. De ce fait, son objet est moins un sarcophage qu'un berceau, celui des commentaires, des interprétations à venir, des questionnements sur le devenir du continent, des récits qui explorent son histoire, des temps d'avant la conquête jusqu'aux indépendances. Qu'est-il advenu du monde des différents héros ? Qu'en est-il resté ?

L'apocalypse, considérée dans son double sens de fin et d'ouverture, semble constituer, en son élément même, un puissant appel à la *fabula*, au récit, aux mots donc, à une mise en ordre par le conte du chaos qu'elle implique. En effet, la fin qu'elle suppose n'est en réalité qu'un départ dans le flux discontinu de l'histoire. La mise en récit de la catastrophe coloniale peut être envisagée comme le premier pas vers la renaissance. Elle est en effet un moyen de lui enlever son caractère absolu, de l'installer à sa juste place dans le passé et de s'en assurer ainsi la maîtrise. Car, c'est aussi de cela qu'il est question, écrire ou réécrire l'histoire d'une catastrophe, c'est reprendre ses moyens perdus, retrouver ses mots oubliés, c'est considérer le passé et l'avenir à partir de la faille, du cratère.

En somme, l'imaginaire de la fin offre à la littérature l'occasion de considérer, depuis un gouffre ou une éminence, un monde saisi dans un moment tragique, d'en dire aussi bien l'état que la généalogie. En quoi la fiction, par sa mise en scène et sa représentation des situations, permet de penser l'écriture de l'histoire ? Quelle part de critique assume-t-elle ? Quel statut revendiquent nos auteurs pour leurs récits et quels rapports entretiennent-ils avec l'histoire institutionnelle, officielle ?

En tout état de cause, les fictions de nos auteurs opposent un non catégorique à l'idée selon laquelle la catastrophe est une fin absolue. Elles attirent l'attention sur une chose : la domination coloniale n'est pas le fin mot de l'histoire africaine. Elle ne saurait en aucun cas constituer pour le continent un gouffre définitif, car celui-ci, à l'instar des autres, se relève toujours au bout de la catastrophe, pour pousser, dans un élan sisyphéen, son rocher. L'aventure continue, les épreuves aussi, comme cela a toujours été le cas. Ce qui est survenu comme ce qui s'en suivra, c'est de la littérature, ou de l'histoire, c'est au choix, selon le narrateur de Kourouma :

> La Négritie et la vie continuèrent après ce monde, ces hommes. Nous attendaient le long de notre dur chemin : les indépendances politiques, le parti unique, l'homme charismatique, le père de la nation, les *pronunciamentos* dérisoires, la révolution ; puis les autres mythes : la lutte pour l'unité nationale, pour le développement, le socialisme, la paix, l'autosuffisance alimentaire et les indépendances économiques ; et aussi le combat contre la sécheresse et la famine, la guerre à la corruption, au tribalisme, au népotisme, à la délinquance, à l'exploitation de l'homme par l'homme, salmigondis de

> slogans qui à force d'être galvaudés nous ont rendus sceptiques, pelés, demi-sourds, demi-aveugles, aphones, bref plus nègres que nous ne l'étions avant et avec eux[1062].

1. Imaginaires de la fin et enjeux d'écriture. L'histoire africaine en roman

Avant d'aborder de front la question du traitement littéraire de l'histoire africaine, un regard contextualisant sur notre corpus s'impose. En effet, les romans qui le composent, tous sans exception, furent publiés après la grande vague des indépendances. À l'exclusion de *Crépuscule des temps anciens*, paru en 1962 et dont la rédaction a vraisemblablement débuté avant 1960, le reste paraît sur une période resserrée s'étalant entre la fin des années 1980 (1987 pour *Le Feu des origines*) et le début des années 1990 (pour *Monnè, outrages et défis* et *Rougbêinga*). Qu'est-ce qui explique ce regain d'intérêt pour l'histoire coloniale ? Qu'est-ce que cela dit de la littérature et de ses rapports avec les problématiques de son temps ?

Le contexte des écritures du passé. Perspective diachronique

D'un point de vue diachronique, l'immédiat après-indépendance (en prenant la fin des années 60 comme point de repère) voit baisser peu à peu l'intérêt pour le thème de la colonisation. Sa présence dans la fiction reste significative, même si elle souffre de la comparaison avec les deux décennies très militantes de la décolonisation marquées notamment par la Négritude et sa très importante activité politique et artistique globale. Il serait cependant excessif de parler de creux éditorial dans la mesure où la production intellectuelle dans l'ensemble s'est poursuivie à un rythme dont il faut se garder de sous-estimer la fréquence. Si la fin de la décennie 60 et le début des années 70, les années 1968 et 1973 en l'occurrence, marquées par la parution de deux œuvres majeures, *Le Devoir de violence* et *L'étrange destin de Wangrin*, voient le retour de la question coloniale, elles n'instaurent pas une tendance pour autant, puisque d'autres thèmes s'imposeront durablement. La situation en cette période qui souffre de la comparaison avec les années 1950 pourrait tenir au fait qu'une fois les

[1062] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit*., p. 287.

indépendances obtenues et déclarées, la question coloniale a pu paraître à toute une génération comme dépassée. La nouvelle vague d'écrivains, Boubacar Boris Diop[1063], Sony Labou Tansi[1064], Alioume Fantouré[1065], Aminata Sow Fall[1066], Bernard Nanga[1067], Tierno Monénembo[1068], s'emparent volontiers des questions sociales, des grandes désillusions politiques, de l'avènement du parti unique. Joseph Ki-Zerbo, l'un des premiers agrégés d'histoire du continent, consacre son premier ouvrage à l'Afrique ancienne[1069], aux dynamiques culturelles endogènes plutôt qu'au phénomène colonial, d'autant plus accessible qu'il a produit une quantité impressionnante d'archives. Par ailleurs, l'essentiel des écrivains dont la conscience a été durablement marquée par la colonisation a déserté la littérature pour des fonctions[1070] dans la haute administration des États naissants. Cheikh Hamidou Kane participe à la construction du Sénégal nouveau aux côtés de Senghor et ne renouera avec le roman qu'en 1995. Kourouma, avant de revenir à ses passions littéraires, fera une longue carrière dans des institutions bancaires et vivra, au gré des affectations, dans plusieurs pays sur le continent. Césaire sera édile le reste de sa vie, sans abandonner la poésie. Senghor, après la présidence, ira occuper un fauteuil à l'Académie. À cette donnée conjoncturelle pourrait s'ajouter aussi, dans le contexte de la guerre froide, un intérêt décroissant du milieu intellectuel[1071] français et du grand public en général, pour les problématiques liées à la colonisation, domaine réservé presqu'exclusivement et pour longtemps aux universitaires africanistes[1072]. C'est le constat que fait Claire Ducourneau :

> Si l'accueil réservé aux auteurs provenant des colonies africaines semble alors exceptionnel, les décennies postérieures aux indépendances leur offrent des opportunités de publication beaucoup plus limitées – il faut attendre l'essor de maisons d'édition et de collections spécialisées, particulièrement dans les années 1980. Si la thématique coloniale disparaît comme préoccupation

[1063] B. B. DIOP, *Le temps de Tamango*, Paris, L'Harmattan, 1981.
[1064] S. L. TANSI, *La Vie et demie*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
[1065] A. FANTOURE, *Le cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972.
[1066] A. S. FALL, *La grève des bàttu*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1979.
[1067] B. NANGA, *Les Chauves-souris*, Paris, Présence Africaine, 1980.
[1068] T. MONENEMBO, *Les Crapauds-brousse*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
[1069] Voir J. KI-ZERBO, *Le Monde africain noir. Histoire et civilisation*, Paris, Hatier, 1963. Il faudra attendre son deuxième ouvrage publié en 1972, soit dix ans plus tard, pour le voir s'emparer de la question de la colonisation européenne de l'Afrique.
[1070] On pourrait multiplier les exemples de nombreux écrivains, résidant en France métropolitaine, intégrés dans les réseaux littéraires locaux, retournés au pays natal pour participer à la construction nationale. On pourrait citer les plus emblématiques dont Ferdinand Oyono qui arrêta d'écrire après 1960 pour occuper des fonctions ministérielles, Camara Laye devenu diplomate pour le compte de la Guinée, Henri Lopes devenu ministre et plus tard ambassadeur de la République du Congo à Paris.
[1071] L'exemple de Jean-Paul Sartre est éloquent à plus d'un titre. Après avoir participé à rendre audible la voix des chantres de la Négritude et le discours anticolonial de manière générale, il consacrera la deuxième partie de sa vie à son engagement communiste, bien loin des problématiques coloniales *stricto sensu*.
[1072] Voir par exemple, pour la discipline historique, H. BRUNSCHWIG, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français : 1871-1914*, Paris, Armand Colin, 1960.

> centrale de la fiction africaine, c'est du fait des écrivains, plus tournés vers l'avenir, et vers un public situé sur le sol africain, ainsi que de l'horizon d'attente éditorial français, dirigé dès la fin des années 1960 vers de nouvelles thématiques, comme la critique des dictatures, puis l'écriture féminine, ou l'immigration. Malgré les indépendances, les instances de reconnaissance majeures de cette littérature restent situées hors du continent africain[1073].

À bien des égards, le retour à la matière coloniale de la part de nos auteurs vient rappeler une chose fondamentale, à savoir que le silence ponctuel sur la question ne saurait être assimilé à une liquidation définitive des mémoires coloniales. De ce long silence, aux causes diverses, naîtra le besoin de ramener au cœur de la création littéraire ce qui a été longtemps tu, considéré comme étant désormais de « l'histoire » pour mieux être oublié. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce silence a beaucoup profité à la littérature. Dans un contexte de plus grande tension et de crispation, le travail d'écriture de nos auteurs aurait souffert des contrecoups de l'actualité. Par ailleurs, cette situation de relative accalmie, de désintérêt institué du grand public après les indépendances pour la question coloniale a pu représenter pour les chercheurs en sciences humaines, l'histoire au premier chef, une trêve heureuse, certes ponctuée çà et là de turbulences, à l'exemple du pamphlet retentissant de Pascal Bruckner[1074]. La prise de hauteur nécessaire à l'activité de recherche n'étant vraiment possible qu'à l'abri des polémiques. Ainsi parurent de nombreux ouvrages de synthèse historique, dont la célèbre *Histoire de la France coloniale*[1075], le premier tome de la longue série d'*Histoire générale de l'Afrique*[1076], publiée par l'UNESCO, *Histoire de la colonisation française*[1077], et avant eux *Faire de l'histoire*[1078], ouvrage publié sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora dont le mérite est de penser les bouleversements survenus dans l'activité de l'historien et l'exploration de notions qui lui

[1073] C. DUCOURNAU, « Mélancolie postcoloniale ? La réception décalée du roman Monnè, outrages et défis, d'Ahmadou Kourouma (1990) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 185, nº 5, 2010, p. 82-95 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2010-5-page-82.htm ; consulté le 19 septembre 2023).

[1074] P. BRUCKNER, *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Éditions du Seuil, 1983. L'objet de l'ouvrage n'est pas l'histoire coloniale en elle-même, mais plutôt la critique de la lecture qu'en faisait une partie de la gauche, lecture qui dans le contexte de la guerre froide insistait sur la responsabilité historique de l'Occident dans la situation désastreuse des pays dits du tiers-monde. C'est un règlement de compte idéologique, la voix d'un intellectuel qui prend ses distances avec ses positions socialistes d'autrefois.

[1075] J. MEYER *et al.*, *Histoire de la France coloniale. Des origines à 1914*, Paris, Armand Colin, 1990. Cet ouvrage monumental est novateur à plus d'un titre. Écrit à sept voix, il opère des rapprochements pertinents entre histoire coloniale et histoire nationale et montre à quel point ce passé que l'on croyait si lointain continue d'influencer le présent aussi bien en France qu'en Afrique et à quel point cet « ailleurs » est un « dedans ».

[1076] J. KI-ZERBO, *Histoire générale de l'Afrique. Volume I : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Éditions UNESCO, 1980. Lancé en 1964, ce projet d'une envergure inédite, écrire l'histoire du continent dans sa totalité, du nord au sud, se poursuit encore aujourd'hui. Après plusieurs volumes consacrés à l'histoire coloniale, aux résistances, à la décolonisation et bien d'autres abordant l'histoire africaine, les trois derniers, en cours d'élaboration, porteront sur le présent, la place de l'Afrique dans le monde et sa relation avec ses diasporas.

[1077] D. BOUCHE, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991.

[1078] J. L. GOFF et P. NORA, *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets, tome I : Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974.

étaient étrangères comme l'inconscient, le mythe ou encore la « mémoire ». La rare présence de la problématique coloniale dans l'espace médiatique de l'époque, a inspiré à un expert reconnu comme Daniel Rivet cette remarque qui, prise rétrospectivement, peut paraître hors de propos :

> [...] le temps des colonies et l'épreuve de la décolonisation s'éloignent de nous irréversiblement et les passions se refroidissent inéluctablement. Aux historiens d'aujourd'hui, il appartient d'en prendre leur parti et d'en tirer la conclusion qu'*on est enfin sorti de la dialectique de la célébration et de la condamnation du fait colonial* qui a si longtemps et si profondément biaisé l'écriture de son histoire. [...] Qu'il soit *néo* ou *anti*, *a* ou *post*-colonial, l'historien de chez nous aujourd'hui n'a plus à expier ou à s'autodéfendre, à accuser ou à s'excuser. Notre passé colonial s'est suffisamment éloigné pour que nous établissions enfin avec lui un rapport débarrassé du complexe d'arrogance ou du réflexe de culpabilité[1079].

La métaphore du froid est d'une grande pertinence en ce qui concerne le contexte de parution de la plupart des œuvres de notre corpus. Entre la vague des décolonisations et le début des années 1990, il y a eu le mouvement des non-alignés, l'effondrement des empires métropolitains, l'affirmation des jeunes nations, des créations d'ensembles régionaux, autant d'événements qui ont recomposé la carte du monde, redéfinit les priorités et fatalement repoussé la question coloniale au second plan. De l'eau a donc coulé sous les ponts depuis, des fièvres sont bien redescendues. Pour des raisons d'opportunité, il paraissait donc inapproprié d'écrire en ces années-là avec la colère d'un Mongo Beti ou d'un Césaire. Le sujet n'en reste pas moins sensible, cependant. La différence des romans de notre corpus (à l'exception peut-être du roman de Nazi Boni) d'avec les œuvres des années de combat anticolonial réside dans le caractère relativement « non urgent », non immédiat de leur écriture. Ils jouissent d'un confort significatif ; celui du temps et du recul qu'il rend possible. C'est, dans une certaine mesure, un avantage d'arriver tard, et tous ces romans, à l'exception de *Crépuscule des temps anciens*, arrivent tard. Assez tard pour échapper à la censure coloniale. Assez tard pour ignorer l'injonction de certains confrères africains parmi les plus prestigieux du champ littéraire de l'époque. Elle est bien lointaine cette sommation de Mongo Beti au Guinéen Camara Laye dont il trouvait la prose trop « rose », trop douce, pas assez frontale, pas assez « rouge » pour un continent martyr : « Écrire sur l'Afrique Noire, c'est prendre parti pour ou contre la colonisation. Impossible de sortir de là. Le voudrait-on, on n'y parviendrait pas. Ami ou

[1079] D. RIVET, « Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement », *Vingtième Siècle*, vol. 33, n° 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1992, p. 127-138 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1992_num_33_1_2495 ; consulté le 7 septembre 2023).

ennemi, tel est bien le dilemme[1080] ». Cette injonction, formulée pendant les « années de plomb[1081] », son pays natal vivait en 1955 le drame d'une décolonisation armée, et s'adressant à une génération bien définie, faisait de la littérature une extension nécessaire du front. En 1990, soit trente-cinq ans plus tard, on peut considérer que cet impératif de Beti a perdu un peu de son actualité. Les écrivains, qui avaient été contemporains de la colonisation, qui l'avaient combattue pour la plupart d'entre eux, et pour qui elle n'était plus le présent depuis longtemps, pouvaient enfin l'aborder comme relevant de leur passé, sans en perdre de vue pour autant le poids particulier. Il s'agissait désormais moins de dépeindre le colon et ses méthodes que de placer le colonisé sous la lumière du jour advenu, devant le miroir. Celui-ci retrouve sa place au centre du récit, seul face à ses ombres, sous un soleil complexe. On peut voir dans ce changement de perspective l'affirmation d'un mouvement intellectuel qui concourra à l'éclosion d'une pensée postcoloniale.

Par ailleurs, au moment où, à la faveur de ce « silence éditorial[1082] » décrit plus haut, nos écrivains se mettaient à l'ouvrage, montaient, en marge du débat universitaire, diverses voix politiques et militantes dont le choc allait déboucher quelques années plus tard[1083] sur ce que Romain Bertrand a appelé la « guerre ouverte des mémoires du fait colonial[1084] ». Partie en 2005 des bancs de l'Assemblée Nationale française, cette opposition entre une tendance politique nostalgique du temps des colonies et une partie des descendants des « indigènes » d'hier, dont la voix porte de plus en plus, vient rendre caduque la conclusion tirée par Daniel Rivet treize ans plus tôt dans un contexte plus apaisé : « [...] *on est enfin sorti de la dialectique de la célébration et de la condamnation du fait colonial* qui a si longtemps et si profondément biaisé l'écriture de son histoire[1085] ». Cette extension du champ de la controverse autour de la « mémoire coloniale[1086] » est le signe de la fin du monopole des spécialistes, des historiens en

[1080] Mongo Beti sous le nom A. BIYIDI, « Afrique noire, littérature rose », *Présence Africaine*, n° 1-2, 1955, p. 133-145 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2001-1-2-page-44.htm ; consulté le 19 septembre 2023).
[1081] Voir A. MAZRUI et C. WONDJI, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VIII. L'Afrique depuis 1935*, Paris, Éditions UNESCO, 1998. Au moment où Mongo Béti formulait cette injonction, dans son pays natal, la France bombardait les partisans de l'UPC (Union des Populations du Cameroun) qui venaient de prendre le maquis la même année 1955.
[1082] C. DUCOURNAU, « Mélancolie postcoloniale ? », *op. cit.*
[1083] L'année 2005, avec l'adoption en février de la loi reconnaissant dans les manuels scolaires le « rôle positif de la présence française outre-mer, en Afrique du Nord particulièrement » et son abrogation à la demande du président Jacques Chirac en décembre de la même année, à la suite de nombreuses pétitions, manifestations et vigoureuses protestations diplomatiques, peut être considérée comme un sommet, du point de vue politique, de cette crise de la mémoire.
[1084] R. BERTRAND, « L'enjeu politique de la mémoire coloniale. Le débat français », *FASOPO*, vol. 1, 2005, p. 67. (en ligne : https://sciencespo.hal.science/hal-01065612/document ; consulté le 3 octobre 2023).
[1085] D. RIVET, « Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement », *op. cit.*
[1086] Sur le choc des mémoire, voir en particulier R. BERTRAND, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

particulier dont le travail est désormais apprécié par des acteurs aux positions contradictoires, chacun selon sa logique et son intérêt :

> En une quinzaine d'années, la donne du débat sur le fait colonial a bien changé du tout au tout : des espaces de controverses historiographiques et militantes, constitués dans les années 1970 et 1980, ont été réinvestis par de nouveaux acteurs politiques. Une conjoncture de « crise mémorielle » s'est enclenchée au tout début des années 2000, qui a brouillé les frontières entre ces espaces de controverses et a modifié les logiques de prises de parole et de prises de position qui leur étaient inhérentes. Fruits d'alliances tactiques ou du partage inaperçu d'enjeux et de langages de dénonciation, des fronts communs, incompréhensibles à l'aune des dynamiques polémiques antérieures, se sont ainsi dessinés[1087].

Ce détour par le contexte africain et français permet de faire ressortir le décalage, le heurt de temporalités entre la genèse des œuvres de notre corpus, le moment de leur parution et leur réception tardive. Leurs diverses fortunes en sont indéniablement tributaires. Dans les années 1990, loin de la controverse qui allait marquer profondément les années 2000[1088], le retour à la matière coloniale avait un sens particulier, éloigné, à bien des égards, de la polémique mémorielle. C'était, pour les écrivains en question, une manière de signer, la sortie de plus d'une génération d'hommes et de femmes de la sidération et de la terreur du démon colonial. En s'autorisant de la distance, de l'ironie, de l'ambiguïté dans les récits, des digressions, ils donnent la preuve d'une reprise, par les armes de la littérature, du contrôle de leur histoire, ce dernier « territoire à reprendre à l'empire[1089] », réinvesti comme un lieu d'imagination, de liberté, d'insolence. De toute évidence, ce retour à la thématique du passé est indissociable d'une dimension autoréflexive indéniable. Il marque en quelque sorte un grand tournant dans la représentation. Il s'agit désormais, en toute responsabilité, de sortir de la déploration pour s'interroger et construire. Interroger les représentations, les silences, les récits africains de la colonisation dans leur diversité. Construire des fictions, des récits littéraires qui rouvrent ce temps essentiel pour le redressement du sujet africain.

[1087] R. BERTRAND, « L'enjeu politique de la mémoire coloniale. Le débat français », *op. cit.*, p. 69.

[1088] M. FERRO, *Le livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003. Sur le modèle du *Livre noir du communisme*, cet ouvrage fait l'inventaire des ravages de l'idéologie qui a porté l'entreprise coloniale depuis la « découverte » de l'Amérique aux formes les plus récentes de domination et d'exploitation.

[1089] A. CRESSENT, « Penser une guerre de libération et (ré)écrire l'histoire : le cas de Mongo Beti », *Études littéraires*, vol. 35, nº 1, Département des littératures, 2003, p. 55-71 (en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2003-v35-n1-etudlitt752/008633ar/resume/ ; consulté le 7 septembre 2023).

Le roman face à la montée de la question mémorielle

Au moment où il s'en emparent, pour certains de nos auteurs qui n'en sont pas à leur coup d'essai, la fiction sur cette époque est un terrain familier. Le retour au fait colonial, d'évidence, traduit un besoin propre au contexte décrit. Il s'agit pour la littérature, une fois l'euphorie des indépendances retombée et l'illusion de rupture qui les accompagnait mise à rude épreuve[1090], de revenir sur un territoire qu'elle avait déserté, celui du passé, et surtout sur les façons dont il a pu être raconté ou continue d'être raconté.

Si nous commençons par Ahmadou Kourouma, il convient de signaler d'entrée qu'avec *Monnè, outrages et défis*, il signe officiellement son retour dans l'arène littéraire après plus de vingt ans de silence et de questionnements. Vingt ans pendant lesquels il a pu digérer le succès de son premier roman, *Les soleils des indépendances*, qu'il confie avoir écrit dans une visée éthique, celle de « dénoncer des abus de pouvoir, des abus économiques et sociaux[1091] », en somme, de rendre selon ses termes « un témoignage immédiat[1092] ». Cette déclaration militante qui n'enlève en rien la qualité littéraire et la dimension de l'œuvre, a le mérite de relever le caractère urgent du projet et la posture de l'écrivain engagé qui a pu être celle de Kourouma à l'époque. Les lecteurs ne se sont pas trompés : il y avait au-delà des causes que l'auteur défendait un univers littéraire unique, irréductible à un impératif circonstanciel. Son premier roman, *Les soleils des indépendances,* parlait déjà de la colonisation, au passé, selon la perspective du personnage principal, placé dans un moment transitoire, entre la fin de la domination étrangère et l'accaparement méthodique des structures et de la réalité du pouvoir au grand dam de la « noblesse » d'antan par une nouvelle classe politique constituée essentiellement « d'arrivistes », présentée comme la grande gagnante du chaos colonial. C'était, en définitive, un récit des temps d'amertume, du point de vue d'un perdant, dans lequel le passé est convoqué pour blâmer le présent.

Dans *Monnè, outrages et défis*, Kourouma semble vouloir se lancer dans une entreprise ouvertement généalogique. Cela suppose d'abandonner temporairement le présent, de dépasser

---

[1090] F. COOPER, « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950 », *Politix*, vol. 17, nº 66, 2004, p. 17-48 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2004_num_17_66_1015 ; consulté le 5 octobre 2023) : « On a commencé à réexaminer la situation coloniale quand on s'est aperçu qu'elle n'avait pas disparu ».

[1091] Propos rapportés par T. LE RENARD et C. TOULABOR, « Entretien avec Kourouma », *Politique africaine*, vol. 75, nº 3, Karthala, 1999, p. 171-183 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-1999-3-page-171.htm ; consulté le 7 septembre 2023). Des compagnons de route de l'auteur opposés à la politique de Boigny avaient connu le cachot. Kourouma n'y avait échappé que par l'exil.

[1092] Entretien avec des étudiants ivoiriens. Propos rapportés par B. K. P. DIANDUE, *Histoire et fiction dans la production romanesque d'Ahmadou Kourouma*, Thèse de doctorat, Limoges, Université de Limoges-Cocody, 2003, p. 599.

le sort du pays démembré pour remonter jusqu'au royaume évanoui, de passer du prince déchu au roi. En cela, il fait le choix de la linéarité, en partant du corps glorieux (Djigui Keita avant les colons) pour redescendre jusqu'au terrible spectacle de la carcasse (Fama), de la décomposition. L'écrivain ivoirien renoue avec la matière qu'il avait pétrie vingt ans plus tôt dans *Les Soleils des indépendances* pour l'employer dans un cadre temporel revisité. Il s'agit, en d'autres termes, d'une extension de la chronologie qui dit l'ambition de l'œuvre : une généalogie du fait colonial dans une perspective totale, des prémices à l'agonie, en passant par l'apogée, qui introduit le temps et l'espace qui avaient manqué à son premier roman. En outre, ce récit de la chute du Mandingue intègre aussi bien le point de vue du prince que celui du peuple de Soba, partagé entre ceux qui déplorent la défaite et ceux qui s'empressent d'embrasser les possibilités qu'elle a ouvertes. La pluralité des voix, en plus de faire ressortir les micro-guerres qui opposent les personnages antagoniques, donne au récit un relief différent, marqué par l'ambiguïté, des hésitations, des sinuosités, des décrochages.

Dans une certaine mesure, l'œuvre de Norbert Zongo peut également être considérée comme un écho ou une réplique. La différence notable avec celle opérée par Kourouma réside dans le fait qu'elle ne concerne pas une œuvre de son cru, mais celle de Nazi Boni. En effet, *Rougbêinga* et *Crépuscule des temps anciens* entretiennent une très forte relation d'intertextualité. Ce dernier, paru en 1962, soit presque trente ans avant le premier, est considéré comme le premier roman burkinabè[1093] de langue française. La popularité et l'autorité dont il jouit ne reposent pas uniquement sur sa simple antériorité[1094], mais aussi sur les thématiques abordées : la résistance à la pénétration coloniale[1095] et la grande révolte de 1915[1096] contre la conscription dans le cadre de la première guerre mondiale. Avant *Rougbêinga*, Norbert Zongo, en marge de ses activités de journaliste d'investigation très dérangeant, avait déjà publié un roman[1097] qui s'inscrivait dans la mouvance des « romans du dictateur[1098] », en vogue à cette époque en Afrique et en Amérique latine. Ce roman sur les

[1093] Sur la littérature burkinabè de langue française, voir en particulier S. SANOU, *La littérature burkinabè : l'histoire, les hommes, les œuvres*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2000.
[1094] L. MILLOGO, *Nazi Boni, premier écrivain du Burkina Faso. La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens*, Limoges, Presses Universitaire de Limoges, 2002.
[1095] Sur les différentes formes de résistance en Afrique de l'Ouest en général et au Burkina Faso en particulier, voir A. A. BOAHEN, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, Éditions UNESCO, 1987.
[1096] Sur la révolte contre la conscription, voir P. ROYER, « La guerre coloniale du Bani-Volta, 1915-1916 (Burkina-Faso, Mali) », *Autrepart*, n° 26, nº 2, 2003, p. 35-51 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-autrepart-2003-2-page-35.htm ; consulté le 6 octobre 2023).
[1097] N. ZONGO, *Le parachutage*, Ouagadougou, L'Harmattan, 1988.
[1098] C. BROCHARD, *Écrire le pouvoir. Les Romans du dictateur à la première personne*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 9. Ces romans se distinguent par un usage particulier des mots qui se veulent « fidèles au scandale » et à la hauteur des horreurs des dictateurs.

horreurs d'un tyran fou à la tête de l'État fictif de Watinbow était également placé sous le signe de l'urgence, directement inspiré du régime politique en vigueur dans son pays. Pour son deuxième projet, il fait le choix de s'émanciper de la matière fournie par le présent immédiat pour s'aventurer dans le passé du pays. Et la légendaire résistance à l'armée d'abord, puis à l'administration coloniale en Haute-Volta déjà abordée par l'illustre Nazi Boni, semble un champ idéal pour le journaliste devenu romancier. Celle-ci est considérée, à la fois par la durée, l'intensité, la taille des alliances et l'ampleur des moyens militaires engagés, comme l'une des plus grandes guerres coloniales françaises en Afrique subsaharienne :

> La victoire de l'administration coloniale ne fut possible que grâce à la mobilisation des « effectifs les plus considérables et l'armement le plus puissant qui aient été employés jusqu'à ce jour en AOF. Environ 5 000 soldats prirent part aux colonnes, appuyés par la force de feu de six canons et de quatre unités de mitrailleuses. Le conflit engloba une population de 800 000 à 900 000 personnes comprenant une grande variété de populations, Marka, Bwa, Samo, Fulbe (Peul), Tusiã, Sambla, Minianka, Bobo, Lela, Nuna, et Winye (Ko). Les forces anticoloniales ne disposaient que d'arcs, de fusils à pierre, et d'un petit nombre de fusils à répétition périmés, dont une partie avait été achetée à des commerçants et le reste fabriqué sur place par les forgerons qui produisaient aussi les balles, la poudre, et les pointes de flèches[1099].

Cette guerre, malgré et par les souffrances qu'elle a engendrées, jouit d'une mémoire prestigieuse dans le pays et un peu au-delà. Elle a constitué pendant longtemps la base du martyrologue national. Ainsi, Zongo reprend la matière déjà employée par son compatriote Boni, mais ne se contente pas de recycler la même histoire. En effet, il lui fait subir des inflexions hautement signifiantes du point de vue de la symbolique nationale. Il opère, d'une part, par extension spatiale et par restriction temporelle, d'autre part. Là où Nazi Boni limite l'espace de son récit à l'ouest du pays, au pays bwamu[1100], Norbert Zongo en étend le rayon, déplace le noyau de la révolte un peu plus vers le nord et le reste du pays afin de donner à la résistance une dimension plus globale, et d'en faire en quelque sorte l'épiphanie du sentiment national[1101]. Et là où Boni entreprend une épopée guerrière du Bwamu qui part du XVème siècle pour s'abîmer dans l'affrontement avec les Français, Zongo se contente d'une chronique très

[1099] P. ROYER, « La guerre coloniale du Bani-Volta, 1915-1916 (Burkina-Faso, Mali) », *op. cit.*
[1100] Pour une perspective régionale et culturelle, voir L. MILLOGO, *Nazi Boni, premier écrivain du Burkina Faso*, *op. cit.*.
[1101] Rapport du gouverneur général Van Vollenhoven au ministre des Colonies, 22 septembre 1917 : « Cette rébellion… eut l'aspect d'une guerre populaire, presque nationale… La volonté de se débarrasser de notre joug amena une coordination d'efforts que personne n'aurait crue possible entre des groupements n'ayant les uns avec les autres aucun lien politique, ni ethnique, ni religieux », cité par P. ROYER, « La guerre coloniale du Bani-Volta, 1915-1916 (Burkina-Faso, Mali) », *op. cit.* Ce parti pris littéraire de Boni se fonde donc sur des détails qui ne sont pas historiquement exagérés.

resserrée des heurs et des malheurs de la révolte contre l'entreprise coloniale, son autorité, son système et ses méthodes, dont la plus sinistre était les travaux forcés.

Dans une moindre mesure, c'est ce qu'a fait Emmanuel Dongala avec *Le Feu des origines* ; un récit du fait colonial, sur une durée plus longue que celle de Zongo, mais équivalente à celle de Kourouma, dans un espace autre : l'Afrique centrale. Les questions suivantes s'imposent. Pourquoi ce retour-recours à l'histoire de la colonisation de la part de ces auteurs ? Quelle nécessité les y pousse ? De quelle ambition sont-ils animés ? S'agit-il à partir de la fiction d'écrire un moment historique trop peu écrit ou de le réécrire s'il a été trop écrit ? En un mot, veulent-ils « faire de l'histoire » avec de la littérature ?

La réponse à la dernière question est un « oui » ambivalent, en ce qui concerne les œuvres de notre corpus. Elles en ont, pour certaines, l'ambition et les moyens. Cependant, elles entendent le faire à leur façon, en marge de la dichotomie trop longtemps entretenue entre l'histoire, domaine de l'exactitude documentaire, et la littérature, lieu de la fantaisie, de l'invention. Cette distinction qui a encore cours aujourd'hui, Ivan Jablonka le souligne, débouche sur un impératif tacite ; l'on est sommé d'une façon ou d'une autre de choisir entre une « histoire qui serait scientifique, au détriment de l'écriture » et une histoire qui serait « littéraire, au détriment de la vérité. Cette alternative est un piège[1102] ». Un récit, littéraire par la forme et par l'intention, n'est pas frappé dans son essence d'une incapacité à dire la vérité. Il en a l'aptitude, seulement il l'habille différemment et ne l'énonce pas systématiquement à travers un « discours techniquement armé pour désigner de l'erreur[1103] ». Par ailleurs, contrairement au discours historique, préoccupé principalement par la mise en évidence du faux, le récit littéraire, dans son jeu de complexité, s'accommode de l'amalgame, de la contradiction, des frontières minces et sans relief où, dangereusement, ombres et lumières s'entremêlent. Il peut être volontairement énigmatique, difficile d'accès et dérouter les interprètes les plus exercés parce que tout dans la vie humaine n'a pas un sens évident. En tant que *diegesis*, il expose les événements dans leur consécution, mais aussi et surtout de l'intérieur, dans leur unité, du côté des vivants pris du dedans. Il ne les aborde pas systématiquement par la preuve, mais par la trace, une « trace non officielle moins oublieuse et plus proche de la vérité

[1102] I. JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, p. 7.
[1103] M. DE CERTEAU, « L'histoire, science et fiction », *Le Genre humain*, vol. 7-8, nº 1-2, 1983, p. 147-169 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-genre-humain-1983-1-2-page-147.htm).

des hommes[1104] » selon la formule de Sylvie Brodziak. En somme, la fiction littéraire, en parlant depuis le point de vue des personnages fait se rencontrer l'Histoire et les mémoires.

L'injonction à opposer de manière nette récit littéraire et récit historique dont parle Ivan Jablonka débouche sur une caricature. Le piège se reflète dans cette réponse donnée par Ahmadou Kourouma à des étudiants ivoiriens, désireux d'entendre l'écrivain leur dire par ses propres mots la nature de son œuvre, son identité, sa catégorie. Ils veulent savoir si elle doit être lue comme un livre d'histoire, c'est-à-dire, relevant du « champ du véridictionnel[1105] » ou une pure fiction, au sens restrictif de « récit non référentiel[1106] », qui crée par ses propres moyens le monde auquel il renvoie, un monde à part de la réalité :

> Non, ils ne peuvent pas se lire comme des livres d'histoire ; parce que les livres d'histoire ne présentent pas comment les choses se sont déroulées. Alors que moi je présente ce que je pense et ce qui m'a paru particulier dans l'Histoire. Ce n'est pas l'Histoire que je raconte, je prends les bases historiques sur lesquelles je scanne les faits que je raconte[1107].

Se mêler d'histoire sans faire de l'histoire ou comment brouiller les frontières

La réponse de Kourouma, donnée dans un cadre mi-formel, mi-informel, est relativement troublante. En ce qu'elle paraît hâtive et schématique, elle illustre la complexité de l'opération à laquelle les étudiants l'ont invité. Il n'est pas tout à fait exact que la démarche historique délaisse la question du « comment », même si en comparaison avec la narration littéraire, son propos, plus travaillé par la causalité, paraît relever moins du dedans, de l'intimité des acteurs, à fleur de personnage. Aussi, la dernière partie de sa réponse fait transparaître une conception de l'histoire comme réservoir de brut, comme canevas, au sens des tapissiers, à partir duquel il élabore son ouvrage, donc un rapport de lien matériel étroit. Cependant, dans sa

[1104] S. BRODZIAK, « Le Petit Roi de Chimérie de René Maran ou la littérature vigie de l'Histoire », *Présence Africaine*, vol. 187-188, nº 1-2, 2013, p. 197-215 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2013-1-2-page-197.htm ; consulté le 13 décembre 2023). La vérité recherchée est celle des personnages.

[1105] J.-M. SCHAEFFER, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, nº 175-176, Éditions de l'EHESS, 15 octobre 2005, p. 19-36 (en ligne : https://journals.openedition.org/lhomme/29493 ; consulté le 10 octobre 2023) ; la dichotomie en vigueur, qu'il dénonce, consiste en une opposition schématique entre d'un côté le « champ véridictionnel » duquel relèverait le discours historique par exemple et le « champ des illusions », domaine de la littérature et des autres formes de fiction artistique.

[1106] D. COHN, *Le Propre de la fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 24.

[1107] Propos rapportés par B. K. P. DIANDUE, *Histoire et fiction dans la production romanesque d'Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*, p. 600. Dans son entretien avec Jean Ouédraogo, Kourouma reconnaît s'être inspiré de la vie de personnes ayant réellement existé pour la construction de certains personnages du roman. Houphouët Boigny, encore député, y apparaît sous son vrai nom.

tentative de distinction, pour satisfaire au « démon de la dichotomie[1108] » de son public, sa revendication d'une subjectivité radicale pour le romancier qu'il est permet de définir une frontière précaire entre ses « histoires » et l'histoire. En vérité, entre ces deux notions, il n'y a pas un abîme, sinon des pistes tantôt brouillées, tantôt dégagées. Du strict point de vue nucléaire, récit historique et récit littéraire ou fictionnel relèvent tous, l'un comme l'autre, du mode représentationnel. Pour rendre conte/compte d'un événement, ils procèdent par narrativisation. La subjectivité présentée par Ahmadou Kourouma comme une licence exclusive du romancier n'est pas totalement pertinente du point de vue d'une certaine « école historique ». Le récit de l'historien est loin d'être désincarné en raison d'une faille, d'un écart, de cet « intervalle » dont parle justement Paul Veyne et qui « sépare toujours le vécu et la recollection[1109] ». Il s'énonce, à l'instar de tout récit, à partir d'une perspective. Par conséquent, faire du récit historique la voix et le texte des faits, la « vérité » de ce qui s'est vraiment passé reviendrait à réhabiliter une forme de « positivisme » dont les « beaux jours[1110] » d'après Michel de Certeau sont bien loin. En outre, des tenants du *linguistic turn* comme Hayden White[1111] remettent en cause la notion d'objectivité en histoire. Ils rendent la frontière encore plus confuse en revendiquant pour le texte historique, en plus de la valeur documentaire, une valeur narrative, verbale, en un mot, littéraire. Toutefois, ce constat de similitude voire de parenté que nous avons posé n'autorise aucune confusion ; récit littéraire et récit historique ne sont pas réductibles l'un à l'autre. L'une des nuances pourrait résider dans la thèse de l'intentionnalité défendue par Roger Chartier dans *Au bord de la falaise : L'histoire entre certitudes et inquiétude*[1112] et plus récemment par Ivan Jablonka. Pour ce dernier :

> L'écriture de l'histoire n'est pas simplement une technique (annonce de plan, citations, notes en bas de page), mais un choix. Le chercheur est placé devant une possibilité d'écriture. Réciproquement, une possibilité de connaissance s'offre à l'écrivain : la littérature est douée d'une aptitude historique, sociologique, anthropologique[1113].

Tout commencerait donc par une intention, un choix, celui de faire de la littérature. Ce choix ne suppose pas une renonciation à un genre, par échec, par dépit. C'est plutôt le choix d'une langue avec une portée moins inquisitrice (évaluation, traque du faux), ouvertement plus

[1108] J.-M. SCHAEFFER, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *op. cit.*
[1109] P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 12.
[1110] M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, 2e éd., Paris, Gallimard, 2002, p. 80. La notion de « vérité », dans ce sens, serait à rapprocher de celle qui a été en vigueur dans la philosophie ou la théologie des siècles passés.
[1111] H. WHITE, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975.
[1112] R. CHARTIER, *Au bord de la falaise : L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.
[1113] I. JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 7.

dramatique, affectée profondément, pénétrée par l'expérience des personnages, nourrie par la sensibilité de l'auteur, lyrique ou froidement ironique, dépouillée ou exubérante. Kourouma, Zongo, Boni ou encore Dongala n'ont certainement pas l'intention de produire une œuvre avec une dimension fortement « assertive[1114] », qui a vocation à faire autorité. En d'autres termes, leur horizon n'est pas épistémique, celui du vrai et de ce qui l'est moins. Du même coup, ils s'émancipent des contraintes de l'historien dont une grande partie de la tâche consiste à trier, à « établir les faits[1115] », à hiérarchiser les éléments, à « critiquer[1116] » les sources, à écarter tout ce qui lui paraît peu digne d'intérêt. Ce travail de discrimination rigoureuse serait pour Michel de Certeau la marque intrinsèque du métier d'historien : « En histoire, tout commence avec le geste de mettre à part, de rassembler, de muer ainsi en « documents » certains objets répartis autrement[1117]». Ainsi, l'écrivain, en plus de revendiquer l'imagination comme source légitime à côté des événements réels, jouirait d'un double avantage : celui de pouvoir toucher à tout y compris à ce qu'il y a de moins significatif à l'échelle de l'histoire, et celui, comme le dit Philippe Roth, de n'avoir de « responsabilités envers personne[1118] ».

À côté de l'intentionnalité, le choix conscient de faire de la littérature ou de l'histoire ou de produire une œuvre atypique, la réception des textes vient apporter une nuance supplémentaire. En effet, les attentes du public et ses critères d'évaluation sont sensiblement différents selon qu'il s'agisse d'un roman ou d'un livre d'histoire. On peut toujours interroger l'origine de la formation de ses attentes, souligner l'importance des expériences de lecteur et des préjugés qui sont à la base de « l'horizon d'attente[1119] », mais il n'empêche que le phénomène de la réception est là et qu'on ne peut tout simplement pas l'ignorer. Ainsi, comme l'a observé très justement Jean-Marie Schaeffer :

[1114] Voir J.-M. SCHAEFFER, « De quelques régimes de vérité (et de fausseté) littéraire », *Philosophiques*, vol. 40, nº 1, Société de philosophie du Québec, 2013, p. 9-21 (en ligne : https://assets.erudit.tech/en/journals/philoso/2013-v40-n1-philoso0815/1018373ar/abstract/ ; consulté le 11 octobre 2023). Selon lui, dans bon nombre d'œuvres littéraires, les « effets perlocutoires » du discours prennent le pas sur la fonction « assertive ».

[1115] J.-C. SCHMITT, « De l'histoire des "faits" à "faire de l'histoire" », *Raison présente*, vol. 157, nº 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2006, p. 65-87 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2006_num_157_1_3958 ; consulté le 11 octobre 2023). Il arrive que l'historien se prenne pour un juge d'instruction et entreprend « d'établir des faits ».

[1116] P. RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. Ce trait d'ailleurs ferait la spécificité de l'histoire en tant que science : « De fait, c'est dans la sphère historique que le mot même de critique est apparu avec le sens de corroboration des dires d'autrui », p. 216.

[1117] M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 100.

[1118] Cité par I. JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 10.

[1119] H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, C. Maillard (trad.), Paris, Gallimard, 1978, p. 54. L'horizon d'attente renvoie « au système de références objectivement formidable qui, pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux: l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne ».

> D'une fiction artistique on dira plutôt qu'elle est réussie ou ratée, ces jugements sanctionnant son « efficacité » en tant que vecteur d'immersion, en tant qu'univers et en tant que proposition artistique. Autrement dit, ses « conditions de félicité » sont celles du caractère satisfaisant ou non de notre immersion dans l'univers qu'elle crée et de notre appréciation esthétique de ses propriétés mimétiques et artéfactuelles[1120].

On ne lit pas un roman comme on lit un livre d'histoire. Les étiquettes sur les couvertures sont là pour rappeler constamment au lecteur la nature de l'objet qu'il a entre les mains. L'inscription « roman », qu'elle soit discrète ou imposante, annonce que l'histoire racontée est une fiction, une « feintise ludique partagée[1121] », selon l'expression de Jean-Marie Schaeffer. Cependant, cette convention peut voler en éclat à tout moment, l'écrivain étant libre de transgresser les termes du « pacte », de prendre à revers l'attente du public, en créant une œuvre inédite, hybride, non conforme au canon morphologique. L'horizon d'attente du lecteur, déterminé en grande partie par des « textes antérieurs[1122] », n'est pas figé. L'expérience de lecture déroutante offerte par le nouveau texte vient « moduler », corriger, repousser les frontières du genre telles qu'il se les figurait. La nuance, en effet, ne relève parfois que d'une facilité, voire d'une subtilité éditoriale. Bien de lecteurs y adhèrent, en fonction de l'étiquette, soit sur le mode de la croyance (vrai ou faux), soit sur le mode de l'empathie (en ce qui concerne la fiction). À cet égard, le statut des textes est très souvent déterminé par des « critères extrinsèques[1123] ».

Les œuvres de notre corpus sont tous des romans, du strict point de vue éditorial et de l'intention des auteurs. Elles assument totalement leur littérarité tout en ne reniant pas leur intimité avec l'histoire. Ce qu'elles disent du choc colonial se place au-delà de la ligne de séparation vrai/faux. En tant que « reprise fictionnelle de l'histoire[1124] », pour reprendre l'expression de Bi Kacou Parfait Diandue, elles ne s'opposent pas au vrai, mais à la fois « au vrai et au faux » ; elles échappent pour ainsi dire à la « pertinence de la véridiction comme telle[1125] ». Si elles ne revendiquent pas une frontière nette avec l'histoire, elles ne se confondent pas avec elle pour autant. Au fond, elles revendiquent le droit de se « mêler » d'histoire, de

---

[1120] J.-M. SCHAEFFER, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *op. cit.*

[1121] J.-M. SCHAEFFER, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Seuil, 1999. La fiction est ce qui s'annonce comme telle. La notion plurivoque de feintise ne peut être envisagée sans celle d'imitation à la fois comme « réitération » et comme « simulacre » (faire-comme-si).

[1122] H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 56. Les règles du jeu ainsi que l'horizon d'attente sont sans cesse repoussés par l'esprit d'innovation, de provocation des auteurs et l'attitude du lecteur capable de faire évoluer sa pratique des textes.

[1123] E. BERTHO, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels, op. cit.,* p. 55.

[1124] B. K. P. DIANDUE, *Histoire et fiction dans la production romanesque d'Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*, p. 17.

[1125] J.-M. SCHAEFFER, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *op. cit.*

participer à la « construction mémorielle », d'influencer la « mémoire de l'histoire[1126] », d'influencer jusqu'à la « manière d'écrire l'histoire ». Notre démarche consiste à considérer la littérature et l'histoire sous le prisme des relations complexes qu'elles entretiennent l'une à l'autre. Il s'agit, en partant des univers des romans de notre corpus, des personnages et de leur vécu, d'éclairer les enjeux et le poids de la parole littéraire dans la production du discours aussi bien esthétique qu'historique et politique sur l'Afrique colonisée.

2. Ni défense ni illustration. L'histoire à plusieurs voix

Que veut l'auteur africain quand il se « mêle » d'histoire ? Du point de vue de sa représentation, le fait colonial constitue un moment paradoxal, sur lequel des choses ont été dites, tues, omises. En effet, il a engendré des mémoires antagoniques qui s'affrontent à l'occasion. Le clivage est si marqué que tout discours, tout récit tentant de le figurer est condamné à satisfaire d'un côté et à décevoir de l'autre les attentes souvent contraires des acteurs concernés. Le passé devient ainsi un temps, un lieu sans cesse reconfiguré à partir de préoccupations présentes. Les écrivains, pour des raisons liées au sens même de leur métier et à leur participation sociale ne peuvent être insensibles à ce retour/recours au passé. Sur le plan de la symbolique, le poids du moment colonial est tel que chacun des récits en concurrence nourrit l'ambition d'en dire l'ultime vérité, par-delà les « vérités de camp ».

Affirmations et surenchère

De manière générale, l'écriture de l'histoire de cette période s'est révélée au fil des ans un véritable champ polémique. Certes, la controverse technique entre experts est consubstantielle à cette pratique et relève même de la banalité de la discipline, mais en ce qui concerne le cas africain, le jeu croisé de nombreux facteurs vient jeter un soupçon tenace sur tout le domaine. En effet, la domination militaire et politique des derniers siècles est allée de pair avec une domination de la parole africaine. Ainsi, elle a été tenue pendant longtemps à

[1126] E. BERTHO, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels*, *op. cit.*, p. 365.

l'écart de la production du discours savant et littéraire sur le continent, laissant l'initiative de la « bibliothèque[1127] » aux sciences humaines d'inspiration coloniale[1128], en l'occurrence l'histoire et l'ethnologie. En réaction à cette hégémonie épistémique, d'autres acteurs, aussi bien européens qu'africains, vont produire un contre-discours à la fois littéraire et historique, donnant ainsi naissance à un affrontement de camps. Daniel Rivet en distingue deux irréconciliables. D'une part une histoire coloniale[1129] qui se présente comme une « histoire-événement » et surtout comme une « histoire-avènement » : « celui de la puissance colonisatrice. Elle réduisait le passé proche à une préhistoire de l'installation de celle-ci ». D'autre part, une histoire anticoloniale[1130] « réfractaire à l'œcuménisme colonial jetant une passerelle sur le gouffre entre les deux France, la laïque et la catholique » et dont le mérite évident « fut de déplacer leurs lorgnettes en amont de l'épisode colonial, de chercher à comprendre sur quel terrain s'était greffé le phénomène colonial, quelle histoire il avait interrompue et déviée de son cours[1131] ».

En tout état de cause, cette pensée anticoloniale (en compétition avec d'autres courants) à l'œuvre dans l'écriture de l'histoire se réduisait souvent à n'être, toujours selon Daniel Rivet, que « la négation d'une négation » et se proposait de « refigurer à l'endroit ce qui avait été, selon elle, défiguré à l'envers, mais de toute manière, était déjà configuré[1132] ». Le discours affirmatif et essentiellement mélioratif sur le passé africain introduit par les chantres de la Négritude participe de ce « clash » dont elle a constitué la voix la plus puissante. À ce propos, Ahmadou Kourouma, bien au fait des tendances et des subtilités idéologiques de son temps,

[1127] Sur la célèbre notion de bibliothèque coloniale, voir notamment V.-Y. MUDIMBE, *L'invention de l'Afrique, op. cit.*,

[1128] Elles sont souvent menées par des fonctionnaires coloniaux désireux de faire connaître le passé de leurs administrés. Ils parlent depuis leur position de « mandarin » d'empire. Voir par exemple G. HARDY, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Librairie Larose, 1943.

[1129] Sur l'histoire coloniale, ses origines, sa longue quête de légitimité et sa reconnaissance institutionnelle, voir S. DULUCQ, *Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Karthala, 2009. Les principaux acteurs de cette histoire, Georges Hardy ou Maurice Delafosse, ou encore Marcel Dubois et Alfred Rambaud un peu avant eux, avec le soutien du lobby colonial, vont arriver à « l'imposer à l'Alma Mater », p. 67. La première chaire à la Sorbonne est créée en 1905, occupée par Prosper Cultru.

[1130] Cette histoire est produite essentiellement par des acteurs marqués par un engagement à gauche. Ils sont tout aussi historiens que militants. Voir l'exemple le plus emblématique de cette catégorie C.-A. JULIEN, *Techniciens de la colonisation. XIXe-XXe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

[1131] D. RIVET, « Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement », *op. cit.* Il explique aussi que dans un premier temps les acteurs de ces deux courants opposés venaient de domaine variés (géographie, diplomatie, administration coloniale, voix militaires issues de la conquête ou de l'occupation, ethnologie, missions chrétiennes) et n'étaient historiens de formation qu'exceptionnellement.

[1132] *Id.* L'existence de ces deux courants ouvertement antagoniques est pertinente jusqu'à un certain point. Après les indépendances, les histoires locales imprégnées de subtilités nationales, auront en fonction des orientations du moment, recours à l'un ou à l'autre de ces courants.

établit un rapport d'intimité profonde entre la littérature africaine pionnière et la contestation d'une certaine « vulgate[1133] » historique sur le continent :

> Des idéologues de chez eux (les Occidentaux), pour justifier l'esclavage et la colonisation, avaient décrété que le nègre n'avait pas d'histoire parce que son histoire n'était pas écrite. Il s'est trouvé des Africains de chez nous pour le désir d'Afrique, qui se sont armés de la plume. Ils ont démontré que l'Afrique, le premier continent de l'humanité, avait — écrites ou non écrites — de multiples traces de son passé multimillénaire. Ils (les idéologues de chez eux) avaient arrêté que nous étions sans culture. On leur a répondu que les Africains de la plus longue histoire de l'humanité avaient la culture la plus riche de l'univers[1134].

La description faite par Kourouma de la réaction de l'intelligentsia africaine, les écrivains et artistes de la Négritude d'abord, puis les idéologues du panafricanisme, est éloquente. La posture est ouvertement et volontairement martiale. L'opposition nette entre un dehors et un dedans, marquée par les déictiques « eux » et « nous », figure une ligne de front. Kourouma, par la caricature dont il est un maître incontesté, fait ressortir l'idée que l'écriture de l'histoire de l'Afrique est un amphithéâtre, une arène dans laquelle des extrêmes se rendent coup pour coup, où l'offensive de l'un entraîne mécaniquement la réaction de l'autre, où il n'est aucunement question d'être le moins-disant. Ainsi, la négation et la dépréciation de l'histoire africaine portées par l'un se heurtent à l'affirmation et à la survalorisation de la même histoire entreprises par l'autre. Le préjugé de barbarie se retrouve face à une proposition non moins polémique : « nous possédons la culture la plus riche de l'univers ». Dans ce duel de récits et de discours, l'hyperbole est toujours à portée de main. Le panafricanisme[1135], idéologie de l'unité et de la libération de l'Afrique, opposé par principe à l'impérialisme colonial, vise dans un premier temps une réhabilitation des Africains par la production de récits dans lesquels ils occuperaient une place prééminente. Ce faisant, il a parfois tendance à subordonner l'écriture du passé à des impératifs proprement politiques.

En décrivant de manière caricaturale ces deux camps qui se disputent le fin mot de l'histoire, Kourouma expose du même coup sa vision de la tâche du romancier africain. Celle-

---

[1133] Voir M. FERRO, « Préface. Regard sur les guerres de mémoires dans le monde », *Hermès, La Revue*, vol. 52, nº 3, CNRS Éditions, 2008, p. 9-12 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2008-3-page-9.htm ; consulté le 19 octobre 2023). La « vulgate » en question est souvent le fait des vainqueurs, qu'ils soient issus des rangs des colons ou des colonisés qui partagent leurs intérêts.

[1134] Extrait de la préface d'Ahmadou Kourouma à l'ouvrage de B. MONGO-MBOUSSA, *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2002, p. 9.

[1135] Sur l'émergence du panafricanisme, voir A. BOUKARI-YABARA, *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2017. Voir notamment pp. 47-62. De sa naissance à la Conférence de Londres en 1900 (première rencontre entre Africains d'Afrique et Africains de la diaspora), le mouvement n'a cessé d'évoluer, passant de courant intellectuel à véritable courant politique repris par des gouvernements et appelant à la création d'un État africain unitaire.

ci consiste avant tout à se tenir à bonne distance de la surenchère précédemment décrite où seul l'intérêt idéologique fait loi, où la ruine de l'adversaire semble constituer l'horizon ultime. Face aux enthousiastes de la « Vérité », le romancier apparaît comme un désillusionné, un désenchanté, portant le deuil de la « Vérité » écorchée par le croisement de fer sans fin des deux camps. La vérité, il semble l'avoir compris, peut être partout et nulle part et se présente par fragments, par bribes, souvent déguisée. À l'exception de Nazi Boni, proche de Senghor, aucun des auteurs dont nous étudions la production ne s'est réclamé explicitement de la Négritude, mouvement tombé en déshérence après les indépendances et surtout suspect aux yeux de la jeune génération[1136] à cause de son institutionnalisation croissante[1137] par le poète-président sénégalais. Ils ne se réclament ni d'aucun autre bord esthétique ou idéologique d'ailleurs. Par conséquent, la portée polémique de leurs œuvres est à apprécier différemment. La vocation de leurs récits est moins de s'imposer à des tiers que d'exister à côté des autres récits, de leur faire face, au besoin. L'histoire qu'ils veulent raconter se présente, par certains aspects, comme un « anti-chœur », l'opposé d'un chœur. Elle est polyphonie, voire cacophonie, un chant en tout cas, mais désaccordé.

L'histoire comme un « anti-chœur »

Chez Kourouma, la multiplication des points de vue narratifs, le redoublement des voies sont partie prenante d'une stratégie de brouillage. L'histoire de Soba, de sa fondation à sa chute est racontée tantôt par la voix du roi Djigui tantôt par celle de Djéliba, le griot de cour. Leur voix est sans cesse contrebalancée par une autre voix, un « Nous » du peuple, qui vient en torpiller l'ordre, l'autorité et le sens. Ainsi, le roman met en scène les multiples laboratoires de l'histoire depuis lesquels sont produits et mis en circulation les récits concurrents sur Soba. Il est possible de voir évoluer les différents acteurs impliqués dans la grande fabrique de l'histoire, le contexte dans lequel s'inscrivent leurs actions, les intérêts qui les meuvent et la manière dont ils négocient avec le présent, s'arrangent parfois avec la réalité. À ce propos la contestation ouverte de l'hagiographie de Moussokoro, la préférée de Djigui est éloquente :

> « Au secours ! Au secours ! » Le cavalier sursauta et se retourna : la femme emportée par le courant, se noyait. Il se jeta à l'eau, nagea et la sauva. [...] Le jeune cavalier n'était autre que Djigui, le dauphin du royaume de Soba. Il

[1136] Voir en particulier S. S. K. ADOTEVI, *Négritude et négrologues, op. cit.,*

[1137] Parmi les exemples de cette institutionnalisation indéniable, on pourrait citer le Festival mondial des arts nègres dont la première édition s'est tenue en 1966 à Dakar.

> amena Diawara et sa femme en ville, les présenta à son père, le roi de Soba, annonça à celui-ci qu'il venait peut-être d'acquérir une femme et rapporta l'accident. Diawara s'installa et ouvrit une école coranique à Soba. Quelques mois après, sa femme accoucha d'une fille. La maman de Djigui accourut et attacha une ficelle rouge au poignet du bébé. « Qu'Allah donne longue vie à cette enfant. Par ce fil, je la réserve aux Keita. Je suis sa marraine. Elle portera le nom de Moussokoro, mon nom. Comme moi, elle sera la préférée du roi. Encore longue vie à mon homonyme ! » [...] Le père Diawara, grand marabout et magicien, apprit la sorcellerie et le Coran à sa fille, par trois fois elle passa l'examen de récitation du Livre et le réussit. Sa maman lui enseigna les petits secrets des femmes du Nord pour se faire préférer : l'art de l'amour et les recettes des succulentes cuisines des femmes du Nord que nous, Malinkés du Sud, aimons tant et que nos épouses ignorent. Rapidement elle devint remarquable comme un poulain blanc de pur-sang parmi les bourricots. Mince, de grande taille, de teint clair (son père était métis maure, sa mère de race peule), on ne la croisait pas sans se retourner. Qu'y avait-il de solide dans cette biographie ? « Peu… très peu de grains. Elle était née fabulatrice et c'était elle qui dictait cette relation des faits aux griots », répondait le petit peuple de Soba qui détestait Moussokoro, la préférée – il l'appelait l'étrangère. La réalité aurait été plus simple : un après-midi, le dauphin Djigui sauva de la noyade une voyageuse. En signe de reconnaissance la voyageuse, des mois après, vint proposer un bébé comme épouse aux Keita qui – c'était leur politesse – acceptèrent et chargèrent la mère et ses accompagnateurs des présents qu'on offre aux beaux-parents. C'est tout… Le reste est conte, menterie[1138].

Ici, il n'y a rien de pyramidal dans l'architecture des récits. C'est plutôt une forme d'horizontalité qui règne. L'horizontalité de l'affrontement, du corps à corps, du « mot à mot ». La version du pouvoir, destinée à être et à faire l'histoire, est placée face à la version du peuple de Soba. La réfutation par la marge du récit des puissants repose sur un double pivot rhétorique bien connu. D'une part, la contestation de l'éthos du puissant en question, ici la préférée du roi, accusée d'être une « fabulatrice » née. D'autre part, une attaque en règle contre le crédit des relais et des médiums de l'histoire officielle, en l'occurrence les griots, accusés d'avoir aliéné leur liberté pour les faveurs du prince, de répéter avec l'application et la mauvaise foi du courtisan une version des faits « dictée » qu'ils savent falsifiée. En somme, on assiste à l'expression d'une insolence populaire dont la conséquence est la fragilisation de la parole du pouvoir.

La contestation du récit sur les origines de la préférée de Djigui et la genèse de leur relation s'inscrit dans un contexte d'instabilité. En plus de la présence du commandant et de ses fonctionnaires, un autre péril plane sur ce qui reste de l'autorité du prince. Il s'agit des

[1138] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 130-132.

hamallistes[1139] à « onze grains[1140] », un mouvement de réveil islamique[1141] dirigé par Yacouba, dont le rigorisme tranche avec l'islam local, syncrétique. Ces réformistes accusent le roi Djigui de s'être rendu impur en collaborant avec les « infidèles » et en poursuivant des pratiques païennes en parallèle de l'islam. En faisant descendre l'épouse préférée de la prestigieuse lignée maraboutique des Diawara de Tombouctou (ville réputée sainte) et en la présentant comme une érudite du Coran, le parti du roi oppose à ses adversaires rigoristes l'image d'une famille royale pieuse, et, à ce titre légitime comme commandeuse des croyants, à la fois par la foi et le sang (descendance de Keita). En revendiquant des liens de sang et des alliances privilégiées avec les saints de Tombouctou, le parti de Djigui s'octroie un prestige moral et religieux encore plus important que celui des intégristes hamallistes et espère ainsi les gagner au jeu de la surenchère spirituelle et symbolique. À cette « vérité » du soliste du camp royal, le peuple, ou plutôt sa portion rebelle gagnée par le soupçon, répond par murmures et par rumeurs, de manière intempestive. Sa contestation est sélective, dans l'ensemble. Il approuve une partie de l'histoire officielle, mais se réserve le droit d'interroger certains de ses aspects, d'écarter des éléments qu'elle assimile à de la fabulation, à de la littérature.

En se faisant l'écho de ce chant discordant, le roman de Kourouma se définit comme un lieu où se jouent, simultanément, dans une tension évidente, une « écriture » et une « contre-écriture[1142] » de l'histoire. Il n'y a pas une seule voix qui ânonne, mais un bruit complexe qui détonne. Dans une certaine mesure, la fiction de Kourouma se veut un théâtre idéal, une arène neutre, puisque dans son cadre aucun des récits en lutte ne bénéficie d'un surplomb par rapport à l'autre. En cela, elle se revendique l'envers de la réalité. Si elle n'ignore pas les dures lois du monde réel dans lequel le rapport de force est souvent déséquilibré et les termes de l'affrontement entre les différents récits qui avantagent toujours l'un au détriment des autres, elle choisit, par méthode, de peindre un monde placé sous l'arbitrage de plusieurs narrateurs, un lieu dans lequel le marginal a une chance contre la voix de l'autorité. Ce choix, qui est en

[1139] Sur l'histoire du mouvement des hamallistes dans le contexte colonial, voir C. HAMES, « Cheikh Hamallah ou Qu'est-ce qu'une confrérie islamique (Tarîqa) ? / Sheik Hamallah or What is an Islamic Brotherhood (Tarîqa) ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 55, nº 1, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1983, p. 67-83 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1983_num_55_1_2273 ; consulté le 17 novembre 2023).

[1140] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 161. C'est le signe par lequel se reconnaissent les membres de cette confrérie dont le marabout Hamallah de Nioro avait été exilé en France pour ses activités subversives. Ceux qui étaient arrêtés en possession de ce chapelet distinctif risquaient l'exécution publique ou les travaux forcés.

[1141] Sur les mouvements de réveil islamique en Afrique de l'ouest, voir Aziz BATRAN, « Les révolutions islamiques au XIVe siècle en Afrique de l'ouest », dans A. AJAYI, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880, op. cit.,* pp. 579-597.

[1142] E. BERTHO, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels*, *op. cit.*, p. 378.

réalité celui de la complexité, met en lumière le chemin tortueux par lequel sont passés les récits qui se sont imposés, un long chemin fait de tâtonnements, d'affirmations, de chahuts, de ratures, de révisions, de malentendus. Par le prisme de la complexité, l'histoire n'est pas figurée en lignes claires, nettes. Elle se présente en « une ronde fantastique et ordonnée de malentendus et de méconnaissances mutuelles, où tout est vu de multiples faces : comme isolé et comme lié, comme support de valeurs et comme néant, [...] comme étiolement et comme floraison[1143] » pour reprendre les termes par lesquels Lukacs distinguait le roman de la tendance simplificatrice de l'épopée.

Pour revenir à l'extrait du roman cité plus haut, la méfiance du peuple envers un élément de la vie privée du roi révèle un mouvement de fond général qui parcourt l'œuvre d'un bout à l'autre, celui du soupçon. Par effet de glissement, ce soupçon croissant passe des détails de l'intimité du roi à toute la parole du pouvoir, destinée à devenir dans la postérité l'histoire officielle. Le recours à plusieurs points de vue différents rend possible le décalage et la dissonance. Ainsi, la contestation, selon la position dans laquelle on se tient, n'est pas toujours frontale, mais latérale, portée par les interrogations, les rumeurs, les murmures. Tout cela participe d'un travail de déconstruction que Kourouma situe, ni en amont ni en aval, mais au cœur même de l'histoire en train de se faire, de s'écrire. Un narrateur en accuse un autre, lui reprochant des carences ou des abus, appréciant selon des codes précis ses intentions et ses faits : « À Soba on démentait… on contestait toute la fable ; c'était de la fiction[1144] », « Pour ceux de Soba, tout cela serait partiel et partial. Moussokoro mentait et faisait mentir les griots-historiens[1145] ».

Les qualificatifs de « fable », de « fiction » ou encore de « menterie », employés par le narrateur omniscient, participent d'un langage polémique dont le but avoué est de dénigrer la version de l'histoire narrée par les griots et de leur contester par la même occasion l'exclusivité dont ils jouissent en la matière dans le royaume. Ainsi, de manière subtile, par le jeu et la guerre des narrateurs, le roman de Kourouma introduit une critique de l'écriture de l'histoire. Deux instances s'affrontent : d'un côté la voix du prince, souvent sous la forme d'un monologue intérieur, et de l'autre celle du peuple de Soba, un « nous » de la cité, croulant sous le poids des travaux coloniaux, et qui appréhende les événements et les choses depuis le siège de sa douleur, de ses misères. La première semble vouloir imposer une histoire, une représentation aussi bien du passé que du présent, qui légitime son action et ses choix les plus discutables. La seconde la

[1143] G. LUKACS, *La théorie du roman, op. cit*., p. 70.
[1144] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 148.
[1145] *Ibid.*, p. 152.

conteste, presque mécaniquement, et semble rêver d'un récit qui lui permette d'affirmer sa position et d'assumer sa révolte[1146]. Face à ces deux camps, le narrateur omniscient se pose en arbitre, une sorte d'intelligence supraconsciente qui se place au-delà des deux pôles d'opposition. Parce qu'il est à l'écart du monde, le narrateur omniscient est celui qui met en lumière la subjectivité des uns et des autres et prend ainsi en charge le « passage d'une histoire totémique à une histoire critique[1147] ». L'histoire dite totémique, formule de Pierre Nora, renvoie dans ce cas précis à l'ensemble des récits hérités et transmis sans soumission de la source à un examen critique. Les termes de « fable », de « fiction », utilisés pour qualifier le récit des choses proposé par le griot et imposé par le pouvoir, renvoient aussi bien à son fond qu'à sa forme et dénotent une méfiance vis-à-vis de la parole trop belle et trop bien construite du griot. C'est une accusation portée envers « le langage, le verbe autotélique, chatoyant, si imbu de son pouvoir qu'il en vient à se substituer au monde[1148] ».

Si la voix du griot est de loin la plus attaquée, c'est pour la simple raison que sa proximité avec le pouvoir compromet son indépendance aux yeux du peuple. En effet, la fonction de griot[1149] telle que le roman de Kourouma la dépeint repose sur un équilibre très délicat à trouver entre plaire au prince et être applaudi des foules. Tout cela, bien entendu, paraît schématique. Dans les faits, le talent des griots est si immense, leur maitrise des ressorts sémantiques des mots surtout si poussée, qu'en jouant des ambiguïtés de la langue, ils arrivent, quand ils le veulent, à exprimer par voie détournée des « vérités » qui, autrement, auraient déplu. Par ailleurs, il peut arriver que les plus téméraires d'entre eux aillent jusqu'au conflit avec le prince. C'est le cas de Diabaté, le griot de Samory, puis de Djigui qui s'est regimbé plus d'une fois. Seulement, la menace du sicaire royal d'une part et les trois vierges offertes en présent d'autre part ont eu raison de sa révolte : « Au réveil, le griot, découvrit devant sa porte

---

[1146] F. HARTOG, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2016, p. 89. Hartog met en garde contre certaines simplifications notamment celle qui consiste à présenter l'histoire comme écrite exclusivement par « ceux qui ont les moyens de se faire entendre ». Les « sans-grade », loin d'être passifs, ne cessent de contester par divers canaux les histoires officielles.

[1147] P. NORA, *Les lieux de mémoire, tome 1 : La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. XXV. L'histoire critique, comme son nom l'indique, s'impose des contraintes multiples et réfléchit sur l'activité qui est la sienne à savoir rendre compte du passé. Elle commence à partir du moment où ceux qui écrivent l'histoire prennent conscience du fait qu'ils ne sont pas objectifs, qu'ils écrivent l'histoire depuis un point de vue et entreprennent de se libérer de l'influence de la mémoire.

[1148] I. JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 27.

[1149] Sur le statut et les nombreux rôles sociaux des griots dans le passé et dans le présent, voir le livre pionnier de S. CAMARA, *Gens de la parole : Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992. Dans cet essai aussi bien historique, anthropologique que sociologique, le chercheur guinéen fait ressortir l'importance et l'ambiguïté du statut du griot. Homme de caste à qui on accorde parfois les honneurs et les privilèges réservés aux nobles, à la fois érudit et amuseur public, un jour courtisan flatteur et un autre insolent diseur de vérité crue, entremetteur la nuit et ambassadeur le matin. Applaudi de son vivant et pourtant souvent enterré dans des conditions dégradantes comme l'étaient autrefois en Europe les comédiens. Peu considéré par les temps qui courent car assimilé à un parasite social.

quatre chevaux blancs harnachés dont trois étaient montés par trois belles griottes, jeunes, vierges et couvertes de bijoux[1150] ».

Le recours du narrateur omniscient, et dans une moindre mesure celui du « nous » collectif de Soba, à un langage ouvertement agonistique souligne l'existence d'une autre « vérité » et son entrée en compétition avec la parole du griot, présentée comme stipendiée et par conséquent suspecte. Au soir de sa vie, le roi Djigui, las de la longue et coupable collaboration avec les Français et l'ingratitude de ces derniers à son égard, organisa une parodie de révolte avec ce qu'il lui restait de dévoués : essentiellement des vieillards diminués par l'âge et totalement incapables de prendre part à une manœuvre guerrière efficace. Afin de faire entrer sa « révolte » dans l'histoire comme un haut fait d'armes, il confia au griot le soin de la présenter en des termes pompeux. Celui-ci y mit tout son cœur et toute sa verve. À commencer par le nom qu'il lui donna : *Boribana*[1151], littéralement, la « fin des reculades[1152] ». On ne peut saisir le grotesque et la malhonnêteté du procédé si on ignore l'origine et la portée symbolique de cette formule. En effet, « *Boribana* », dans tout le pays mandingue, rappelle le nom donné à la guerre du résistant Samory Touré. Dans la longue lutte qui l'a apposé aux nombreux corps expéditionnaires français, le fondateur de l'empire du Wassoulou, « royaume errant[1153] » selon l'historien burkinabè Joseph Ki-Zerbo, avait mis en place une tactique hybride qui combinait le jeu de l'évitement, la feinte de débandade et l'attaque surprise. Sur le strict point de vue militaire, son épopée guerrière n'est nullement à comparer avec la résistance de Djigui, qui n'est en réalité qu'une farce gigantesque, qui n'a de chevaleresque que le nom. Une guerre sans charge, sans coup de feu :

> Le long de tout un soleil, moi, Djéliba, je racontais et chantais ; je ne soufflais que pendant les brefs moments des offices, des sacrifices et ceux des insipides radotages du ministre de la Guerre Kuruma appelés comptes rendus journaliers. [...] Déçu par l'indifférence de Djigui pour la question, j'ai imposé le nom *Boribana* à notre lutte. Ce fut congru, même résistance, même refus : nous disions non après quarante ans de reculade. Bien sûr il y avait des petites dissemblances – nous, griots, nous savons que l'histoire ne se répète jamais sous la même forme. Quand Samory avait refusé et fait appel à toute l'Afrique, notre Kélémassa avait tergiversé et fini par obtenir la protection

[1150] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 43.

[1151] L'expression prêtée au résistant Samory Touré a connu une grande fortune malgré le temps qui nous sépare de son action militaire. Le très célèbre chanteur ivoirien Alpha Blondy y fait référence dans sa chanson *Bory Samory* (1984). Il fait retentir la voix d'un contemporain qui invite le héros mandingue à fuir devant l'occupant français, à faire preuve de stratégie plutôt que de témérité face à un adversaire plus armé.

[1152] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 189. C'est un mot bambara composé de « *bori* », fuite, et de « *bana* », fin.

[1153] J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Éditions Hatier, 1972, p. 391. C'est un royaume dont les frontières variaient en fonction des nombreuses lignes de front. Acculé, il fut contraint de recourir à la tactique coûteuse de la terre brûlée, et devint selon termes de l'histoire un « météore destructeur », réduit « à prendre pour subsister et à ruiner pour se défendre ».

> française. Une seconde différence : l'Almamy, dans son *Boribana*, commandait à l'armée la plus puissante et la plus glorieuse de la Négritie ; notre Massa, après une quarantaine d'années de loyaux services rendus à la colonisation, rassemblait une vingtaine de vieillards épuisés agitant des fétiches. Ces dissemblances n'avaient pas d'importance : chacun de nous, tôt ou tard, sur son chemin, finit par rencontrer son *Boribana*, l'important est de le reconnaître et d'y faire face. [...] C'est pendant le *Boribana* que j'ai révélé ou, mieux, créé l'histoire officielle de la dynastie des Keita. J'ai commencé par affirmer qu'ils descendaient de Soundiata, l'empereur légendaire, unificateur du Mandingue. C'était une vérité historique qui s'imposait ; tous ceux de Soba le disaient et le croyaient : il n'y a pas un seul Keita sur l'infinie étendue du grand Mandingue qui ne se prétende descendant de Soundiata ![1154]

Sans vergogne, le griot révèle ses arrangements avec la vérité, expose au grand jour certaines subtilités de son métier. Il est conscient d'avoir participé à une double opération de falsification. La première est un détournement de l'histoire de la résistance de Samory Touré à laquelle il a pris part en tant que griot de front et qu'il rapproche de la farce de Djigui afin de lui en attribuer les mérites militaires. La seconde est une opération de forgerie destinée à renforcer la légitimité d'une dynastie aux abois en lui controuvant une généalogie glorieuse. Dans un cas, il confesse un abus de représentation par manipulation de références prestigieuses à l'avantage de son maître ; dans l'autre, il reconnaît un délit d'invention qui a consisté à créer de manière frauduleuse une relation de parenté directe entre le souverain de Soba et Soundjata, le mythique fondateur de l'empire du Mali. L'extrait jette une lumière crue sur les subtilités et les multiples arrangements derrière l'imposition des récits officiels. C'est une sorte de mise en abyme de l'écriture de l'histoire que Kourouma nous donne à lire. Le lecteur est placé derrière un rideau transparent. De sa position, il voit la scène : un roi vaincu et désabusé après des années de compromissions veut entrer dans l'histoire comme un intrépide résistant, par la force irrésistible des mots de son griot. Par l'omission aussi, par l'invention et l'amplification. Par les mots puissants de Djéliba le griot auxquels il accorde un grand crédit, le roi vaincu dans la réalité pourrait se transformer vainqueur s'il arrive à imposer sa version de l'histoire à la postérité. Ce faisant, le griot de Djigui se dépeint lui-même comme un historiographe du pouvoir, serf de son institution, incapable de déplaire à son roi. En un mot, il est à mille lieues de l'historien parfait tel que le décrit Pierre Bayle dans son crédo idéaliste, c'est-à-dire un homme sans peur, sans passions, un être désincarné en somme :

> Tous ceux qui savent les lois de l'histoire tomberont d'accord qu'un historien qui veut remplir fidèlement ses fonctions doit se dépouiller de l'esprit de flatterie, et de l'esprit de médisance, et se mettre le plus qu'il lui est possible dans l'état d'un stoïcien qui n'est agité d'aucune passion. Insensible à tout le reste, il ne doit être attentif qu'aux intérêts de la vérité, et il doit sacrifier à

[1154] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, pp. 188-190.

> cela le ressentiment d'une injure, le souvenir d'un bienfait, et l'amour même de la patrie. Il doit oublier qu'il est d'un certain pays, qu'il a été élevé dans une certaine communion, qu'il est redevable de sa fortune à tels et à tels, et que tels et tels sont ses parents, ou ses amis. Un historien en tant que tel est comme Melchisédech sans père, sans mère, et sans généalogie. Si on lui demande *d'où êtes-vous*, il faut qu'il réponde, je ne suis ni Français, ni Allemand, ni Anglais, ni Espagnol etc. Je suis habitant du monde, je ne suis ni au service de l'Empereur, ni au service du Roi de France, mais seulement au service de la vérité, c'est ma seule reine ; je n'ai prêté qu'à elle le serment d'obéissance : je suis son chevalier voué, et je porte pour collier de l'ordre le même ornement que le chef de la justice et du sacerdoce des Égyptiens. Tout ce qu'il donne à l'amour de la patrie est autant de pris sur les attributs de l'histoire, et il devient un mauvais historien à proportion qu'il se montre bon sujet[1155].

Suivant l'idéal défini par le philosophe sceptique français, le métier d'historien doit être un exercice d'effacement permanent. Il doit être le chevalier, le justicier de la vérité, son « ministre public[1156] ». Dans un élan sacerdotal, il se doit de la dire dans sa nudité, dans sa brutalité, au risque de déplaire à son roi et de s'aliéner sa famille. Par sa partialité assumée, le griot tourne le dos à cette profession de foi idéaliste, affirme qu'il n'exerce pas une fonction désincarnée et que l'histoire est toujours le fait des hommes, incorrigiblement partisans, fatalement liés, à un roi, un père, une paroisse. Devant cette muraille déterministe qui sépare le griot de l'idéal historien des siècles passés et de l'illusion d'objectivité d'une époque plus récente, l'instance omnisciente de la narration tire une conclusion : « Il est impossible d'écrire une histoire vraie du Mandingue[1157] ». Ce n'est pas un aveu d'échec ou d'impuissance. Il s'agit dans ce cas plutôt d'une concession faite à la réalité, d'une révérence rendue à la complexité des choses. La voix du peuple de Soba et des dominés africains, même si elle est celle du plus grand nombre, des faibles surtout, et qu'elle conteste sans cesse les récits du griot, elle n'est pas pour autant neutre, moins biaisée. Sa partialité ainsi que ses diverses manœuvres de représentation alternative des faits sont également dévoilées au grand jour, moquées de manière subtile par le narrateur omniscient :

> D'abord un à un, puis le long du chantier en détalant et criant comme des bandes de singes, les guerriers déguerpirent dans la brousse.
>
> Ô *monnè* ! Ô honte ! Deux généraux s'effondrèrent sur les chevaux. Nous accourûmes ; au sang dégoulinant des ventres des chevaux et des étriers, nous sûmes qu'en silence, ils s'étaient suicidés à l'arme blanche. Des guerriers de la garde tentèrent de charger les fusils de traite ; les tirailleurs, plus rapides qu'eux, se précipitèrent et les désarmèrent[1158].

[1155] P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 11e éd., Paris, Éditions Desoër, 1820, article « Usson », p. 516-517, note F.
[1156] I. JABLONKA, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, *op. cit.*, p. 37.
[1157] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 85.
[1158] *Ibid.*, p. 37-38.

Dans le premier paragraphe, le narrateur omniscient commente depuis sa position l'attitude des guerriers de Soba sur le champ de bataille. Le second paragraphe est une réplique immédiate du « Nous » collectif, incluant les gens de Soba et les guerriers. On les y voit dans une posture plus héroïque, en braves fantassins qui volent au secours de leurs généraux au plus fort des combats. Le suicide des généraux, geste souvent valorisé dans des situations d'exception, est réinterprété comme un acte de lâcheté ultime. La responsabilité de la défaite est attribuée au roi, chef des armées, et à l'élite militaire qui, en se suicidant, a fait le choix de l'évasion, du confort d'une mort rapide, abandonnant leurs troupes à l'ire et au fer de l'ennemi. En somme, l'histoire est réécrite, ou plutôt redite autrement dans le cas de l'oralité qui nous concerne. Par cette intervention, le « Nous » des petites gens, des soldats de troupe remanie la version du premier paragraphe : ils n'auraient jamais fui, ils seraient tous tombés les armes à la main ou auraient été désarmés par les tirailleurs coloniaux. Le choix de Kourouma de confier les commandes du roman à une narration « à géométrie variable[1159] » est un choix stylistique, mais surtout épistémologique. Il révèle sa vision de ce qu'est l'histoire dans un pays colonisé ; elle n'est pas un chœur harmonieux, mais un anti-chœur. Il la conçoit comme une chaîne dont plusieurs récits se disputent le sommet. La version du colon restée pendant longtemps la seule autorisée n'échappe pas dans le roman à l'ironie cinglante du narrateur omniscient :

> C'est Journaud qui traça tout le réseau routier des pays de Soba ; c'est sous sa férule que nous réalisâmes nos meilleures récoltes de riz, de coton, d'arachide. C'est lui qui, dès l'appel du muezzin, accompagné des gardes et de l'agent d'hygiène, pénétrait au même moment dans les quartiers, dans toutes les concessions, toutes les cases ; s'assurait de la propreté de tous les puits, des canaris, des habits et des recoins des habitations. Ces inspections, il est vrai, se terminaient souvent par de multiples viols ; mais ce fut, incontestablement, la seule époque de notre histoire où nous vécûmes sans moustiques, sans mouches, sans poux, sans punaises, sans rats, sans cafards ; la seule où le paludisme, les lopres, les pians, les amibiases, les maladies du sommeil et les maladies vénériennes reculèrent à Soba[1160].

Le traitement appliqué au récit « colonial[1161] » est différent de celui réservé aux récits du roi, du griot et du peuple. En effet, le discours du chroniqueur colonial est indirect. Par le jeu de la reprise, de la « métatextualité[1162] », le narrateur omniscient le subvertit de manière

[1159] X. GARNIER, « Ahmadou Kourouma ou l'écriture cérémonielle », *Vives Lettres*, nº 11, 2001, p. 31 (en ligne : https://shs.hal.science/halshs-01425599 ; consulté le 23 novembre 2023).
[1160] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 116.
[1161] Pour une approche historique de la formation de l'historiographie coloniale sous la Troisième République, voir P. SINGARAVELOU, « Des historiens sans histoire ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 185, nº 5, Éditions du Seuil, 2010, p. 30-43 (en ligne : https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2010-5-page-30.htm ; consulté le 27 mars 2021).
[1162] G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 11. La métatextualité correspond au troisième type de transcendance textuelle et désigne la relation de « commentaire qui

subtile. En apparence, il le reprend tel quel, sans le débarrasser de ce qu'il peut contenir de brutal et d'absurde. Cependant, il introduit dans cette logorrhée coloniale des silences et des parenthèses qui en pervertissent le sens. Ainsi, feignant de la défendre et de l'illustrer à travers la biographie de Journaud, sixième commandant militaire de Soba, le narrateur reprend pour mieux la tourner en dérision une certaine rhétorique[1163], celle qui présente la colonisation comme « processus à deux temps (c'est-à-dire comme séquence composée d'un ''moment de violence'', moralement condamnable, suivi d'un ''moment modernisateur'', éthiquement admissible)[1164] ». En présentant Journaud comme un administrateur à la fois grand travailleur et violeur impénitent, Kourouma se refuse au jeu de la dichotomie, des distinctions discutables, et définit de ce fait la colonisation comme une entreprise ontologiquement trouble. Il n'est pas question pour lui de séparer nettement une colonisation par le fer (militaire) d'une prétendue colonisation par la pierre des bâtisseurs qui lui aurait succédée. Tout cela tient en un seul faisceau complexe.

Par ailleurs, le narrateur à travers cette présentation en apparence avantageuse des réalisations coloniales, met en exergue la tendance de l'historiographie favorable à la colonisation à omettre des informations (famines dramatiques, épidémie ravageuse non maitrisée) qui ne vont pas dans son sens. À plusieurs reprises, il se réfère aux chroniques coloniales pour parler d'un événement, d'une calamité, mais n'hésite pas à préciser qu'on ne peut leur accorder qu'un crédit mesuré :

> Les chroniques coloniales ne la signalent pas : ou effectivement elle a sévi, et les commandants blancs étaient assurément les sans-cœur tant décriés, si peu soucieux des malheurs de leurs administrés indigènes qu'ils n'avaient même pas jugé important de la noter ; ou elle ne fut pas plus dure que celles qui nous frappent tous les trois ans et c'est nous qui restons, quand aujourd'hui encore nos griots inventent mille métaphores pour la dire, les fieffés menteurs contre lesquels les colons eurent raison de prévenir leurs coreligionnaires nazaréens[1165].

Dans cet extrait, d'un coup, les différentes instances de narration et leurs récits sont renvoyés dos à dos. Le roman s'attache à saisir les « failles » et les « ratés » de ces histoires en

unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voir, à la limite, sans le nommer ».

[1163] Sur la défense de l'idée de mission civilisatrice, voir A. GIRAULT, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Larose, 1895 : « Sans doute, il faut plaindre les sauvages détruits par les Blancs, mais est-ce que tout progrès n'entraîne pas des souffrances avec lui ? Seulement les souffrances sont passagères et le progrès est définitif. Voyez l'Australie : là où quelques milliers de sauvages végétaient misérablement, plusieurs millions d'Anglo-saxons vivent dans l'abondance. Les nouveaux Australiens ont plus de bien-être que les anciens. Ils sont plus civilisés et plus éclairés. Le résultat définitif est donc bon », p. 31.

[1164] R. BERTRAND, « L'enjeu politique de la mémoire coloniale. Le débat français », *op. cit.*, p. 69.

[1165] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 202.

concurrence pour « en faire un ressort dramatique et l'occasion d'un questionnement de l'ordre du monde ». Ainsi, plus personne, ni le griot, ni le peuple, ni le scribe colonial ne peut revendiquer la vérité pour lui-même. Il n'y a plus de vérité que disputée. Tout monopole sur l'histoire est révoqué. Le démon de la discorde parade triomphalement dans tous les recoins du roman de Kourouma. Dans un contexte colonial et postcolonial d'écriture, sa fiction repense le concept de « relativité historique » introduit par Michel de Certeau et qui met en lumière la « multiplicité de philosophies individuelles » à l'œuvre dans la « totalité de l'histoire[1166] ».

[1166] M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 80.

CHAPITRE 2

Le roman, l'histoire, la mémoire et la liberté

Dans un certain sens, les romans de notre corpus constituent des écritures « tiraillées », partagées entre la volonté de restituer et d'amplifier. L'espace de la fiction est là où s'opère la reconquête de la parole volée par la condition coloniale et la refondation de la subjectivité africaine. Cette parole retrouvée coïncide avec une liberté et une urgence : écrire l'histoire du point de vue des Africains, depuis leur position de sujets renaissants. Cette liberté ne se consume pas dans l'euphorie, elle s'accompagne d'un éveil à la responsabilité.

Une considération des partis pris des auteurs est nécessaire. Là où certains sont tentés par une histoire totale, (Kourouma et Dongala), d'autres assument une focale, (Zongo et Boni), appliquent un effet grossissant sur une période donnée, sur des événements bien déterminés. Ces derniers choisissent de mettre en lumière les Afriques résistantes, sujets qu'ils trouvent insuffisamment traités par la littérature. En s'emparant de cette thématique, ils pensent la fiction comme un moyen de dépasser les lacunes de l'archive, de contourner le piège des documents « biaisés » et de proposer un récit où fait réel et création se croisent.

De manière générale, toutes ces œuvres interrogent la complexité du traitement de l'histoire par le roman et le rapport des Africains aux différentes narrations de leur passé colonial. Comment écrire à bonne distance des enjeux mémoriels ? Les auteurs ne conçoivent pas leurs œuvres comme étant insensibles au contexte et aux préoccupations intellectuelles et politiques de leur époque. Ils se proposent de les mettre en scène, d'écrire le passé à partir aussi

des silences, des oublis, des ellipses. Par ce fait-même, ils assument l'insolence comme privilège ultime de la littérature. Comment abordent-ils les impensés, les non-dits de l'histoire officielle ? Dans quelle mesure interrogent-ils le conflit des mémoires et le poids des enjeux politiques dans la fabrique des récits ? En quoi leurs œuvres constituent-elles des délits de « lèse-roman-national » ?

1. Le choix de l'emphase. Batailles remportées et guerre perdue chez Zongo et Boni

Que faire de l'événement colonial ? La réponse la plus évidente est la suivante : il faut le raconter. Mais comment le raconter ? Il n'y a aucune réponse évidente à cette question. Il y a chez nos auteurs des tentatives de le saisir au fil des mémoires qu'il a générées, au fil de ses lacunes et de ses oublis. Ces tentatives sont informées par une volonté manifeste de revaloriser des pans de cette histoire et de les représenter sous un jour différent.

Au-delà du document : histoire et imagination

Il y a autant chez Norbert Zongo que chez Nazi Boni une volonté claire, annoncée en de termes très explicites dans le cadre paratextuel, de faire de l'histoire à partir de leurs « histoires ». Dans leur optique, la parole littéraire a pour vocation de se hisser à la hauteur de l'histoire écrite par les colons à qui elle n'a rien à envier en termes de valeur, de rigueur et de crédit. Dans le cas de Nazi Boni, acteur intellectuel et politique majeur de la décolonisation de l'A.O.F, la reprise du contrôle du discours sur le passé participe d'une reconquête symbolique dans la mesure où elle signe la sortie de la condition « *in statu pupillari*[1167] », cette tutelle épistémologique indissociable de la domination coloniale. La liberté recouvrée se conçoit et s'énonce comme l'art et le devoir de faire monter des tréfonds de l'assujettissement la voix longtemps refoulée des vaincus. Ainsi, le roman comme écho de cette voix s'assume comme une histoire provisoire en attente d'être appréciée, discutée par des historiens locaux formés et

[1167] E. W. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, C. Malamoud (trad.), Paris, Seuil, 1980, p. 52.

avertis le jour où il y en aura. « Historien » donc par mission et non par formation, il explique son « devoir[1168] » et sa tâche en ces termes :

> En cette heure de libération des pays subjugués, alors que tout doit être mis en œuvre pour bâtir de grands ensembles africains plutôt que de vitupérer, du haut des tribunes, la défunte domination coloniale, s'impose à nos élites l'impérieux devoir de s'atteler à la redécouverte de la vieille et authentique Afrique. Par la publication de « Crépuscule des Temps Anciens », j'apporte ma modeste contribution à cette œuvre. Pour faire connaître un peuple d'Afrique noire, hormis la technique de la pure recherche scientifique, la meilleure méthode consiste à le vivre, à le regarder vivre, à collecter ses vieilles traditions auprès de leurs conservateurs, les « Anciens » dont les derniers survivants sont en voie d'extinction, et à transcrire le tout sans rien farder. Tel a été mon rôle dans l'élaboration de cet ouvrage qui n'est ni un code coutumier, ni un formulaire de recettes incantatoires, mais l'expression de la vie paysanne, religieuse, guerrière et sentimentale d'un peuple en action à une époque antérieure à la colonisation. Il ne s'agit donc pas d'une étude rationnelle corsée de subtilités technologiques, mais de la projection objective de la période d'environ trois siècles qui s'étale de l'apogée à la chute du *Bwamu*, et empiète de quelques années sur les temps de l'épopée coloniale[1169].

La volonté de donner à son œuvre un caractère rigoureux transparaît à chaque ligne. Le choix des mots ne trompe pas. Par le recours aux termes « étude », « collecter », « transcrire » et l'omission des termes comme « imagination », « création », Boni ne désaffilie pas nécessairement son œuvre de la catégorie romanesque. Il insiste plutôt sur la démarche préalable à son écriture. Cette revendication d'une rigueur scientifique ou, tout au moins procédurale rend l'auteur moralement responsable de son œuvre et constitue en même temps une invitation au lecteur, un appel à la lire de manière sérieuse et exigeante. Ce faisant, Boni revendique pour lui une vertu : celle de ne rien « farder », une fidélité à ses sources, les « Anciens » dont il tient son récit. On peut voir dans cette profession de rigueur, de neutralité axiologique, un reproche fait à la version concurrente de l'histoire, celle des colons. Ceux-ci sont accusés implicitement de voir l'Afrique à travers les lunettes du vainqueur et d'avoir tendance à écrire une histoire à même d'instituer et de légitimer leur domination[1170]. Dans de notes de bas de page souvent longues (une page ou plus), l'auteur cite le discours de

---

[1168] L. KESTELOOT, « La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique », *Afrique contemporaine*, n° 241, n° 1, De Boeck Supérieur, 22 août 2012, p. 43-53 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2012-1-page-43.htm ; consulté le 5 septembre 2020) : « On peut penser que les indépendances ont permis de tourner la page et de libérer les écrivains noirs de leur « devoir d'histoire ». De fait, le mouvement est amorcé, en poésie notamment. Une période d'euphorie, où les chants d'allégresse célèbrent la liberté nouvelle et un avenir plein de promesses, jaillit de la plume des jeunes poètes du Cameroun, du Congo, du Mali, comme d'Aimé Césaire ou de Léopold Sédar Senghor, vieux combattants croyant toucher enfin le port. Cette parenthèse dure moins de dix ans ».

[1169] Voir l'avant-propos de N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit*., pp. 18-19.

[1170] C. DEHON, *Le réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2002. Certains écrivains africains viennent à l'écriture avec un bagage historique fortement critique et ressentent la nécessité, par leur production, de « rendre au continent une gloire niée par le colonialisme », p. 131.

l'administration coloniale, confirme tantôt des élément d'un rapport, tantôt en disqualifie d'autres[1171]. Dans cet extrait, l'exposé du processus de création a autant d'intérêt que l'appel à la redécouverte du passé qu'il contient. Il est important d'observer qu'à la veille des indépendances, lieu et temps de toutes les promesses, Nazi Boni ne déploie pas une poétique enthousiaste du futur. Il semble croire que la sortie de la séquence apocalyptique n'est possible qu'à une condition : celle d'envisager l'heure d'avant la catastrophe pour mieux figurer celle qui la suivra. En somme, le récit sauve le monde renversé par la colonisation du naufrage total, l'extirpe du domaine de la mythologie pour le faire entrer dans ce que Deleuze appelle « l'énonçable[1172] », c'est-à-dire, ce qui est dicible et intelligible pour une société et à ce titre, susceptible de devenir un savoir, un objet de discours, support pour l'action. Le récit vient dire que ce monde a bel et bien existé et qu'il est encore. Ce retour sur le passé ne relève pas d'une obsession morbide, mais d'un acte thérapeutique, salutaire selon les termes d'Henri Moniot : « évoquer le passé au risque du jour, ce n'est pas être malade, c'est vivre[1173] ».

Infâmes et anonymes : ceux qui ont fait trembler l'empire

Chez Norbert Zongo, l'écriture ou la réécriture de son propre passé revêt une importance aussi grande que chez Nazi Boni. Il fait le choix de raconter l'histoire de résistants « infâmes[1174] », au sens foucaldien du mot, peu connus ou rendus invisibles par le pouvoir, sans célébrité, presqu'anonymes. Pourquoi ce choix de parler de personnages peu connus quand la possibilité de raconter la vie de héros institués à l'instar de la princesse Guimbi Ouattara (résistance remarquée à Samory) ou du Mogho Naaba Boukary Koutou[1175] existe ? De toute

[1171] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.* En notes de bas de page, Boni cite abondamment les archives du Gouvernement colonial du Sénégal, parfois pour confirmer des données logistiques des troupes, parfois pour souligner la représentation ambivalente des insurgés locaux par les administrateurs coloniaux. Leur bravoure est tantôt attribuée à un « fanatisme violent », tantôt à « l'étroite cohésion, la discipline merveilleuse, l'esprit de solidarité », p. 233. Il précise aussi lesquels des personnages du roman renvoient à des personnes physiques, leur rôle dans la résistance et ce qu'ils étaient devenus au moment où il couchait son œuvre par écrit.

[1172] G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 46. Dans son optique, tout savoir passerait du « visible » à « l'énonçable » et inversement.

[1173] Henri MONIOT : « Faire du Nora sous les tropiques ? », dans J.-P. CHRETIEN et J.-L. TRIAUD, *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, p. 15.

[1174] Voir « La vie des hommes infâmes », dans M. FOUCAULT, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994. Il s'agit de ces : « vies qui sont comme si elles n'avaient pas existé, des vies qui ne survivent que du heurt avec un pouvoir qui n'a voulu que les anéantir ou du moins les effacer, des vies qui ne nous reviennent que par l'effet de multiples hasards », p. 243.

[1175] Sur les grandes figures historiques du Burkina Faso, voir G. MASSA et Y. G. MADIEGA, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 2000. La princesse Guimbi Ouattara (Ouest) et le roi Boukary Koutou (Centre) jouissent aujourd'hui d'un statut officiel de héros. Des places et des événements culturels d'importance portent leur nom.

évidence, l'écriture représente pour Zongo une opportunité : celle d'une réparation. Il s'agit pour le romancier, concurrent d'une historiographie coloniale volontiers amnésique, suspecte de participation à une entreprise « hégémonique[1176] », de faire entrer dans l'histoire les invisibles, les anonymes, les oubliés, les expulsés, ceux qui sont dans l'antichambre de l'histoire, de les réinstaller en pleine lumière. Le concept de héros infâmes trouve tout son sens dans cette démarche. Ils n'ont pas engendré de récits à la hauteur de leur geste. Leur hymne s'est perdu dans la poussière des ans ou dans les méandres de la censure. Ainsi, Zongo annonce en des termes choisis son intention d'auteur dans l'avant-propos. Le personnage principal de son œuvre vient prendre ou plutôt reprendre sa place dans l'histoire : « Héros inconnu, voire méconnu, Rougbêinga reste pourtant le symbole du refus, de la rébellion et du courage ! Rendons à l'Histoire, ce qui appartient à Rougêinga[1177] ». Ainsi formulée, la volonté de Zongo entre en résonnance avec la préoccupation de la « juste mémoire » exprimée par Paul Ricœur, frappé par le traitement inégal réservé aux différents événements historiques :

> Je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués[1178].

Outre cette volonté de rendre justice à ce qui fut passé à la machine de l'oubli, le choix de Zongo peut être interprété comme un choix idéologique. En effet, l'histoire des résistants africains les plus emblématiques est très souvent l'œuvre des acteurs de la colonisation, aussi bien militaires[1179] que civils[1180], sur laquelle se basent de nombreux chercheurs locaux, en complément des sources orales, moins valorisées. Souvent décrits afin de mettre en valeur leurs vainqueurs européens, ces résistants y sont le visage de l'obstacle surmonté. En s'emparant de ces figures peu connues, absentes des archives et des récits coloniaux, il se soustrait à leur

[1176] Nicolas Bancel, « l'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial », dans N. BANCEL, P. BLANCHARD et S. LEMAIRE, *La fracture coloniale : La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005, p. 87. L'histoire coloniale a eu du mal à se faire une place dans le monde académique métropolitain pour diverses raisons. Les rares fois où elle y est parvenue, elle le doit à son lien très fort avec le Parti colonial et ses lobbies : « L'histoire coloniale est liée aux pressions du lobby colonial, qui, on l'a vu, financera les premières chaires universitaires comme les revues d'histoire spécialisées sur le monde colonial (dont les conseils d'administration accueillent chefs d'entreprises, administrateurs ou militaires coloniaux) ».
[1177] Voir « Préface », dans N. ZONGO, *Rougbêinga, op. cit.,* p. 5.
[1178] P. RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 1.
[1179] Voir par exemple P.-L. MONTEIL, *Une page d'histoire militaire coloniale. La colonne de Kong*, Paris, Henri Charles-Lavauzelle, 1902, p. 21-39. La colonne de Kong était chargée d'ouvrir une voix reliant les possessions françaises de l'Oubangui et le Soudan. C'est dans ce cadre qu'elle se heurte à Samory Touré. Blessé lors des affrontements, Monteil se retire de la vie militaire pour se consacrer à la relation de ses expéditions en Afrique.
[1180] M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal-Niger. Soudan français. Tome II : l'Histoire*, Paris, Émile Larose, 1912. Il est sans aucun doute l'exemple le plus connu. De nombreux historiens se sont appuyés sur ses travaux pour écrire l'histoire de l'administration coloniale et des résistances africaines. La conquête du territoire de la Haute-Volta, actuel Burkina Faso, est racontée dans le chapitre XV, pp. 398-424.

influence, se tient à distance et s'octroie du même coup une liberté absolue, celle d'écrire une résistance locale telle qu'il en imagine le cours, l'intensité et le dénouement : des visages inconnus, représentés en héros indomptés et invaincus, ou du moins des héros dont on ne possède aucune trace de la reddition. Ce faisant, Zongo assume la liberté et la part d'imagination dans son œuvre, s'éloigne un peu de la conception de Nazi Boni, de sa rigueur, de son rapport à l'enquête et aux sources, et rejoint Abdoulaye Mamani. Ce dernier revendique en effet une écriture romanesque de l'histoire selon l'intérêt et le point de vue des Africains ; l'écrivain aurait pour mission dans cette optique de « restituer l'histoire comme nous, [les Africains], aimerions qu'elle fût écrite, [et non] pas vue par les colons[1181] ».

Au-delà de cette divergence relevée, il y a, aussi bien chez Boni que chez Zongo, une volonté manifeste de proposer une autre histoire du moment apocalyptique. Il s'agit de conter une Afrique active, protagoniste de son histoire, loin de l'image de la victime passive. En d'autres termes, ils font le choix d'écrire l'empire colonial né des conquêtes à partir de ses tremblements, de ses faiblesses, des moments qui le virent ployer sous les coups des forces locales. C'est un travail de sape rhétorique, une œuvre de démystification de la posture impériale par renversement de la perspective. En lieu et place des narrations présentant les expéditions coloniales comme des forces irrésistibles renversant tout sur leur passage et imposant une *pax* au bout d'une campagne menée tambour battant, les auteurs burkinabè nous donnent à lire une opération tortueuse, placée sous le signe de la précarité, de l'hésitation, de pertes et de gains de terrain, de batailles perdues, de retraites provisoires. Dans la mesure où le terrain est africain, le mouvement l'est aussi en grande partie ainsi que l'initiative qui revient aux chefs de guerre locaux, représentés pour une fois dans une position non d'attente, mais d'anticipation et d'offensive. En somme, au lieu de dépeindre la défaite finale, issue bien connue de tous, Boni l'érige en arrière-plan, en toile de fond sur laquelle il peut esquisser en grandes lettres, volontairement hors de proportion, ces batailles remportées, ces petites victoires souvent oubliées ou niées. Le récit des engagements perdus par les troupes coloniales au début de la révolte de 1915 dans le Bwamu visent à restaurer l'image d'une Afrique offensive :

> Les combats incessants avaient affaibli la colonne dont les munitions s'épuisaient alors que tout espoir de secours extérieur devenait une folie. Le « Commanda » décida de jouer le tout pour le tout : ouvrir une brèche dans les lignes ennemies et rejoindre Bobo-Dioulasso. Par l'aurore d'un petit matin de zéphyr frais les *Nansarawa*[1182] et leurs mercenaires partirent en catimini

[1181] Entretien d'Abdoulaye Mamani avec Jean-Dominique Pénel cité par C. DEHON, *Le réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne, op. cit.*, p. 69.
[1182] Variante plurielle de « Nassara », Européen, blanc, chrétien, utilisé par Nazi Boni.

> pour Sia[1183] après avoir supporté héroïquement huit jours de siège. [...] Une partie du convoi prit la brousse. Harcelée jusqu'aux environs de Kadoba, la colonne eut vite fait de brûler ses dernières cartouches. Elle se trouvait en zone neutre parce que désarmée. Cependant la preuve était faite que le Blanc craignait la mort et qu'il n'était à tout casser qu'une divinité déchue par « Dieu-le-Grand »[1184].

Ces combats ont lieu une vingtaine d'années après l'intrusion européenne. Ils constituent le signe évident, côté autochtone, d'une sortie de la torpeur, de l'anesthésie. L'issue de la bataille invalide provisoirement les récits apocalyptiques en circulation qui présentaient l'ennemi comme un monstre venu tout saccager et qui annonçaient l'effondrement du Bwamu. Le colon assiégé, représenté avec ses colonnes dans une position de vulnérabilité, n'est plus cette divinité tant redoutée aux premières heures des hostilités, mais désormais un monstre au rabais comme le signale l'expression « divinité déchue », un monstre d'opérette à la portée des flèches, des balles et des sortilèges. Dans cette relation des choses, l'empire perd son principal bouclier : le mythe de la toute-puissance et de l'invincibilité. Le terme empire que nous employons ici renvoie à cette « catégorie générique[1185] », politico-militaire et philosophique, dans laquelle s'inscrit l'entreprise coloniale, fruit de la « compétition interimpériale[1186] ». Selon la définition de Frederick Cooper, l'empire, dans son acception générale ainsi que dans le contexte colonial particulier, « est une unité politique qui est vaste, expansionniste (ou ayant conservé le souvenir d'un passé expansionniste) et qui reproduit la différenciation et l'inégalité chez les peuples qu'il inclut[1187] ». Ainsi, si la conquête est la projection d'une puissance impériale, la résistance se présente comme un « non » catégorique à l'extension de l'espace impérial, comme le refus d'être la lointaine province d'un lointain centre. Dans cette optique, la scène de l'expédition qui tourne au désastre sert de contrepoint au triomphalisme léger d'un Delafosse. Cet administrateur colonial, dans ses ouvrages d'histoire, a parfois parlé de la conquête française comme d'une simple formalité, une promenade de santé. Pour la prise du Mossi par exemple, une grande partie du Burkina actuel, territoire couvert par le récit de Boni,

---

[1183] Sia ou plus communément Sya est le nom du centre historique de Bobo-Dioulasso, la deuxième plus grande ville du Burkina, ancienne capitale de la colonie de Haute-Volta.
[1184] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 226-227.
[1185] J.-F. BAYART, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, p. 67. Reprenant les analyses de Frederick Cooper, Bayart insiste sur la « banalité historique » de l'empire comme régime politique et de l'expression de sa philosophie du « sujet » dans l'expansion outre-mer avant l'émergence de l'État-nation.
[1186] J. BURBANK et F. COOPER, « « Nouvelles » colonies et « vieux » empires », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 27, nº 1, Société d'études soréliennes, 2009, p. 13-35 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2009-1-page-13.htm ; consulté le 12 décembre 2023).
[1187] F. COOPER, *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, C. Jeanmougin (trad.), Paris, Payot, 2010, p. 41. Cooper précise que la notion d'empire est problématique dans le cadre colonial à cause de la discontinuité territoriale trop grande, de l'administration rendue difficile par l'action des forces locales et sa durée relativement brève en ce qui concerne l'Afrique.

il écrit qu'il aura fallu « une cinquantaine de tirailleurs seulement ». La conquête du nord de l'actuel Burkina Faso tient en quelques lignes :

> La même année (1896), les lieutenants *Voulet* et *Chanoine* durent batailler au Yatenga pour soutenir notre protégé Bagaré contre la révolte de ses sujets ; puis ils pénétrèrent dans l'empire de Ouagadougou, s'emparèrent de *Yâko*, mirent en déroute — avec une cinquantaine de tirailleurs seulement — les deux à trois mille cavaliers du nâba Bokari-Koutou, entrèrent à *Ouagadougou* (août 1896) et y établirent un poste[1188] ».

La perspective de Boni, nous l'avons vu, est l'inverse de celle de Delafosse dont l'écriture participe de la « geste impériale française[1189] ». Le récit des batailles remportées se veut comme un « contre-mythe[1190] » qui tourne le dos à la « mythologie du colonisé[1191] » et à celle du colon, qui tendrait à se représenter plus puissant qu'il ne l'aurait été en réalité. La mythologie du colonisé, concept de Jean Stengers, désigne le récit largement partagé de l'expérience de la colonisation. Ce récit, parce qu'il est le fruit d'un traumatisme, met souvent en valeur la domination européenne au détriment des résistances qui lui furent opposées et reconstruit la guerre autour du schème global de la défaite totale. Boni écrit donc une mémoire plus offensive de la guerre, restée longtemps à l'ombre des narrations ouvertement plus défaitistes et dévalorisantes de soi. À travers la défaite de la colonne, il montre que l'empire a été parfois de papier, qu'à bien des moments sur certains théâtres, il a été contesté, combattu, défait. En somme, s'il a vaincu dans l'ensemble, il n'a pas triomphé partout. Par endroits, la peur était du côté de l'empire, la terreur exercée par les combattants autochtones, organisés pour secouer son emprise. Pour illustrer la férocité de la résistance dans le Bwamu et les doutes qu'elle a fait naître chez les agents de l'empire, Nazi Boni cite en notes de bas de page les rapports alarmés de l'Administrateur en chef Vidal et du colonel Molard chargé de sa répression :

> « Enfin, ce qui m'a paru plus significatif encore, c'est l'opinion peu flatteuse de notre force, de notre courage qu'ont gardée jusqu'au bout la plupart des

[1188] M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal-Niger. Soudan français. Tome II : l'Histoire*, *op. cit.*, p. 420. Il convient de souligner que l'essentiel de l'ouvrage est consacré à la partie centrale du Soudan français et que l'histoire précoloniale du Mandingue y prend toute la place. Delafosse souligne néanmoins plus loin que la pénétration coloniale a pu être difficile dans certains endroits. Dans sa conclusion, il parle de « rude conquête des territoires qui forment l'actuel Haut-Sénégal-Niger », p. 424. Son livre réalise la synthèse des savoirs existant sur la zone sahélienne, en remontant jusqu'aux sources arabes.

[1189] S. DULUCQ, *Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIXe-XXe siècles)*, *op. cit.*, p. 72. On doit reconnaître par ailleurs à cette histoire coloniale un mérite, celui de s'intéresser au passé des territoires conquis. Le cas de Delafosse, l'intérêt qu'il a accordé aux sources et aux langues locales, est l'exemple le plus éloquent.

[1190] F. A. JOPPA, *L'engagement des écrivains africains noirs de langue française : du témoignage au dépassement*, Cape Coast, University of Cape Coast, 1982, p. 56.

[1191] J. STENGERS, *Congo : Mythes et réalités*, Paris-Louvain-la-Neuve, Duculot, 1989, p. 268.

> rebelles, malgré les témoignages contraires que nous leur donnions à chaque occasion… »
>
> « Est-ce à dire que dans la région rebellée tout soit maintenant pour le mieux dans le meilleur des mondes ? Je voudrais pouvoir l'affirmer. Mais ayant été témoin du désarroi, de l'affolement pour ne pas dire plus, qui, dans les premiers temps du mouvement, s'est emparé de presque tous, militaires aussi bien que civils, et qui a amené chez quelques-uns une sorte de paralysie des moyens, ayant vu l'explosion de haine dont nous avons été l'objet et l'acharnement de la résistance que nous avons rencontrée ; ayant remarqué l'intelligence, l'esprit de suite et les réelles connaissances tactiques dont nos adversaires ont fait preuve, n'ayant pu m'empêcher d'admirer la persévérance dont ils ont fait preuve jusqu'au bout, malgré des échecs sanglants et répétés, cela m'est impossible[1192] ».

La question de l'intérêt de Nazi Boni pour l'archive ne se pose pas, celle de son opportunité non plus. Ce rapport se présente comme une confidence, un secret, ce qui accroit sa valeur aux yeux de l'auteur. Il le restitue comme une conversation privée, de colon à colon, une confession non censurée des soldats de l'empire qui ont subi la fougue martiale des résistants du Bwamu. Ces « lamentations » coloniales disent la terreur ressentie au plus haut sommet de l'administration et du commandement militaire français. Ceux-ci ne sont pas, pour une fois, dans la peau du chasseur, mais dans celle de la bête acculée. Au-delà de l'épouvante face à la furie locale, cette correspondance destinée à n'être jamais connue de l'ennemi, trahit l'admiration de ses auteurs pour les qualités guerrières des résistants et atteste de leur ascendant psychologique ponctuel. Le choix d'une représentation de batailles perdues par l'empire et la convocation de pages d'archives mettant en relief sa vulnérabilité à des moments déterminés participe d'un geste philosophique et d'une politique de rupture nette dans le récit des événements. Il s'agit pour Nazi Boni d'intégrer dans le livre de la défaite finale les pages de ces batailles gagnées occultées par les vainqueurs. Ce choix littéraire a pour finalité de briser la logique coloniale en contant les faits du point de vue africain :

> Car le danger, à trop documenter le versant européen du moment colonial, est de parvenir in fine à un second oubli des histoires indigènes répliquant le premier oubli propre aux historiographies colonialistes des deux premiers tiers du 20ème siècle[1193].

Norbert Zongo ne fait pas autre chose lorsqu'il accorde aux victoires initiales des insurgés de l'ouest et du centre du pays une plus grande place que la défaite finale sur laquelle le récit colonial s'est fondé. Si à l'instar de son devancier Boni, il persiste dans cette démarche, c'est qu'il est convaincu que le détail embarrasse toujours le vainqueur et qu'il peut souvent

[1192] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 233-234. Boni indique qu'il tient ses notes des Archives du Gouvernement du Sénégal, lieu où sont conservés les documents relevant de l'espace de l'Afrique Occidentale Française.
[1193] R. BERTRAND, « L'enjeu politique de la mémoire coloniale. Le débat français », *op. cit.*, p. 127.

suffire à l'honneur du vaincu. L'extrait qui suit est la transposition d'une victoire éclair des gens du Bwamu contre une colonne française venue réquisitionner des jeunes pour les incorporer à la légion des tirailleurs. Convaincue d'être en terrain conquis, elle juge opportun de se servir dans le cheptel local et de se livrer à une grillade joyeuse à l'entrée du village en attendant la mobilisation des conscrits :

> Le timbowni[1194] rugit encore une fois. Sa voix couvrait à peine les éclats de rire qui montaient de l'arbre à palabres, où l'huile utilisée pour la grillade suintait dans les braises et dégageaient une épaisse fumée. Au troisième rugissement du timbowni, une pluie de flèches s'abattit sur les forgos[1195]. Une grande clameur suivit. Le nassara vociféra des ordres en vain : aucun forgo ne tenait encore debout. Seuls les porteurs étaient encore vivants. Tout avait été si rapide que même les guerriers bwabas, qui opéraient en tenaille, étaient surpris. Les forgos étaient tous morts. Les porteurs et le nassara furent ligotés. [...] Deux semaines plus tard, le commandant de la garnison de Dédougou, inquiet du retard du sergent et de sa section, dépêcha une mission à Koudougou et obtint de son supérieur deux sections de forgos encadrés par trois Blancs dont un adjudant. [...] La bataille dura trois jours et trois nuits. Les deux divisions perdirent cinquante forgos et deux cents prisonniers de Dédougou qu'on avait formés pour les lancer à l'assaut des fortifications. L'adjudant profita d'une nuit et retira sa troupe à vingt kilomètres. Il envoya demander des renforts à Koudougou et à Bobo-Dioulasso. La révolte du pays bwaba fit sensation à plus de deux cents lieues à la ronde. Les pertes de l'armée coloniale se multiplièrent à chaque kilomètre. La bravoure, la ténacité et le courage des Bwaba entrèrent dans la légende[1196].

Ni passifs ni timorés, les guerriers du Bwamu, s'ils sont la figure du vaincu de la guerre coloniale du Bani-Volta, n'ont cependant rien à envier à personne lorsqu'on déroule toute l'histoire, page par page, bataille par bataille. En procédant ainsi, en accordant une place aux différentes mémoires, en écrivant aussi bien les coups reçus que les coups donnés, aussi bien les succès d'étape que les revers, il produit une littérature que Ricœur qualifie de « mémorante[1197] ». La littérature mémorante, moins obsédée par l'exactitude documentaire et la question de la proportion, et nullement tentée par une révision de l'histoire, se place au-delà du constat, de la déploration, part « des blessures révélées pour pacifier, ouvrir sur l'avenir[1198] ».

[1194] Il s'agit du tambour de guerre.
[1195] Supplétif africain au service de l'armée et de l'administration coloniales.
[1196] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 79-82.
[1197] S. BRODZIAK, « Le Bataillon créole ou la Grande guerre comme mise en abyme des violences historiques », sur *DIACRITIK*, 19 octobre 2016 (en ligne : https://diacritik.com/2016/10/19/le-bataillon-creole-ou-la-grande-guerre-comme-mise-en-abyme-des-violences-historiques/ ; consulté le 4 janvier 2024). Il s'agit d'un concept emprunté à Paul Ricœur à partir d'un texte inédit. Elle l'oppose à la littérature dite mémorielle qui aurait tendance à « figer définitivement les écritures du passé ».
[1198] *Id.*

Zongo, à travers l'évocation de ces batailles gagnées, poursuit indéniablement une sorte de justice narrative. Ces victoires du passé ne sont pas des reconstructions destinées à consoler des damnés de l'histoire ou à flatter un orgueil national blessé. Elles sont écrites pour tenir leur place dans le récit du fait colonial, à côté de la voix des autres. Elles sont rapportées parce qu'elles ont existé. Elles sont représentées afin que l'histoire de la colonisation gagne en complexité, qu'elle porte en plus du soliloque du colon la voix plurielle des colonisés. De ce fait, elles sont constitutives d'une perspective, d'un point de vue africain des faits. Cela implique nécessairement un décalage qui, selon Paul Veyne, est à l'œuvre dans toutes les narrations, historique ou romanesque :

> Spéculer sur l'intervalle qui sépare toujours le vécu et la récollection du récit amènerait simplement à constater que Waterloo ne fut pas la même chose pour un grognard et un maréchal, qu'on peut raconter cette bataille à la première ou à la troisième personne, en parler comme d'une bataille, d'une victoire anglaise ou d'une défaite française, qu'on peut laisser entrevoir dès le début quel en fut l'épilogue ou faire semblant de le découvrir ; ces spéculations peuvent donner lieu à des expériences d'esthétique amusante ; pour l'historien, elles sont la découverte d'une limite. Cette limite est la suivante : en aucun cas ce que les historiens appellent un événement n'est saisi directement et entièrement ; il l'est toujours incomplètement et latéralement, à travers des documents ou des témoignages, disons à travers des tekmeria, des traces. Même si je suis contemporain et témoin de Waterloo, même si j'en suis le principal acteur et Napoléon en personne, je n'aurai qu'une perspective sur ce que les historiens appelleront l'événement de Waterloo ; je ne pourrai laisser à la postérité que mon témoignage, qu'elle appellera trace s'il parvient jusqu'à elle[1199].

L'événement que représente la bataille ou encore la chaine d'événements que constitue la guerre coloniale dans l'ouest de la Haute-Volta est saisie par un personnage placé dans le camp des autochtones. Sa vision est par conséquent incomplète et imparfaite. Il a cette faille en partage avec les narrations de l'envahisseur. Toutefois, la voix de ce personnage autochtone est sans cesse recouverte par celle du narrateur omniscient qui embrasse tout le champ de l'événement. Sa parole, dans une certaine mesure, se veut « désaffectée », dépassionnée, moins travaillée par des considérations partisanes. Elle a l'ambition d'inscrire dans le champ de la représentation une expérience, une vie, une lutte, une rage, des épopées peu valorisées, voire dédaignées par une historiographie coloniale contestée. Le choix de nos auteurs de raconter la résistance locale à l'invasion coloniale est une réponse à cette « authentique demande de récit[1200] » dont parle Paul Ricœur et dont l'urgence est notable en ce qui concerne l'histoire des vaincus. Norbert Zongo et Nazi Boni accordent leur préférence à des héros peu connus,

[1199] P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, *op. cit.*, p. 12.
[1200] P. RICŒUR, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 113.

presqu'anonymes, Rougbêinga pour l'un, Térhé pour l'autre, sur lesquels ils projettent une lumière puissante. Ils les représentent sur plusieurs scènes, dans des circonstances variées, dominant et repoussant les forces envoyées pour les soumettre. Ces victoires éphémères dont le souvenir est souvent écrasé par le poids de la défaite finale sont mises en récit dans un dessein précis. Il s'agit de mettre sur la balance narrative qui déborde de récits centrés sur la geste des vainqueurs des pages qui, sans la nier, la nuancent. Par ailleurs, en laissant de côté les héros institués au profit de résistants méconnus, au « petit nom », Zongo et Boni écrivent à leur façon une « légende des hommes obscurs[1201] » pour reprendre une formule de Michel Foucault, ces hommes dont on méconnait la valeur et que seule la littérature permet de faire surgir des ombres, de la fosse de l'oubli. La fiction offre au scribe des vaincus, au héraut des victoires oubliées le moyen de combler les interstices, les béances de l'archive et de s'affranchir de données documentaires existantes qu'il estime incomplètes ou biaisées. Sur le plan symbolique, la « fonction de refiguration[1202] » du passé par la fiction rend possible la reconquête de la parole longtemps volée et l'institution d'un discours à partir d'elle. Cette opération révèle une volonté de puissance de la part du sujet africain, désireux de faire sienne cette maxime de Todorov : « Le maître du discours sera le maître tout court[1203] ».

Enfin, l'ambition annoncée par Nazi Boni dans son avant-propos est mise à mal dans le corps de l'histoire. Sa revendication d'une écriture du passé sans fard, sans divagation, au plus près de la source (les Anciens) relève de la posture. Non qu'il se soit émancipé totalement du témoignage des ainés qu'il interrogea pour son roman, mais parce qu'il s'est rendu compte à quel point il est difficile d'écrire la vérité d'une époque et d'un événement. La plasticité de la fiction n'est pourtant pas inconciliable avec sa mission de consigner, de sauver des expériences de la colonisation de l'oubli, des manœuvres des dominants et de la démission des dominés. La part d'imaginaire qui la compose intrinsèquement n'enlève pas aux vies représentées leur valeur ni aux épisodes de l'histoire racontés leur réalité, leur poids. La liberté de Nazi Boni ou de Zongo s'exprime dans les limites du cadre de l'histoire transmise par les témoins. S'il n'en déforme pas la trame, il n'est pas pour autant prisonnier des faits comme peut l'être l'historien à un certain degré. Sa marge de manœuvre est sans cesse renégociée dans la *diegesis* et cela lui permet de s'élever « au-dessus de l'immédiateté historique[1204] ». La liberté acquise est au

[1201] Voir le chapitre « La vie des hommes infâmes » dans M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome III*, *op. cit.*, p. 241.
[1202] P. RICŒUR, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 122.
[1203] Voir Tzvetan Todorov, préface à l'édition française de E. W. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, *op. cit.*, p. 8.
[1204] T. PAVEL, *L'Art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 375.

service des différents témoignages. Elle les embrasse dans leur multitude et rend possible leur articulation. Le langage de la fiction, par le décalage, le dépouillement ou la saturation, comble les lacunes du discours historiographique en prenant en charge la part affective, de chair, de souffrance, de passion impossible à restituer autrement. Ainsi, dans le cas des résistances africaines très peu documentées, le roman se base sur une « référence croisée[1205] » qui emprunte autant au témoignage, aux raretés de l'archive et à l'imagination de l'auteur. C'est à ce prix qu'un récit sur la forme « maquisarde » de la contestation coloniale, rarement abordée faute de sources écrites (à l'exception du cas camerounais) devient possible.

2. Mille nuances de résistance. Écrire une histoire intranquille de la colonisation

Que propose la littérature ? Que proposent les romans de notre corpus quand ils s'emparent du passé ? Il y a un parti pris des auteurs qu'il convient de considérer ici. Il racontent l'histoire du point de vue des différents personnages qui peuplent leurs mondes imaginés. Ainsi, la colonisation est abordée non exclusivement à partir de l'opération de conquête qu'elle a représenté, mais aussi et surtout à partir des frictions, des résistances, des diverses initiatives africaines.

Kourouma et la « résistance de palais »

Dans l'ensemble, la place accordée à la forme armée des résistances africaines à la pénétration coloniale dans la littérature peut être qualifiée de mineure. Dans la plupart des récits, elle s'apparente schématiquement à un drame en deux actes : une chute sur le champ de bataille malgré une charge héroïque suivie de l'acceptation de la paix du vainqueur. La première victime de ces représentations schématiques est la complexité inhérente à l'histoire. Ainsi, la guerre coloniale est abusivement réduite à un affrontement fatidique à l'issue duquel un sort est provisoirement scellé pour être contesté politiquement des décennies plus tard (mouvement de décolonisation). Par conséquent, la forme maquisarde de la résistance a longtemps fait l'objet

[1205] P. RICŒUR, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 124.

d'une représentation qui n'est pas proportionnelle à sa fréquence et à son poids dans l'histoire des guerres coloniales. En guise de nuance, il convient de signaler l'exception qu'a constitué la littérature camerounaise dans le domaine subsaharien[1206]. Celle-ci plus qu'une autre a donné au maquis[1207] et aux maquisards un visage. Cela tient essentiellement à la décolonisation de ce pays, plus sanglante que chez ses voisins, à l'organisation de ses cellules nationalistes, à la nature de leur opposition à l'autorité française et surtout à l'émergence d'une figure charismatique au-dessus de la masse de guerriers anonymes, à même d'incarner efficacement la révolte : celle de Ruben Um Nyobè, immortalisée par le roman de Mongo Beti[1208] dans l'immédiat après-indépendance ou encore plus récemment par ceux de Max Lobe[1209] et de Hemley Boum[1210].

En ce qui concerne notre corpus, l'attitude des narrateurs à l'égard de la forme armée de la résistance varie d'un roman à l'autre. Kourouma ne l'aborde que de biais. Samory Touré, Le résistant archétypal, terreur des brousses, est évoqué de manière indirecte, notamment à travers le refus de Djigui de se rallier à lui et de mettre en place la redoutable tactique de la terre brûlée. Les nombreuses victoires de ce guerrier mandingue contre les troupes françaises, évoquées en quelques lignes, sont un lointain écho qui vient accentuer le contraste avec l'attitude excessivement diplomatique du roi de Soba vis-à-vis du colon. Dans l'absolu, le personnage de Djigui est un anti-Samory, le contre-modèle parfait de la résistance armée. En refusant catégoriquement de brûler sa capitale et de prendre la brousse avec ses armées pour se livrer à une guerre de mouvement, de harcèlement contre un ennemi mieux équipé, il choisit la voie incertaine de la paix et de la cohabitation au prix de son honneur de prince et de guerrier mandingue. En fonction des choix et de la psychologie de son personnage principal, Kourouma écrit un roman de palais et non un récit du maquis. De ce fait, il s'attache à relever de ce qui s'apparente à une lâche « collaboration » des éléments qui peuvent être assimilés à des actes de résistance. Ces éléments, des détails pour l'essentiel, sont les formes les plus sournoises, les moins spectaculaires, les moins éclatantes de la résistance. Face aux Français, Djigui a renoncé au chevaleresque. Il compte les vaincre avec des armes moins conventionnelles comme la

[1206] Le phénomène du maquis est aussi intimement lié à la guerre d'Algérie. Cependant, en raison de la particularité de cette décolonisation, nous oserons ici des rapprochements des œuvres de notre corpus uniquement avec des exemples littéraires tirés du cas camerounais.
[1207] Pour une approche historique du phénomène représenté par le maquis, voir notamment A. MBEMBE, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920-1960. Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996.
[1208] M. BETI, *Remember Ruben*, Paris, Union générale d'éditions, 1974.
[1209] M. LOBE, *Confidences*, Carouge-Genève, Éditions Zoé, 2016.
[1210] H. BOUM, *Les Maquisards*, Ciboure, La Cheminante, 2015.

dissimulation, l'évitement, le mensonge et la duplicité. Il exploite les malentendus[1211] occasionnés par l'activité de l'interprète pour entrainer les différents administrateurs dans son jeu, les contrôler et les pousser à l'erreur. Le choix de la ruse est sans doute moins spectaculaire, moins valorisant, mais il relève d'une forme de pragmatisme. Le mérite de cette stratégie, comme le souligne Romain Bertrand réside dans le fait d'écarter l'option périlleuse du rapport frontal avec le colon et de privilégier un rapport latéral qui laisse aux dominés une marge de négociation, de contournement :

> Dans la plupart des cas, la grille des « choix » de conduite indigènes en situation de contrainte coloniale ne se limitait de fait pas du tout à « résister » ou à « céder » : il était plutôt question de ruser et d'esquiver, de méconnaître ou de subvertir, en se les réappropriant et en les requalifiant moralement, les normes sociales et idéologiques du colonisateur – elles-mêmes plurielles puisque liées à des figures contrastées de l'œuvre de colonisation (missionnaire, administrateur, colon, militaire, etc.)[1212].

Le personnage de Djigui a su conserver son trône pendant un certain temps en prêtant une fausse allégeance aux Français. Sur la promesse d'une loyauté sans faille, il a pu poursuivre un simulacre de règne, mais évitant tout de même à son royaume le sort de Sikasso entré en résistance frontale contre les envahisseurs. Son action politique est caractérisée par une ambiguïté : s'entendre avec les vainqueurs pour mieux rejeter leurs idées et défendre les intérêts de la noblesse contre le rêve égalitariste scandé par les colons. Il s'agit d'un jeu d'étreinte et d'évitement. Il use de tromperie pour éviter que ses enfants et les enfants des autres dignitaires soient envoyés à l'école et exposés aux idées des étrangers. Il a foi en une possible victoire dans le futur et à une reprise en main du pays par le clan des Keita.

Le contournement de la force de l'adversaire, le détournement de certains de ses codes, la ruse en somme plutôt que la confrontation directe, sont autant de modalités du conflit en situation coloniale qui ne trouvent qu'une place marginale dans les œuvres de Norbert Zongo et de Nazi Boni. La résistance y est directe, ouverte et violente. Elle n'exclut pas la ruse, mais elle en fait la matière d'une tactique résolument offensive. Le contraste avec l'univers de Kourouma est saisissant. D'une part le palais de Soba et son ambiance feutrée de « collaboration », d'autre part la brousse, la clandestinité, les murmures des embusqués, le fracas des armes. D'un côté, une guerre larvée, de très basse intensité, de l'autre, des engagements sporadiques et particulièrement sanglants. Deux questions s'imposent ici :

[1211] Voir notamment la scène du traité de protectorat A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 36-37. Le très habile roi de Soba exploite la peur que Samory Touré inspire aux Français. Il se présente comme leur meilleur allié dans une région non encore « pacifiée » et peut, en vertu de cela, les mettre temporairement au service de son ambition.

[1212] R. BERTRAND, « L'enjeu politique de la mémoire coloniale. Le débat français », *op. cit.*, p. 129.

comment se déploie l'écriture de la forme maquisarde de la résistance ? Quelle est la philosophie qui la porte ?

L'Afrique combattante. Zongo et l'histoire presqu'oubliée des maquis

Le maquis, comme phénomène guerrier, est indissociable de la défaite initiale ; elle est sa matrice. Les maquisards dans le roman de Zongo sont des hommes relevés d'une première bataille perdue, des évadés des geôles coloniales, des rescapés des chantiers de travaux forcés[1213] pour lesquels la résistance s'énonce comme le lieu d'une renaissance. La défaite pour eux n'a rien d'un destin. Elle se présente à la fois comme un accident et une opportunité : celle d'une retraite qui annonce de futurs assauts plus efficaces. Le maquis s'affirme dans ce sens comme la consécration d'un royaume : celui de ceux qui en ont perdu un. Un royaume « errant[1214] » pour reprendre la formule de Ki-Zerbo, dont l'existence signe la sortie de la raison apocalyptique, la relativisation de la lecture eschatologique de la défaite initiale. Sa permanence ainsi que son impossible localisation dans l'immensité de la brousse sont un défi lancé à l'empire dans la mesure où elle lui dit que malgré tout il existe un front clandestin et que la paix coloniale est nulle et non avenue. De manière générale, l'émergence du maquis correspond au réarmement moral d'une partie des autochtones et à l'échec de l'ordre colonial à instiller dans les consciences sa mythologie, le récit de sa puissance. Ce réarmement est porté par un revirement rhétorique important et l'émergence d'autres interprétations de la catastrophe inaugurale :

> - Tu n'as rien vu encore, c'est pourquoi tu fais de l'esprit. J'ai connu la mort. Et plus je la vois, plus elle m'effraie. Je suis maudit. Pour une vie sans sens, je ne veux pas mourir. Demain tu comprendras.
> - N'as-tu pas encore essayé de fuir ?
> - Les dieux décident de tout. Seulement, je pense que les dieux nassaramba-rouges ont assujetti les dieux noirs, sinon comment expliquer la situation actuelle ? Si nos dieux régnaient toujours, ils nous auraient défendus. Mais hélas ! Ils sont aussi esclaves que nous, et eux aussi crèveront tous.
> - Vous n'avez pas d'ancêtres ?
> - Des ancêtres ? Quelle idiotie ! Quand le roi est vaincu, c'est avec ses valets. Les ancêtres des nassaramba sont aussi les plus forts. Si nos dieux pouvaient ressusciter à l'instar d'un des dieux des nassaramba, qui, d'après un forgo, ressuscita au troisième jour de sa mort, peut-être combattraient-ils mieux cette fois ?

[1213] Sur ce sujet, voir la thèse remaniée de B. FALL, *Le Travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1946)*, Paris, Karthala, 1993. En 1946, le député Félix Houphouët-Boigny a été le rapporteur de la loi qui l'abolit définitivement.
[1214] J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 391.

- Un vrai dieu ne meurt pas. Seuls les hommes meurent [...] Les dieux noirs veillent et ils ne nous abandonneront pas[1215].

Cette scène est fondamentale en ce qu'elle représente le premier contact entre les deux personnages principaux du roman dans un camp de travail forcé. Derrière cette rencontre d'hommes rendue possible par l'arbitraire colonial se joue la rencontre plus décisive de deux interprétations de la catastrophe, antinomiques l'une de l'autre. La première, défendue par Balily, est celle de la défaite radicale. Elle lie, dans un rapport métonymique, le sort des dieux avec celui de ses compatriotes : les derniers ont été vaincus parce que les premiers l'ont été avant. Cette opération de rapprochement participe de ce que Florence Goyet appelle le « parallèle-homologie[1216] » qui consiste en un « dédoublement du monde », un enchevêtrement de l'ordre des dieux et celui des hommes. Dans une telle configuration donc, la défaite des dieux annonce celle des hommes. L'attitude induite par cette métaphysique de la guerre est l'inaction, la capitulation face à un monde absurde, désormais illisible et régenté par des dieux étrangers. La seconde interprétation, celle de Soura, futur Rougbêinga, participe, à bien des égards, à une forme de réenchantement dans la mesure où elle professe un retour à la charge des dieux. Ainsi, la défaite initiale ne saurait constituer la fin de tout. Cette lecture commande une autre attitude, celle du réveil immédiat, du « refus d'habiter les ténèbres », du « non à l'ombre[1217]», en somme le recours à l'insoupçonnable énergie du survivant, la même que celle qui anime les rescapés de Bebayedi, décrite dans *La Saison de l'ombre* de Leonora Miano. La tentation de la fuite, contenue dans la question répétée à Balily, « N'as-tu pas encore essayé de fuir ? » a la valeur du spectre de la liberté scintillant au-dessus de l'abîme colonial. En d'autres termes une lointaine lueur qui contraste avec le fond de l'abîme et se lit comme une injonction à choisir :

> ''As-tu essayé de fuir ?'' Il fallait que cet étranger jetât comme une pierre de fronde, cette phrase sur son cœur. Il fallait qu'il lançât comme une poudre purificatrice dans le liquide sale et trouble qu'était sa conscience, cette question. Maintenant il fallait choisir. [...] Évidemment, il savait que rien ne coûtait aussi cher que la liberté. Son prix la rend souvent inutile pour les lâches. Sa dure graine ne pousse qu'après une pluie de sang. Jamais salive, larmes et urine n'ont réussi á la faire germer. Choisir ! Voilà la clef de l'énigme de la vie. Choisir ! Il faut toujours choisir pour vivre ; et un vieil adage dit : ''Ne pas choisir, c'est toujours choisir''. Dès le lendemain il

[1215] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 55.
[1216] F. GOYET, *Penser sans concept : fonction de l'épopée guerrière*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 75. Le « parallèle-homologie » a une portée herméneutique : « Le redoublement des situations est une véritable homologie, qui permet de pressentir leur sens essentiel, derrière le contingent de l'événement brut ».
[1217] L. MIANO, *La Saison de l'ombre*, *op. cit.*, p. 137. Le cadre historique du roman de Miano est différent de celui de Zongo, mais cela n'interdit pas un rapprochement. Le village de Bebayedi, construit dans une zone marécageuse par des rescapés de la déportation transatlantique, s'il n'est pas à proprement parler un maquis, il est un refuge, un lieu investi par des gens qui ont tout perdu et qui sont prêts à le défendre farouchement.

> choisirait, et en homme. Sa liberté lui coûterait-elle la vie ? À lui d'acheter, de choisir[1218].

La métaphore germinale de la liberté fait ressortir de manière éloquente la valeur de celle-ci en temps d'oppression. Son prix, le sang, en fait un bien inaccessible à tous. On le voit, à travers cette image, c'est la lecture existentialiste portée par Soura, un existentialisme arrimé à une solide référence divine, qui l'emporte sur la première. Dans ce cadre, la liberté s'énonce comme un commandement, le suprême, le plus noble, adressé à ceux qui sont assez résolus pour en assumer les conséquences.

Cette controverse philosophique, voire théologique par certains aspects entre les deux héros, jette les fondements moraux de la résistance. À l'origine du maquis, se trouve une pensée de la décolonisation qui ne s'exprime pas encore en termes politiques, mais sous une forme plus spontanée, sanguine, guerrière. Cette pensée obéit à une volonté claire qui elle-même sert de ferment à une lutte définie par Ngugi Wa Thiong'o comme une « lutte perpétuelle pour reprendre le contrôle de son histoire, son initiative créatrice à travers une maîtrise des moyens par lesquels on se définit en tant que collectivité dans le temps et dans l'espace[1219] » [Notre traduction]. Par l'écriture de la survivance de l'esprit d'insoumission, Zongo jette un autre regard sur le phénomène de la pacification[1220], une lumière qui en souligne la complexité : l'univers des colonies fut un long fleuve agité, aussi bien à la source qu'en aval. Cette histoire « intranquille » est celle d'une charge impériale qui se heurte sans cesse à l'indomptable aspiration à la liberté des peuples. En ce sens, le maquis, forme la plus radicale et la plus brutale de l'objection, se présente comme l'expression d'une agentivité africaine jamais défaite. Le terme « agentivité[1221] » est à prendre ici dans le sens où l'entend le penseur nigérian Táíwò Olúfémi, à savoir la capacité du sujet africain tout au long de l'histoire, dans des contextes ordinaires de liberté ou extraordinaires d'oppression, d'agir sur son sort et celui de son environnement en dépit des contraintes structurelles (statut social ou politique, sexe, origine, religion) :

[1218] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 56.

[1219] N. wa THIONG'O, *Decolonising the Mind. The Polictics of Language in African Literature*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1986, p. 4. Texte original: « It is an ever-continuing struggle to seize back their creative initiative in history through a real control of all the means of communal self-definition in time and space ».

[1220] Voir J. SURET-CANALE, *Afrique noire. L'ère coloniale (1900-1945)*, Paris, Éditions sociales, 1961, p.129-40. Dans une approche historique influencée par ses positions marxistes, il écrit une histoire des colonies à travers les moments de friction, les résistances que les opprimés ont sans cesse opposé aux colons, à leur administration, leur fiscalité, leur conscription, des décennies après le début de la conquête.

[1221] Il s'agit de la traduction française du terme « agency ». Il convient de relever que le terme « agent » en anglais se rapproche plus du terme « sujet » que du terme « agent » qui n'est qu'un faux-ami. Être un agent au sens d'agentivité signifie donc agir, par son action, son initiative sur le cours des choses.

> Un des traits caractéristiques de la domination coloniale était le déni et la répudiation de l'agentivité locale, mais comme nous le constatons ci-dessous, même si elle a pu être entravée, elle n'a jamais été éteinte, encore moins éradiquée, même lorsque la domination coloniale perdurait[1222] [Notre traduction].

Norbert Zongo met en scène dans son roman des résistants rescapés d'une première défaite et revenus lancer une charge héroïque contre l'armée coloniale. L'écriture qu'il déploie est plus préoccupée par la dramatique (l'action, les rebondissements) que la fidélité à la trame de l'événement historique dont elle se veut le récit. Zongo n'a jamais recours à l'archive coloniale sur la révolte en question, contrairement à Nazi Boni qui en fait un usage abondant. En effet, nous l'avons déjà noté, ce dernier cite dans son roman les différentes correspondances entre les personnes chargées de la répression du mouvement, plaçant de ce fait la véracité de son récit sous l'autorité du document historique. Ainsi, il prend le parti d'introduire et d'assumer dans son œuvre un souci de l'exactitude ; la référence aux documents (dépêches, témoignages) participe d'une construction de la perception objectivante[1223] du texte. Quant à Zongo, il fait le choix de s'émanciper de la contrainte de la preuve par l'archive et des autres contraintes, spatiales et temporelles notamment, liées à l'événement historique qu'il prend pour prétexte. Ainsi, la révolte historiquement localisée à l'ouest du pays est étendue au centre et sa cause, la conscription de la jeunesse locale pour le front européen lors de la première guerre mondiale en l'occurrence, est refondue dans le récit plus global des insurrections anticoloniales, contre l'impôt de capitation et les travaux forcés spécifiquement. Ce faisant, il conteste au passage les découpages artificiels de l'histoire coloniale en se plaçant dans la perspective de ces maquisards anonymes pour lesquels la révolte est le prolongement de la lutte de leurs parents, leurs devanciers, la reprise d'un combat engagé des années plus tôt. En écrivant le maquis depuis le point de vue de ces combattants dont les noms ne figurent sur aucune ligne d'archive, Zongo ne réécrit pas l'histoire, il la subvertit. Mieux, il la reprend, « *retell the story*[1224]», sous l'angle africain. Il reste maintenant, après avoir dégagé les fondements philosophiques et moraux de la résistance, à considérer sa représentation dans le texte, la poétique qui la porte.

[1222] O. TÁÍWÒ, *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously*, Londres, Hurst & Co Publishers, 2022, p. 38. Texte original: "One of the defining features of colonial rule was the denial and displacement of local agency but, as we see below, while his agency may have been curbed, it was never dormant, much less non-existent, even as colonial rule lasted".

[1223] Sur les différentes perceptions, objectivantes et subjectivantes, liées à la focalisation, voir A. RABATEL, *La construction textuelle du point de vue*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1998, p. 83.

[1224] O. TAIWO, *Against Decolonization*, *op. cit.*, p. 57.

L'écriture du maquis chez Zongo se veut une narration de l'intérieur, immédiate, au plus près du souffle et des pas des combattants. Le récit est placé sous le signe de la subtilité géographique, parce que le maquis, au-delà de son sens primitif de forêt méditerranéenne, est surtout, dans le sens où nous l'entendons, un phénomène de géographie, une interprétation guerrière de l'espace, des données du territoire. En tant que lieu en retrait de l'emprise de l'envahisseur, il figure une rupture plus ou moins nette des cadres, une séparation dans l'espace. À partir du moment de son émergence, les protagonistes de l'histoire, colons et insurgés, n'ont plus en partage que le théâtre éphémère des opérations, des furtives lignes de front. Chaque partie occupe un territoire précis, objet d'un soin jaloux, soumis à une surveillance particulière et dont le franchissement débouche sur un affrontement à l'issue toujours incertaine. Ainsi, l'empire ou domaine de l'envahisseur se réduit souvent à la capitale, à quelques postes militaires et aux grands axes de communication. C'est pour cette raison que Frederik Cooper affirme que son pouvoir, dans bien des contextes coloniaux, pouvait être mis à mal, car non « capillaire[1225] », au sens de Foucault, mais essentiellement « artériel », en d'autres termes, « fort aux points nodaux[1226] » uniquement, pouvant être aisément contourné ou subverti. Quant aux insurgés, la brousse est leur domaine, les zones les plus reculées leur base circonstancielle :

> Le village les plus proche était à plus de cinquante kilomètres. Les huttes de branchage qui servaient de cases étaient installées sur des collines. Dans la vallée qui s'étalait au pied de celles-ci, coulait une rivière intarissable. Elle fournissait l'eau, le poisson, et même la viande aux combattants : c'était le seul endroit de cette brousse où les animaux sauvages pouvaient se désaltérer. Les villages qui soutenaient les combattants les ravitaillaient en farine de mil[1227].

Mais la brousse représente bien plus qu'un simple lieu de retraite. Elle est un immense corps et porte sur la moindre parcelle, l'inscription de la lutte. Les pistes, les sentiers, les voies secondaires qui la traversent échappent au contrôle de l'ennemi dont les forces sont concentrées dans les villes. La stratégie des insurgés est moins artérielle (contrôle des grandes voies de communication) qu'interstitielle. Dans leur interprétation de l'espace, les angles, les anfractuosités, l'infini renfoncement viscéral de la brousse constituent la clé de la guerre qu'ils entendent mener. Dans son analyse des guerres de libération, Fanon fait de la clandestinité le

---

[1225] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 199. Chez Foucault, la dimension capillaire du pouvoir correspond à sa capacité, par l'administration et la police et tout un appareil discursif, à pénétrer la vie et le corps des individus.

[1226] F. COOPER, « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950 », *op. cit.*, p. 38. Il affirme notamment : « M. Foucault considérait le pouvoir comme « capillaire », mais on pourrait tout aussi bien dire qu'il était « artériel » dans la plupart des contextes coloniaux : fort « aux points nodaux » de l'autorité coloniale ».

[1227] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 94.

moyen privilégié de la phase initiale des hostilités. Il définit le maquisard comme celui qui a embrassé la brousse, celui qui a osé faire d'un lieu d'inconfort un terrain favorable :

> Ils se rejettent vers les campagnes, vers les montagnes, vers les masses paysannes. Dans un premier temps, les masses se referment sur eux en les soustrayant à la recherche policière. Le militant nationaliste qui décide, au lieu de jouer à cache-cache avec les policiers dans les cités urbaines, de remettre son destin entre les mains des masses paysannes ne perd jamais. Le manteau paysan se referme sur lui avec une tendresse et une vigueur insoupçonnées. Véritables exilés de l'intérieur, coupés du milieu urbain au sein duquel ils avaient précisé les notions de nation et de lutte politique, ces hommes sont devenus en fait des maquisards[1228].

Dans son petit manuel de guérilla anticoloniale, Kwame Nkrumah, premier président du Ghana, figure majeure de la décolonisation en Afrique subsaharienne, faisait également de la clandestinité une vertu dans les guerres asymétriques qui se déroulaient en certains points du continent : « Le choix du site est d'une importance vitale. Il doit être stratégiquement bien situé, facile à défendre, secret, idéalement dans une zone où les masses sont solidement acquises à la cause révolutionnaire[1229] » [Notre traduction]. Prendre la brousse, dans le roman de Zongo, est un acte qui ne peut être assimilé à de la lâcheté. Il s'agit plutôt, dans le strict sens guerrier, d'implanter dans ses profondeurs la base dont tout partira. Sur le plan symbolique, en revanche, il se présente comme un exil paradoxal en ce qu'il est à la fois éloignement et rapprochement. Éloignement des positions fortes de l'ennemi, du quotidien de servitude. Rapprochement, reconnexion avec l'esprit guerrier mis à mal lors de la conquête. Dans cette configuration, la brousse apparaît comme le lieu où se joue une scène originelle : l'étreinte du colonisé avec la réserve infinie de l'énergie guerrière. Nos maquisards, essentiellement des travailleurs forcés, des détenus coloniaux, retrouvent dans l'intimité de la brousse, dans son exubérance, dans sa présence charnelle leur caractère indompté, la liberté qui leur avait été prise.

La brousse est représentée comme le cœur battant d'une patrie amputée. C'est de ses profondeurs que partent le cri primal et les linéaments d'un discours « protonational »[1230] :

> Ce Bwaba ici présent, du nom de Dakuo Soura [...] Tout son village a été détruit, mais comme la chanceuse graine de l'épi, il a échappé à l'oiseau, au moissonneur et enfin aux fourmis et a repoussé, imposant, au milieu des herbes et des tiges mortes. [...] Tous les peuples noirs vont se dresser comme les fourmis rouges à l'approche de ce naja qui veut occuper la termitière

[1228] F. FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 122-123.
[1229] K. NKRUMAH, *Handbook Of Revolutionary Warfare. A Guide to the Armed Phase of the African Revolution*, New York, International Publishers, 1969, p. 109. L'extrait original en anglais : "It is of vital importance to make the correct choice of site. It must be strategically placed, defensible and secret, and be in an area where the masses solidly support the revolutionary struggle".
[1230] Pour une proposition sur la complexe question de l'émergence des nationalismes et de leur expression en contexte colonial, voir F. U. OHAEGBULAM, *Nationalism in Colonial and Post-colonial Africa*, Lanham, University Press of America, 1977.

> ancestrale sacrée. [...] « Mourir en combattant le nassara-rouge vaut mieux que crever dans la misère qu'il a créée et qu'il entretient pour nous faire souffrir. Tout combat pour la liberté est en lui-même un signe de liberté. L'inaction ou la passivité est une démission devant l'humiliant esclavage. Peuples noirs, debout ! Dressez la tête ! Chassez l'imposteur ! ». Ainsi parlaient Soura et Balily. Ils allaient de village en village, causaient aux chefs et aux populations. Ils ne mirent pas beaucoup de temps pour les convaincre[1231].

Le maquis s'énonce comme un lieu d'apesanteur, le lieu de la ruine temporaire de la référence régionale ou tribale. L'origine bwaba de Soura est rappelée par le narrateur pour souligner qu'elle n'est plus opérante. Comme ses compagnons d'infortune, il relève désormais du grand corps souffrant qu'est la nation en devenir. Unis par la douleur et l'humiliation de la défaite initiale, les hommes en arme se reconnaissent désormais dans cette blessure et dans le combat à venir contre l'oppresseur. Le discours nationaliste[1232], à ce stade, est encore confus, surchargé de référence raciale. Dirigé contre l'envahisseur blanc, il participe autant du sentiment que du ressentiment. Ce n'est que plus tard qu'il sera doté d'un contenu politique complexe avec un objet plus précis. Pour l'instant, il est essentiellement une riposte guerrière, le sursaut d'orgueil d'un groupe assoiffé de liberté qui va imposer à l'ennemi son « *Kleinkrieg*[1233] », sa « petite guerre » [Notre traduction], infiniment plus redoutable. En effet, les maquisards ont tiré des leçons des batailles perdues. Sachant qu'une opposition classique tournera fatalement à l'avantage de l'ennemi, ils font le choix d'une guerre résolument offensive, asymétrique, de type guérilla :

> Le nassara-rouge est puissamment armé. Nous allons pallier la faiblesse de nos armes par la ruse. Un face à face avec le diable rouge ne nous sera pas bénéfique. Nous l'attaquerons là où il se trouve et au moment où il s'y attend le moins. Les villages ne doivent donner aucun signe de rébellion, afin d'éviter de se faire détruire comme le pays bwaba[1234].

L'avantage d'une telle tactique (attaque rapide par des petites unités mobiles, sabotage des caisses de munition, attaque de la prison et élargissement des effectifs par l'intégration des anciens détenus) réside dans le fait qu'elle rend l'expression des moyens de l'adversaire très difficile et tend à retourner sa supériorité contre lui. Il s'agit de lui opposer une résistance

---

[1231] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 88-89.

[1232] Pour une perspective globale et africaine du sentiment national, voir B. ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, P.-E. Dauzat (trad.), Paris, La Découverte, 1996 ; C. HUENU, « La question de l'État et de la nation en Afrique », *Présence Africaine*, nº 127/128, 1983, p. 329-347 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/24350916 ; consulté le 14 février 2024)

[1233] H. von DACH, *Der totale Widerstand. Kleinkriegsanleitung für jedermann*, 3e éd., Biel, Schweizerischer Unteroffiziersverband, 1966. Ce manuel de guérilla à l'usage du peuple suisse a été conçu dans le contexte de la guerre froide pour parer au scénario de l'invasion de la confédération helvétique par la force impériale soviétique. Il fut surtout utilisé par des groupuscules terroristes d'extrême gauche.

[1234] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 90.

farouche, une « résistance à outrance », « *Widerstand bis zum Äußersten*[1235] », comme celle dont parle von Dach, d'instiller par des actions spectaculaires la peur et le doute dans ses rangs, en somme, lui imposer une guerre de mobilité qui exploite la géographie et qui l'oblige à disperser ses moyens : « Plus la guerre sera universelle et contraindra l'ennemi à disperser ses forces pour contrôler des zones de plus en plus étendues, moins il disposera de troupes suffisantes pour les contrôler toutes à long terme[1236] » [Notre traduction].

Zongo déploie tout au long du chapitre dédié à la résistance armée un langage propre à la guerre asymétrique. Il la fait reposer en effet sur une sagesse guerrière portée par un corps de proverbes et de sentences qui s'applique au contexte. L'essentiel de l'imagerie déployée se rapporte à la solidarité, à la patience et à l'intelligence de situation. Ainsi, Soura, alias Rougbêinga, le chef des insurgés, définit la tactique offensive en fonction de la puissance de l'ennemi, la nature de ses moyens. Être plutôt des aiguilles que des lances pour venir à bout de l'hippopotame colonial, dit-il : « l'hippopotame, malgré l'épaisseur de sa peau, s'ouvre le ventre en passant successivement sur les multiples lames que le chasseur a plantées sur son sentier[1237] ». Lui infliger mille entailles plutôt qu'une grosse blessure unique : « Un pied blessé par un coup de lance se soigne mieux que s'il était planté de mille aiguilles ». Il invite les villages à se « dresser comme des fourmis rouges à l'approche de ce naja[1238] ». À travers la métaphore des fourmis légionnaires, ou magnan, petites bêtes capables de faire d'animaux plus imposants leur proie, et l'essaim d'abeilles libéré dans le palais du fidèle allié des Français, c'est l'image d'une guerre de longue haleine qui est charriée, reposant sur une stratégie d'entailles, de surprise et de solidarité négative contre le tiers colonial.

Ce qu'a entrepris Norbert Zongo, au fond, par ces figures anonymes de la rébellion, c'est une histoire du fait colonial du point de vue de ceux qui ont fait trembler l'empire. Il s'agit d'un récit de dégrisement, de réveil, de sortie de l'apocalypse par le haut, par un non catégorique à la fatalité. C'est le récit d'un peuple qui se relève d'une défaite initiale, qui ne surestime pas la force du colonisateur et qui ne se laisse pas tétaniser par la foisonnante mythologie autour de son invincibilité. La formation de ce maquis, bien que tributaire d'un contexte, pourrait être envisagée comme l'expression de ce refus universel de la soumission que l'écrivain sénégalais Elgas a appelé « l'incolonisable des peuples[1239] ». Ce concept recouvre la ressource infinie des

[1235] H. von DACH, *Der totale Widerstand. Kleinkriegsanleitung für jedermann*, *op. cit.*, p. 7.
[1236] *Ibid.*, p. 9. Texte original : „Je weltumspannender der Krieg sein wird und über je weitere Gebiete der Gegner demgemäß seine Mittel verzetteln muss, um so weniger Truppen vermag er auf die Dauer zur Niederhaltung aller besetzten Gebiete einzusetzen".
[1237] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 86.
[1238] *Ibid.*, p. 88.
[1239] ELGAS, *Les bons ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial*, Paris, Riveneuve, 2023, p. 205.

peuples opprimés, leur capacité à croire parfois malgré le poids des données en leur défaveur que la situation est toujours réversible, leur faculté à se relever de toutes les chutes et à reprendre leur marche dans l'histoire.

> Mais l'entreprise d'asservissement de peuples entiers, cynique et violente, n'atteint pas toujours, comme dans une septicémie, tout le corps cible. C'est une bonne nouvelle ! Un cœur inviolé reste un pied de nez au bourreau, comme ce rire candide devant la catastrophe promise parce qu'elle ne déracinera pas tout, parce qu'un jour le soleil se lève comme dit Seydou Badian[1240], peu importe la durée de la nuit. Ce jour puise dans ce rayon immortel qui résiste à l'obscurité. Il reste une part d'incolonisable, bastion imprenable de la résistance[1241].

La charge héroïque des insurgés participe du récit de l'incolonisable des peuples. À travers elle, Norbert Zongo propose un récit non-victimaire de la colonisation qui se place du côté de la riposte, du sursaut, qui insiste volontairement plus sur le répondant local que sur les lamentations. L'émergence du maquis signe en ce sens la sortie du halo de la défaite initiale, la remise en cause de la *pax* coloniale, de son code de l'indigénat[1242], et sonne le redressement du pays effondré. C'est dans cette guerre mobile que survit l'espoir de reconquête de la patrie pour reprendre les mots de Fanon : « Dans la guérilla en effet, la lutte n'est plus où l'on est mais où l'on va. Chaque combattant emporte la patrie en guerre entre ses orteils nus[1243] ». Dans cette configuration, la défaite perd significativement de son caractère péremptoire et sera interprétée rétrospectivement comme un revers utile, le vacillement qui donne à la victoire finale toute sa saveur er son poids. La mort d'un combattant, paradoxalement, donne lieu à un récit, à la célébration d'un visage, d'un nom et par conséquent, gonfle davantage le capital insurrectionnel de la colonie : « Un temps viendra où nous, combattants de la liberté ici réunis, bien que morts, seront plus estimés que des vivants. Le nassara nous tuera peut-être, mais nos noms resterons à jamais vivants[1244] ». La marche des insurgés prend brutalement fin au moment où Rougbêinga est arrêté par les autorités coloniales, mais cette fin marque le début d'une fièvre qui emportera tout sur son passage des années plus tard ; les combattants après lui étant persuadés de prolonger son épopée.

L'écriture de l'insurrection en Haute-Volta déployée par Zongo est portée par une idée fondamentale : cette colonie n'a pas été le théâtre du triomphe facile des forces coloniales, mais

---

[1240] Voir le célèbre roman devenu un classique ouest-africain du Malien S. BADIAN, *Sous l'orage*, Paris, Présence Africaine, 1957.
[1241] ELGAS, *Les bons ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial*, *op. cit.*, p. 205-206.
[1242] Sur ce régime pénal appliqué aux territoires conquis, fondant l'inégalité dans les colonies d'Afrique et d'Asie, abrogé en 1946, voir le travail de O. GUEYE, *Le code de l'indigénat. Historique en Afrique francophone 1887-1946*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2019.
[1243] F. FANON, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 130.
[1244] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 140.

un « univers contestationnaire[1245] ». Il réalise un portrait, à partir d'ombres, de bribes d'histoire, de ces gens qui ont été le cauchemar de l'empire. Le choix d'écarter les figures historiques connues au profit de ces anonymes dont l'archive coloniale ne garde aucune trace participe d'une stratégie littéraire intéressante. Elle permet de raconter les faits du point de vue des différents personnages, directement, sans la médiation du document, à partir des différentes mémoires de l'insurrection. Ce faisant, Zongo replace le verbe au commencement de son récit, les possibles dont il est porteur. Ainsi, en lieu et place de son intention ou de la véracité de son propos, son texte peut être approché à travers son « énergétique[1246] », c'est-à-dire, la transformation qu'il fait subir à sa matière première, le brut, les récits dont il part. Ce concept de Pierre Vinclair a le mérite de laisser de côté les considérations psychologiques de l'auteur pour mieux attirer l'attention sur l'« effort » du texte, la manière dont, tel une machine actionnée par l'auteur et le lecteur, il capte l'énergie des histoires, des personnages à sa disposition, les travaille et les redistribue. La figure populaire de Rougbêinga représente une des énergies qui met en branle la « machine symbolique » du texte de Zongo. En elle se croisent plusieurs valeurs. En déclenchant l'insurrection et en organisant le maquis, il devient le phare de la liberté, cet étranger mort en prophète, loin de chez lui. Dans le roman, en effet, il est plus qu'un héros en armes. C'est aussi un héros vocal dont la voix, imaginée par Norbert Zongo, s'affirme avec force sur la situation d'un monde à la renverse. Son personnage est construit par « parallèle-différence[1247] », en opposition au personnage de Liguidy, un chef local assoiffé de pouvoir, allié aux Français pour soumettre des pays dont le contrôle lui avait toujours échappé. La narration de Zongo met également en scène les différents récits en concurrence au moment de l'émergence du maquis. En parallèle se joue aussi l'affrontement de deux théologies de la défaite, celle du triomphe des dieux des vainqueurs et celle de l'épreuve nécessaire accompagnée de la reprise immédiate des armes. C'est la dernière, en avançant une autre interprétation de la défaite initiale, qui l'a finalement emporté et rendu possible la forme maquisarde de la résistance. La brousse depuis laquelle Rougbêinga et ses partisans essaient de reprendre le pays est représenté comme le lieu de naissance d'un récit national, d'un mythe national que Zongo reproduit tout en l'interrogeant, notamment à travers la mort du héros, trahi

[1245] Nous empruntons l'expression à B. GRUNBERGER et J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'univers contestationnaire*, Paris, In Press, 2004, et entendons par celle-ci le potentiel insurrectionnel jamais épuisé dans les colonies même au plus fort du colonialisme.

[1246] P. VINCLAIR, *De l'épopée et du roman : énergétique comparée*, Thèse de doctorat, Le Mans, Université du Maine, 2014, p. 27-31. Dans son approche par l'énergétique, il définit l'œuvre littéraire comme une « machine symbolique » dont le fonctionnement est assuré à la fois par l'auteur et les lecteurs.

[1247] F. GOYET, *Penser sans concept*, *op. cit.*, p. 20. Cette façon d'opposer de manière nette certains personnages répond à un besoin de lisibilité né avec la crise. Pendant la crise, il devient difficile de « distinguer le bon grain de l'ivraie, la voie droite de l'erreur ».

par un des siens[1248]. Sa fin tragique ne signifie pas pour autant la fin des cauchemars des colons secoués par la guérilla qu'il leur a imposée. Ses dernières volontés dictées à ses fidèles compagnons consistent en la poursuite de la guerre jusqu'à la libération totale : « Retournez chez vous pour aider à organiser la jeunesse de vos villages. Laissez passer au moins trois ou quatre ans et déclenchez la guerre de nouveau car cette fois la bataille est perdue[1249] ». Avec un récit centré sur la riposte locale, les batailles victorieuses des insurgés jusqu'à la fin tragique de ses premiers meneurs, Zongo a choisi d'écrire une Afrique debout, de témoigner de l'homme « brisé » qui se projette vers l'avenir :

> L'objet de la création artistique n'est plus de décrire une situation où l'on est devenu spectateur ambulant de sa propre vie parce que l'on a été réduit à l'impuissance en conséquence des accidents de l'histoire. Au contraire, il s'agit de témoigner de l'homme brisé qui, lentement, se remet debout et s'affranchit de ses origines[1250].

Si dans son approche philosophique et dans sa stratégie narrative, Norbert Zongo a fait le choix, à l'instar de son compatriote Nazi Boni, d'insister prioritairement sur la face lumineuse de la résistance des à l'occupation, il ne fait pas pour autant l'impasse, tout comme Ahmadou Kourouma ou Emmanuel Dongala d'ailleurs, sur la complexité dans laquelle s'inscrit le choc colonial. Les romans de notre corpus, selon des modalités qui leur sont propres, on le verra, déploient une lecture de l'histoire qui se situe au-delà du partage classique entre héros et vilains et donnent au lecteur une « prise intellectuelle[1251] » sur un monde confus et chaotique. Ce sont, en somme, des écritures fortement marquées par un clair-obscur dans lequel se détachent des personnages, travaillés par les événements, et qu'il est souvent difficile de saisir. Écrire la complexité coloniale, tâche éminemment ardue, revient entre autres à faire le récit des monstres, des êtres inclassables[1252] qu'elle a engendrés, de dessiner en somme les contours d'une tératologie.

[1248] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 152-153. Un combattant du nom de Tinga, payé par le chef Liguidy, allié des Français, a saboté leurs armes et signalé leur présence à Ramongo.
[1249] *Ibid.*, p. 155.
[1250] A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p. 225. De ce fait, l'engagement ne se mesure plus uniquement à la somme des guerres déclarées ou des injustices dénoncées, mais aussi à la prise en charge de la vie qui continue après la catastrophe, les situations des personnages et les conditions complexes de la survie.
[1251] F. GOYET, *Penser sans concept*, *op. cit.*, p. 557.
[1252] C. LECOUTEUX, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 10-12. Nous retenons surtout la définition aristotélicienne que l'auteur y expose, à savoir l'impossible classement, l'écart par rapport au générique.

3. Récit et complexité

Les romans de notre corpus, nous l'avons déjà souligné, constituent dans une certaine mesure, par l'espace et le temps qu'ils disent, une réponse à cette « demande de récit[1253] » dont parle Paul Ricœur. Dans le cas des pays travaillés par une expérience coloniale, cette impérieuse demande de récit a souvent pris la forme, au gré des circonstances, d'un « désir de mémoire[1254] », pour reprendre la formule du critique littéraire Boniface Mongo-Mboussa. La mémoire en question, dans le sillage des divers procès de la décolonisation, est un versant, un recto de l'histoire, partagé par un groupe d'acteurs divers frappés par le même événement historique. Mécaniquement, la mémoire affectée par le face à face colonial et qui en porte durablement la blessure se caractérise parfois, aussi bien dans ses diverses conceptions que dans sa représentation littéraire, par une forme de manichéisme assumé, partageant le monde en deux : « les méchants Blancs d'un côté et les doux Nègres de l'autre[1255] ». Ce tableau, quelque peu expéditif et caricatural, dressé par Boniface Mongo-Mboussa, s'explique en partie par la spécificité de la mémoire que Georges Bensoussan définit en ces termes, par opposition à l'histoire : « La mémoire est sélective, et c'est pourquoi elle participe de l'enchantement. L'histoire est plus prosaïque et désenchantée. [...] C'est pourquoi notre arme n'est pas la mémoire qui construit, déconstruit, oublie ou enjolive, mais l'histoire seule[1256] ». Cette distinction opérée par Georges Bensoussan revêt cependant un caractère quelque peu absolu qu'il convient d'atténuer. Aussi désenchantée qu'elle puisse se revendiquer, dans sa constitution et dans sa pratique, l'histoire reste tributaire de la perspective de ceux qui la racontent et n'est pas, à ce titre, épargnée par les phénomènes de l'oubli[1257] ou encore de la sélection imputés à la mémoire.

[1253] P. RICŒUR, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 113.
[1254] B. MONGO-MBOUSSA, *Désir d'Afrique*, *op. cit.*, p. 50.
[1255] *Ibid.*, p. 52. Mongo-Mboussa applique ce schéma manichéen à la littérature africaine des années 50, aux auteurs de la Négritude particulièrement. Cette mémoire servait de ressource polémique aux acteurs d'une décolonisation qui battait son plein.
[1256] G. BENSOUSSAN, *Auschwitz en héritage*, Paris, Mille et une nuits, 1998, p. 17.
[1257] Voir notamment B. STORA, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 2005. Les guerres coloniales engendrent une historiographie instable, constamment remise en cause et renouvelée au fur et à mesure que l'on débusque des « oublis ». Il parle notamment de double « occultation », pp.7-9, impliquant les colons et les colonisés d'hier et débouchant parfois sur des mémoires irréconciliables.

Être à la fois « ceci » et « cela ». Esquisse d'une tératologie coloniale

L'écriture romanesque de l'histoire à laquelle se livrent les œuvres de notre corpus, est inscrite dans une perspective africaine. Il s'agit d'un parti pris, nous l'avons vu, revendiqué par Zongo et Boni notamment. Néanmoins, il convient de ne pas confondre cette entreprise littéraire avec une apologétique. Écrire depuis le point de vue des personnages africains ne revient pas fatalement à dire le passé en leur faveur. Il y a en réalité, pris à l'intérieur de cette perspective locale, plusieurs points de vue, des positions contradictoires, des traversées diverses du moment colonial, en somme, des mémoires antagonistes. De tout cela, les romans de notre corpus sont le récit. Dans cette optique, une écriture des séquences guerrières de la colonisation du point de vue des Burkinabè par exemple, signifie pour Zongo et Boni, d'appliquer un effet grossissant sur certains faits au détriment d'autres ; peu importe que ces faits soient considérés par une certaine historiographie comme insignifiants pourvu qu'ils revêtent pour les sujets concernés une importance et qu'ils contribuent à éclairer la lecture qu'ils font de l'événement. Les récits qu'ils livrent, s'ils insistent volontairement plus sur les batailles gagnées que sur la guerre perdue, n'occultent rien dans le but tacite ou avoué de conforter une mémoire dans ses certitudes ou encore de ne pas contrarier le récit national sur lequel repose la légitimité de l'ordre politique issu de la décolonisation. Au contraire, leurs récits font « trace[1258] » de tout. Sous ce rapport, ce sont, suivant la nuance proposée par Sylvie Brodziak, des écritures mémorantes, non réductibles à la catégorie de la « littérature mémorielle », en ce que cette dernière tend à se figer dans une lecture unique des faits du passé là où, sans occulter certains faits du passé, sans réécrire nécessairement l'histoire, les écritures mémorantes l'ouvrent à toutes les voix en « étant à l'écoute de toutes les mémoires dans leur pluralité et leur excentricité[1259] ».

Concrètement, chez Kourouma, Dongala, Zongo et Boni, cela donne lieu à des récits non innocents du passé colonial. Ce sont des récits dans lesquels se croisent plusieurs narrations, dans lesquels se tiennent côte-à-côte ou face à face des personnages dont la vie et l'action sont prises sous différents angles, et les contradictions exposées. Il s'agit là d'une écriture tragique du passé pour laquelle, pour parler comme Lukàcs, il n'existe « ni dieu ni démon[1260] » sinon, dans l'espace et le temps colonial du moins, des êtres à la morphologie

[1258] Voir M. DECOUT, *Faire trace : Les écritures de la Shoah*, Paris, Éditions José Corti, 2023. L'un des combats des écritures fictives du passé est justement contre l'effacement de l'expérience des victimes, leur lutte, y compris des zones d'ombre qui les entourent.
[1259] S. BRODZIAK, « Le Bataillon créole ou la Grande guerre comme mise en abyme des violences historiques », *op. cit.*
[1260] G. LUKACS, *La théorie du roman*, *op. cit.*, p. 83.

complexe, dessinée, sculptée, tantôt magnifiée, tantôt érodée par les vents de l'histoire. Cette écriture tragique, c'est Kourouma qui la définit le mieux à travers le personnage de Djigui, ne procède pas d'un relativisme débridé, mais plutôt d'une représentation complexe des personnages qui en rend le procès difficile :

> Il n'avait pas seulement trop vécu, mais aussi trop connu, trop parlé, s'était trop marié, avait trop procréé, trop dispensé l'aumône, trop tué de sacrifices, guéri trop de désespérés. Il avait été l'ami de Samory et nous nous rappelâmes que lorsque la défaite de celui-ci avait été inéluctable, le Centenaire l'avait trahi en accueillant les Blancs Nazaréens à Soba. [...] Que devait être le jugement définitif du Tout-Puissant pour un tel homme ? À y réfléchir, on devenait heureux de rester le minable que nous étions pour ne pas se trouver à la place de Dieu qui forcément doit trancher en toute justice. Car comment condamner Djigui ? Et comment le sauver ? Nous laissâmes le Tout-Puissant à ses soucis et nous préoccupâmes des nôtres qui nous imposaient de tout dire d'un homme qui avait été le commencement, le mouvement, et la fin de toute choses. [...] Oui, Djigui était un chemin récurrent, quand on le terminait et arrivait au sommet, il se déployait, s'éloignait, et il fallait le recommencer comme si on n'en avait rien dit. Allah lui avait conféré ce qu'il a donné à peu de prophètes : à la fois la fortune, la longévité et la nombreuse progéniture. Cela n'avait pas suffi : Il lui avait accordé encore d'être le patriarche le plus sorcier, féticheur et musulman du pays, le plus méchant et charitable, le plus aimé et haï[1261].

La vie du prince de Soba est représentée dans un curieux registre, hybride : un compromis entre l'hagiographie et le pamphlet. Il s'agit en réalité d'un procès différé, un procès instruit à charge et à décharge, un procès en canonisation et en damnation, en définitive un procès impossible. Cela tient principalement au fait que le personnage de Djigui est l'objet de plusieurs récits opposés (en concurrence), rapportés par la deuxième instance de la narration : le « Nous » de Soba. D'un côté se tiennent ses contempteurs, de l'autre ses admirateurs, et tout au-dessus, placé à égale distance des deux parties, Allah. Le recours au divin est une ruse doublement efficace. Il permet de déplacer les termes du procès sur un autre terrain et de soulager du même coup le narrateur de la délicate tâche de trancher en le cantonnant dans le rôle de greffier. Avec Djigui, tel qu'il est représenté par Kourouma, nous avons affaire à un personnage ontologiquement ambigu, qui échappe à la catégorie de la morale ordinaire. S'il faut absolument le caractériser à partir des notes de son procès, il convient de dire qu'il est excessif en tout, autant dans le mal que le bien. Cette absence de mesure se lit dans l'usage lui-même excessif des superlatifs absolus et relatifs par le narrateur. Ainsi, le dernier Keita se serait « trop marié », aurait « trop procréé », « dispensé trop d'aumônes », « guéri trop de désespérés ». Sur un registre plus nébuleux, il aurait été à la fois le « plus sorcier, féticheur et

[1261] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 283-284.

musulman », le « plus méchant et charitable », le « plus aimé et haï ». Le mystère qui entoure son personnage, entretenu par les récits contradictoires que les différents camps produisent sur lui, est si profond que seul un langage oxymorique est à même de le dire. Djigui est une figure majeure de la colonisation, un temps recouvert d'ombres ici et transpercé là par une lumière fugace, traversé par des personnages énigmatiques, en somme, un temps et un lieu propices à l'émergence des monstres, c'est-à-dire des êtres inclassables qu'il faut raconter et non juger. Dans cet espace colonial, Djigui, en prophète déchu, en roi maudit, a été à la fois médecin et bourreau, patriote et traitre, anticolonialiste et « collaborationniste ». En surface, selon la facette par laquelle on l'aborde, il apparaît comme l'anti-héros par excellence, comparé à Samory Touré, personnage bien historique, présenté comme le résistant le plus emblématique à la pénétration française en Afrique de l'Ouest. Dans un entretien[1262] accordé à Jean Ouédraogo, Kourouma dit s'être inspiré, pour construire le personnage de Djigui, en partie de l'histoire du Moro Naba Kom II, roi des Mossis[1263] du Burkina Faso un temps favorable à l'administration française qui lui avait promis un train en récompense de sa loyauté. Si ce prince de Ouagadougou a bel et bien partagé des intérêts communs avec les Français, il pensait agir d'abord en patriote, dans l'intérêt de son royaume en ces temps de bouleversement de l'ordre politique régional. À travers le chemin de fer, il voulait que sa capitale rayonne autant que Dakar et Abidjan et retrouve une place de choix dans une région complètement redéfinie par les intérêts coloniaux et dont le centre se déplaçait inexorablement vers le littoral. Dans la perspective de Kourouma, ce serait un pur anachronisme que de qualifier rétrospectivement ce monarque de traitre ou de « collabo » au motif qu'il se serait allié conjoncturellement aux Français. Ceux qui recourent à ces termes le font au mépris de la donne politique de cette époque : l'Afrique telle que nous la connaissons aujourd'hui n'existait pas en tant que concept et l'action des différents acteurs, répondant à une logique d'intérêt propre à un temps dont l'éloignement rend l'appréciation difficile, ne devrait en aucun cas être jugée de manière aussi légère. Ainsi dans le roman de Kourouma, il n'y a pas les résistants d'un côté, qu'il faut louer, et les traitres de l'autre, sur lesquels il faut prononcer un blâme éternel. Le narrateur, avec l'ironie qu'on lui connaît et dans un ultime geste de défi à l'encontre de ceux qui simplifient l'histoire à l'excès, aborde aussi la face moins lumineuse de ceux qui sont entrés dans la

[1262] J. OUEDRAOGO et A. KOUROUMA, « An Interview with Ahmadou Kourouma », *Callaloo*, vol. 23, nº 4, Johns Hopkins University Press, 2000, p. 1338-1348 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/3300073 ; consulté le 27 janvier 2022).

[1263] Pour une introduction à l'histoire des royaumes mossis, voir B. BEUCHER, *Manger le pouvoir au Burkina Faso. La noblesse mossi à l'épreuve de l'Histoire*, Paris, Karthala, 2017 ; G. MASSA et Y. G. MADIEGA, *La Haute-Volta coloniale*, *op. cit.*

postérité comme des héros pour la simple raison qu'ils auraient opposé une résistance armée aux Français. Ainsi, la figure de Samory Touré, parangon de cette catégorie, est marquée du sceau de l'ambivalence. Le narrateur, tout en le désignant par le nom qu'il s'est lui-même attribué, en l'occurrence le « sauveur du Mandingue[1264] », l'Almamy[1265], entoure son personnage d'un halo lugubre qui vient affaiblir la portée du titre de sauveur en lui donnant un accent particulièrement ironique. Un sauveur dont chacun des passages dans une localité est signalée par un curieux cortège formé essentiellement de vautours :

> Djigui enfourcha son cheval, commanda au messager de le suivre. Le roi n'avait pas besoin de pisteur pour arriver à Samory. Ils se dirigèrent vers le sud, traversèrent des plaines, des fleuves, des cantons rasés et incendiés, et débouchèrent sur le feu et les morts. Dans les cieux, des ballets de charognards se jouaient des flammes et des fumées ardentes. Les branches dénudées des fromagers et des baobabs étaient couvertes de grappes de vautours aux aguets. Dans les champs, les bandes d'hyènes et lycaons se disputaient des restes humains. A la fin ils atteignirent une victorieuse armée en bivouac fourmillant autour d'un solitaire en prière : c'était Samory, l'Almamy. Quand ils voulurent s'approcher, l'effroi que l'homme inspirait bloqua ses compagnons : Djigui seul parvint à marcher jusqu'à Samory assis dans un riche tapis. Son visage paraissait taillé dans de l'acier et malgré le sourire éclatant qu'il afficha, le regard était celui de l'oiseau de proie : insoutenable[1266].

Le tableau est saisissant. Les vautours et les hyènes constituent une vive allégorie de la mort, de la désolation. Les hommes de Samory ont tout dévasté sur leur passage. Le portrait physique de celui qui se présente comme le sauveur du Mandingue est sans appel. Son visage « taillé dans de l'acier » et son regard perçant d'oiseau de proie évoquent la terreur, ni plus ni moins. La suite du roi Djigui en est pétrifiée. Samory est le chef de guerre, *keletigui*[1267], qui fait trembler tout le monde, aussi bien les Français que les villages rétifs à son autorité. Avec son armée de métier, ses célèbres *sofas*, redoutables cavaliers payés sur les prises de guerre, il aspire à étendre son empire de 400.000 km^2, le Wassoulou, par le glaive. C'est dans ce dessein qu'il intime à Djigui et à tous les rois de la région de venir à lui pour boire le « *déguè* de la suzeraineté[1268] ». Son statut de grand chef de guerre, d'ennemi des colons ne peut être remis en cause, cependant, c'est ce que suggère le narrateur, il serait impropre d'assimiler son combat à

[1264] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 25.
[1265] Pour les significations politiques et religieuses attachées au titre d'Almamy, voir M. E. AYADI, *Les deux visages du roi. Le Monarque et le Commandeur des croyants*, Casablanca, La Croisée des Chemins, 1999. Le terme dérive de l'arabe *amīr al-mu'minīn*, littéralement le prince des croyants, et a été porté par plusieurs conquérants d'Afrique de l'Ouest comme titre et nom de guerre.
[1266] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 25-26.
[1267] *Ibid.*, p. 186. Littéralement le « maître de la guerre ».
[1268] *Ibid.*, p. 25.

un engagement patriotique africain global[1269], à une lutte de libération continentale. Son opposition aux Français n'est pas inspirée par un esprit anticolonialiste affirmé au sens où on l'entend aujourd'hui. Il s'agit plutôt d'une lutte pour l'hégémonie dans la région, une lutte entamée bien avant l'arrivée des Européens qu'il traitera en ennemis ou en alliés au gré des circonstances. D'ailleurs, il n'hésite pas à profiter d'une trêve signée avec ces derniers pour s'en prendre à Sikasso. La résistance farouche que lui oppose Babemba Traoré entamera ses forces et précipitera sa chute. Cet affrontement entre deux princes sahéliens est représenté dans de nombreux romans comme le symbole de la désunion africaine et l'une des raisons du triomphe des armées coloniales. Djibril Tamsir Niane l'évoque dans son drame *Sikasso ou la dernière citadelle*[1270], Massan Makan Diabaté dans *Une hyène à jeun*[1271], Abdoulaye Mamani dans *La Passion de Babemba*[1272]. Comme le dit bien l'historien Joseph Ki-Zerbo, avec lequel Kourouma n'est pas en désaccord, Samory ou encore le guerrier fictif Yorsam[1273], pour prendre un exemple tiré de *L'étrange destin de Wangrin*, et les résistants de la première heure de manière générale n'étaient pas nécessairement animés par une conscience nationale ou panafricaine. Leur action n'était pas mécaniquement guidée par une cause morale commune, par une solidarité entre Noirs opprimés et mobilisés contre des envahisseurs étrangers :

> La résistance va prendre ainsi sa source dans la conscience d'un danger mortel pour les collectivités africaines. Elle viendra, au début, de la réaction des chefs ou des minorités, qui voyaient dans l'intrusion européenne une menace pour leurs privilèges. C'était là comme un geste de l'instinct de conservation[1274].

Suivant le constat de l'historien burkinabè, Samory (autant le personnage fictif que l'historique) et Djigui sont des personnages troublants, résolument pragmatique et, par certains aspects, machiavéliques qui ont défendu leurs intérêts par des méthodes complètement

---

[1269] C'est ce que prétend le manuel *Histoire Géographie* dédié aux classes de 6e en Guinée, cité par E. BERTHO, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels*, *op. cit.*, p. 420. Le texte dit : « *La conquête coloniale fut difficile. Des patriotes africains, fiers de préserver la terre de leurs ancêtres, luttèrent avec détermination contre la conquête colonial ».*

[1270] D. T. NIANE, *Sikasso ou la dernière citadelle*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1971.

[1271] M. M. DIABATE, *Une hyène à jeun*, Paris, Hatier, 1987. Le titre est une référence à cette phrase que Samory aurait prononcé après avoir fait exécuter son propre fils pour trahison : « Qu'on n'exige de moi ni pitié, ni attendrissement. Je ne suis, désormais, qu'une hyène à jeun ! », p. 122.

[1272] A. MAMANI, *Idriss Alaoma le caïman noir du Tchad suivi de La passion de Babemba suivi de Néo-africanthropus*, Paris, L'Harmattan, 2014.

[1273] A. H. BA, *L'étrange destin de Wangrin*, *op. cit.,* Les populations sont souvent prises dans une double guerre, une qui les oppose aux colons et une autre à des conquérants locaux, c'est le cas du fictif Yorsam : « Son pays fut le triste théâtre des longues guerres du conquérant Yorsam, qui luttait contre les habitants de Noubigou pour se tailler un empire, tandis que d'un autre côté il guerroyait contre les Français pour conserver les domaines conquis. Les atrocités gratuites commises par Yorsam poussèrent les gens de Noubigou à ouvrir leurs bras aux conquérants français. Beaucoup de jeunes gens s'engagèrent dans les corps militaires constitués pour les indigènes. C'était l'armée des tirailleurs sénégalais », p. 18.

[1274] J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, *op. cit.*, p. 415.

opposées, le premier par le feu, le dernier par la ruse. Par cette représentation ambivalente, Kourouma évacue la question de la morale et pose son récit comme profondément antiromantique. Samory n'est pas un héros romantique tombé pour un idéal panafricain avant-gardiste, pas plus que Djigui n'est un authentique traitre ayant livré, contre une médaille et deux miroirs, son peuple et son pays à l'envahisseur. Si dans cette configuration, l'histoire se présente surtout comme le récit des diverses traversées du temps colonial, des différentes façons de négocier avec sa réalité, elle ne cesse pas pour autant d'être un tribunal du passé. Seulement, elle devient un tribunal où se mène un procès sans sentence, un tribunal qui, par certains aspects, dérive légèrement vers le carnavalesque[1275], au sens de renversement temporaire de l'ordre des choses, dominé par une cacophonie des mémoires, par l'impossible triomphe d'un récit majeur, toujours chahuté par d'autres narrations.

Héroïsme, horreur. La violence et la banalité coloniale

Dans une moindre mesure, cette conception est partagée par Norbert Zongo et Nazi Boni en dépit de leur volonté de faire valoir une perspective africaine de l'histoire. Leur écriture du passé ne peut en aucun cas être qualifiée d'univoque et de simplificatrice. Il y a, inscrite au cœur de leur représentation des résistances locales, l'ambivalence relevée chez Kourouma. Cette ambivalence est la conséquence d'une ambition : celle de se faire greffier et non « procureur[1276] » de l'histoire, tout dire, en définitive. Cette ambition de récit total, cela va de soi, ne fait pas bon ménage avec une écriture complaisante, voire innocente du passé. En aménageant en son sein une place pour les épisodes dont l'oubli a été organisé par le temps et certaines subtilités narratives post-coloniales, elle suscite un malaise dans le pays autour du « roman national » qui, selon l'entendement de Léonard Sainville, devrait impérativement se confondre dans le cas africain avec la « douloureuse geste des minorités opprimées[1277] », une défense inconditionnelle des humiliés. Certains événements rapportés, même s'ils ne visent pas

[1275] Sur le carnavalesque littéraire, voir M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, A. Robel (trad.), Paris, Gallimard, 1970. Les traits du carnavalesque (l'ironie, les tournures de langage, la parodie) que l'on peut retrouver chez Kourouma permettent de faire émerger un autre monde de références qui échappe à l'autorité du pouvoir politique, du réel.

[1276] A. GARAPON, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 10. Pour Antoine Garapon, l'importance prise par la question de la mémoire a changé l'approche de l'histoire. Ceux qui font le récit des événements tragiques, historiens ou romanciers, ne se contentent plus d'être des « notaires », ceux qui consignent le faits pour garantir leur authenticité, mais ils se font aussi « procureurs ».

[1277] L. SAINVILLE, « A propos du « débat autour des conditions d'un roman national chez les peuples noirs » », *Présence Africaine*, XVIII-XIX, nº 1-2, 1958, p. 217-220 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1958-1-2-page-217.htm).

à ternir définitivement l'image de l'insurrection, à la nier dans son principe, se situent à rebours du canon de la mythologie nationale, des récits autorisés. Ce que le narrateur de *Crépuscule des temps anciens* appelle « épuration » en fait partie :

> La sagesse du *Bwamu* recommande de balayer la maison avant ses alentours. L'épuration commença donc par les ennemis de l'intérieur, les « traîtres et mercenaires noirs ». Les habitants de Fantianna, dépecèrent vivants le garde-cercle Alanenson réputé pour sa cruauté : première offrande piaculaire à la « Terre sacrée des Ancêtres profanée par des impies ». Tibiri Coulibaly, fils de Dofini de Bonikuy, confiant au talisman que son père détenait de l'explorateur blanc, « s'était prostitué avec la nouvelle Force ». Il ne restait plus qu'à danser son *bâka* et à lui réserver des funérailles de paillard, si funérailles, il méritait. [...] Ah ! Le Maudit ! L'œil de l'étranger. Il fallait qu'il expie ! Sans tambour ni trompette l'ordre fut donné de préparer la destruction totale de son *bwohoum* (Soukhala ou quartier)[1278].

On ne peut ignorer, en lisant la description de cette passion meurtrière, le clin d'œil aux nombreuses épurations[1279] qui surviennent régulièrement à la fin de longues guerres, dans le sillage de la libération de l'emprise d'un occupant. Les références lexicales sont univoques, sans appel. La grandiloquence du ton signalée par des détails graphiques, le recours à des formules abstraites et absolues comme « Terre sacrée des ancêtres » ou encore « œil de l'étranger » viennent sanctionner le triomphe du pathos guerrier, et relever par conséquent la surenchère symbolique qui ne peut déboucher que sur une escalade et un aveuglement général. L'épuration décrite ici a ceci de particulier qu'elle a lieu aux premières heures de l'insurrection, avant le début des hostilités avec l'envahisseur et non après, au moment où la culpabilité des suspects peut être établie. Elle est présentée comme préventive car inspirée par une sagesse qui recommande de « balayer la maison avant ses alentours », donc de neutraliser les ennemis de l'intérieur, la supposée cinquième colonne, de réserver aux traitres désignés le sort le plus cruel qui se puisse imaginer. Au premier abord, cet extrait peut paraître comme un tissu d'éléments à charge contre la résistance, son livre noir en d'autres termes. Or, il s'agit tout simplement de l'histoire de la résistance, certes au fil de ses pages sombres, de ses lignes souvent éludées. Le roman de Nazi Boni sans vouloir polluer sa grandeur et sa symbolique, déjà soulignées à longueur de pages, choisit de l'écrire également à partir de ses ellipses, de ses oublis et silences, en raclant et en dégageant ses biffures. Ce faisant, il ruine certains mythes entretenus autour de la formation de la nation. Parmi ces mythes rarement interrogés figure ce que Benjamin Stora

[1278] N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*, p. 222-223.
[1279] Sur l'épuration, voir la célèbre mais non moins critiquée œuvre de R. ARON, *Histoire de l'épuration. Tome 1 : De l'indulgence au massacres (novembre 1942-septembre 1944)*, Paris, Fayard, 1967.

appelle le « mensonge d'un peuple unanime[1280] », mensonge perpétué sous les régimes de parti unique où le leader charismatique s'autoproclame continuateur légitime d'un combat centenaire qui aurait suscité l'adhésion universelle du peuple. Ce « mensonge d'un peuple unanime » a un pendant dans la pensée de Paulin Hountondji : le « mythe de l'unanimité primitive[1281] ». Pour le philosophe béninois, certains idéologues et penseurs africains anciennement colonisés, en cédant aux sirènes d'un passé précolonial fantasmé dans lequel les Africains auraient tous parlé de la même voix et pris le même parti, réactivent sans le savoir un raisonnement ethnologique subtilement raciste qui laisse entendre que « dans les sociétés ''primitives'', c'est-à-dire en fait les sociétés non occidentales, tout le monde est d'accord avec tout le monde ». Ainsi, en écrivant les divisions, les luttes d'influence, la paranoïa, les massacres, Boni restitue au récit de la résistance sa part d'aspérités, ses irrégularités, sa violence, sa complexité irréductible et ses nuances.

En ce sens, la narration déployée par Boni et Zongo participe de cette « écriture sanguine[1282] » dont parle Alexie Tcheuyap. Ce concept recouvre les représentations par la littérature des horreurs[1283], des convulsions d'une époque tourmentée. Et la colonisation fut par définition un temps tourmenté, favorable au surgissement des monstres, de toute part, aussi bien du côté des colons que du côté de ceux qui leur résistent. Zongo, écrivant l'histoire principalement dans la perspective de ces derniers, met en scène des faits problématiques qui ne sont pas considérés comme tels pendant la guerre et qui ne le deviendront que rétrospectivement, et là encore pas de manière tout à fait universelle. Il s'agit notamment des crimes de certains opprimés que les récits officiels oblitèrent ou présentent comme des faits de guerre non condamnables parce que dirigés contre l'agresseur. Le sort de ce sergent français pris dans un village contrôlé par les résistants interroge :

> Les deux guerriers terrassèrent le sergent. Le sorcier s'empara à nouveau de son sexe. Il voulut se débattre mais d'un geste vif les guerriers le clouèrent au sol. Le coup sec de hachette sur son tronc mit le feu dans son corps. Il hurla

[1280] B. STORA, *La gangrène et l'oubli*, *op. cit.*, p. 161. Le « mensonge d'un peuple unanime » répond, dans le cas algérien, au besoin spécifique, celui d'imposer le récit d'une révolution sans visage, de combler le vide laissé par des héros un tant reconnus, mais tombés entre temps en disgrâce auprès des dirigeants du Parti unique. Le symbole de leur effacement est cette phrase célèbre : « Un seul héros le peuple ».

[1281] P. J. HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François Maspero (édition numérique), 1977, p. 62. De la croyance en ce mythe viendrait, selon l'auteur, la prétention de certains intellectuels africains, en particulier les compagnons de route de la Négritude, à parler au nom de tous les Africains et à expliquer au reste du monde la philosophie ou la vision du monde que tous sans exception ils partageraient.

[1282] A. TCHEUYAP, « Le littéraire et le guerrier : typologie de l'écriture sanguine en Afrique », *Études littéraires*, vol. 35, nº 1, Département des littératures, 2003, p. 13-28 (en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2003-v35-n1-etudlitt752/008630ar/ ; consulté le 21 décembre 2023).

[1283] Sur les écritures des horreurs contemporaines dans les littératures africaines, voir aussi P. N. NKASHAMA, *Ruptures et écritures de violence. Études sur le roman et les littératures africaines contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 1997.

> comme un possédé et s'évanouit. À son réveil, personne n'était dans la case. Ses cuisses étaient baignées de sang. Son sexe lui faisait atrocement mal. [...] La réponse vint du sorcier. À son ordre on détacha le sergent des autres animaux. Trois guerriers le terrassèrent. [...] La foule salua le premier jet de sang par une grande ovation. Le sergent, sous la douleur, faillit échapper à ceux qui le tenaient. Leurs muscles tendus comme des cordes d'arcs, témoignaient de la violence des spasmes du mourant. On traîna ensuite l'égorgé qui baignait dans une mare de sang et on le plaça le soir venu au milieu de l'aire de danse. Les danseurs évoluèrent autour de lui au rythme cinglant des balafons que perçaient les chants railleurs des griots. [...] Ce ne fut que deux jours après les sacrifices, après qu'on a obligés les enfants à venir toucher du doigt le cadavre et qu'on a invité les jeunes guerriers à l'essayer de leurs flèches, qu'on brûla les restes du sergent[1284].

La mise à mort du sergent ainsi que la profanation de son corps à travers un rituel macabre conduit par des guerriers du Bwamu sont décrites avec des détails précis par le narrateur, mais de manière froide, clinique, sans inflation verbale, avec une économie lyrique saisissante. En inscrivant ces faits dans l'ivresse générale de la guerre, il les rétablit dans leur banalité coloniale, dilués qu'ils sont dans un océan d'atrocités initiées essentiellement par l'oppresseur. La culpabilité de ce dernier, quel qu'en soit le degré, ne justifie pas une exclusion de l'humanité. À travers le récit de son sort tragique, ce sergent, serviteur sans nom et sans visage de la France impériale, acteur non innocent de son aventure sanglante, retrouve, dans le calvaire, une place dans « l'ordre victimaire[1285] » de ce siècle tourmenté et par conséquent son humanité. Cette histoire complexe a produit des figures héroïques de part et d'autre. Le colon, l'actualité houleuse autour des statues de certains personnages problématiques le confirme, a aussi son panthéon, son martyrologue et ses décorés de l'ordre du mérite. Le colonisé, de son côté, ne manque pas non plus de héros et s'en découvre encore des nouveaux au fur et à mesure qu'il revisite l'histoire. Ces figures héroïques ont été célébrées dans un premier temps pour leurs strictes vertus guerrières, pour avoir opposé à la force de l'adversaire une autre force, à sa violence la même violence, à sa cruauté la même cruauté. De la célébration au culte, il n'y a souvent qu'un pas et certaines de ces figures ont fini, avec le passage du temps, par incarner des valeurs nationales, et à ce titre, sont devenues intouchables. La muraille affective élevée autour d'elles les rend impropres à la critique. Pour la contourner, Boni et Zongo reviennent à ces temps tourmentés, l'heure d'avant leur mythologie, où elles n'étaient encore que des personnages en butte au tragique de l'histoire. Il ne s'agit nullement de les rapetisser, de les salir ou d'en faire des immaculés, mais de les rétablir dans leur dimension d'homme, sous les différents masques que la traversée de l'histoire leur a imposés, celui de l'ange et celui du

[1284] N. ZONGO, *Rougbêinga*, *op. cit.*, p. 81.
[1285] P. HAZAN, *Juger la guerre, juger l'Histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 116.

monstre, les deux souvent, l'un dans l'autre. Ainsi, Yisu Koté, le personnage historique dont les personnages fictifs de Rougbêinga et de Térhé sont probablement inspirés, ne perd pas sa place parmi les illustres guerriers qui ont défendu la terre du Burkina Faso, mais seulement ce titre est réarmé de toutes les significations dont certaines représentations simplistes n'ont eu de cesse de le vider pour le réduire, au gré de leurs besoins, à un slogan politique[1286]. Contre l'invitation à oublier présente en creux dans le roman national, le narrateur se « souvient de ne pas oublier[1287] » que certains acteurs de la résistance, dont Térhé et Rougbêinga sont les meneurs, ont été les enfants de ce temps d'horreur, et que dans ce cadre bien précis ils ont été parfois non des monstres spontanés, mais des monstres par riposte, des monstres dont la généalogie s'inscrit dans l'ambiance de la guerre, avec le colon en « monstre tutélaire[1288] ». Dans l'absolu, sa représentation ambivalente des personnages ne constitue pas une accusation, mais une proposition de lecture adaptée à une époque complexe. Comment le personnage du résistant Samory construit par Kourouma a pu être à la fois le « sauveur du Mandingue » et son bourreau, allant jusqu'à traiter ceux qui n'ont pas rejoint ses rangs dans sa guerre contre les Français comme des « rats[1289] » ? Pourquoi Térhé et Rougbêinga ont-ils été trahis par les leurs, livrés au colon, alors qu'ils menaient un combat de libération auquel tous les opprimés était censés prendre part ? Pour quelles raisons le narrateur refuse-t-il de condamner Djigui alors que tout (ses arrangements avec les Français notamment) semble plaider en sa défaveur ? Ces questions ne peuvent être prises en charge que par une représentation brute, autrement dit entière, de la résistance, sous le signe de l'ombre et de la lumière. L'objectif, en dépeignant les faits de guerre extrêmes de certaines figures héroïques, n'est pas d'arriver à une « nation sans héros[1290] », mais à une histoire romanesque de la guerre coloniale sans saints. Cette écriture ambiguë, entre la « beauté et l'effroi[1291]», épouse dans un sens le paradoxe de la guerre de libération dont la noblesse de principe est sans cesse rattrapée par le réel, le terrain et ses excès. En cela, elle est prise entre Fanon et Clausewitz. Le dernier, froidement pragmatique, parlant à

[1286] Sur les meneurs de la guerre et l'usage politique de leur mémoire au Burkina Faso, voir C. J. M. COULIBALY, *La guerre du Bani-Volta (1915-1916)*, Paris, L'Harmattan, 2017. Voir notamment le premier chapitre de la troisième partie, p. 137-159, dans lequel il s'interroge sur la méconnaissance relative des générations présentes sur cette guerre coloniale et la symbolique qu'elle a pu revêtir au moment de la revendication de l'Indépendance.
[1287] S. BUCKLEY-ZISTEL, « Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-Genocide Rwanda », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 76, nº 2, [Cambridge University Press, International African Institute], 2006, p. 131-150 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/40027106 ; consulté le 7 décembre 2023). Nous reprenons, en la détournant, la formule « remember to forget » (« N'oublie pas d'oublier ») souvent entendue dans les pays en reconstruction après des événements traumatisants.
[1288] H. BEJI, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Paris, François Maspero, 1982, p. 15.
[1289] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 26. On peut le lire dans la métaphore de la guerre et de l'épuration livrée à Djigui : « Avant d'entreprendre le long voyage, nettoyons notre case de tous les rats ».
[1290] B. STORA, *La gangrène et l'oubli*, *op. cit.*, p. 160.
[1291] Voir « La vie des hommes infâmes » dans M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome III*, *op. cit.*, p. 239.

partir de son expérience des campagnes napoléoniennes, conçoit la mesure comme une donnée purement morale et étrangère à la guerre : « La guerre est un acte de violence et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence. Chacun des adversaires fait la loi de l'autre, d'où résulte une action réciproque qui, en tant que concept, doit aller aux extrêmes[1292] ». Le premier, Fanon, plus idéaliste mais lucide tout de même, pense qu'elle ne doit pas faire bon marché de la morale :

> Dans une guerre de libération, le peuple colonisé doit gagner, mais il doit le faire sans barbarie [...] Le peuple sous-développé doit à la fois prouver, par la puissance de son combat, son aptitude à se constituer en nation, et par la pureté de ses gestes qu'il est, jusque dans les moindres détails, le peuple le plus transparent, le plus maître de soi. Mais tout cela est bien difficile[1293].

Les récits qui composent notre corpus sont traversés de part en part par la complexité du phénomène guerrier, du débordement de l'idéal par la réalité. De manière générale, la guerre y est représentée dans sa double dimension de chute et d'émancipation. C'est l'espace dans lequel surgissent, masqués, héros et vilains, sans cesse déformés, métamorphosés, suivant la perspective depuis laquelle ils sont racontés. Ainsi, ils apparaissent, pour certains d'entre eux, à la fois comme modèle et comme épouvantail. Cela ne signifie pas qu'ils possèdent deux faces ; il s'agit en réalité d'un seul visage sur lequel sont inscrites toutes ces marques, visibles sur un plan, invisibles sur un autre. Cette représentation rend inopérant le manichéisme propre aux narrations classiques de guerre tendant à héroïser ou à diaboliser sans nuances. C'est en ce sens que nous avons osé rapprocher le traitement de la résistance par nos auteurs avec une certaine tératologie : le récit de la transformation des différents personnages par l'état de guerre. La monstruosité est entendue ici dans son sens fort (étroit) de déformation des personnages héroïques aussi bien par la guerre dans laquelle ils sont pris que par son récit par les différentes mémoires travaillées par elle : le résultat est un être inclassable, en rupture avec la norme. La tératologie englobe aussi le colon, mais nous avons fait le choix de nous focaliser sur le colonisé ; les études sur le premier ne manquant pas. Au-delà de sa pure dimension morphologique que nous venons de relever, le monstre, dans son sens latin et grec (respectivement *monstrum* et *teratos*) renvoie à un avertissement, un signe céleste, ce qui éclaire une situation. Nous reprenons cette nuance à notre compte. Les personnages affectés par ce traitement dans nos récits ont valeur de signe, d'icônes : ils sont le reflet de cette époque compliquée et c'est à partir d'eux qu'une lecture moins simpliste et schématique de l'histoire coloniale est possible.

[1292] C. von CLAUSEWITZ, *De la guerre*, D. Naville (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1955, p. 53.
[1293] F. FANON, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1959, p. 10.

Notre proposition est que l'écriture d'une histoire inaudible des résistances africaines, une histoire désagréable pour les nationalistes[1294] ardents, est adossée à une véritable volonté des écrivains de se rendre, selon les termes de Táíwò Olúfémi, « auteurs de leur propre histoire » (« *authors of their own scripts*[1295] »). Ce statut dont parle le philosophe nigérian n'accorde aucunement le droit de la refaire à loisir, de l'embellir au besoin, au contraire, il est l'expression d'une responsabilité, celle d'assumer le passé, de soutenir son regard et d'en dire, par-delà le malaise, les splendeurs et la misère. Cela implique de rester autant que possible insensible aux sirènes idéologiques, d'écrire, loin de tout « oubli tactique[1296] », les tares des héros, la gangrène des saints. Il s'agit, en opérant ainsi, de ne pas laisser aux autres le soin de le faire, ceux qui ont subverti le récit africain dans le passé et que l'on accuse encore aujourd'hui de vouloir déformer son histoire en dénigrant son passé et ses figures emblématiques. Dire soi-même les turbulences de son passé, c'est négocier pour soi l'initiative de la controverse et les moyens d'affronter le malaise, en en définissant le cadre et les termes. Nous l'avons aussi vu, ce travail d'écriture du passé suppose une réserve, pour ne pas dire une humilité, celle de ne pas juger le passé notamment, de ne pas enfiler, contrairement à ce que professe l'idéal de Kwame Nkrumah, la toge du procureur : « Traditionnellement, les grands historiens se sont autoproclamés procureurs, accusant au nom du passé et réprimandant au nom de l'avenir[1297] » [Notre traduction]. Nos auteurs ne sont pas des historiens et ne prétendent pas écrire une histoire qui satisfassent aux exigences de la discipline. Ils proposent des récits qui intègrent diverses mémoires, parfois contradictoires, du fait colonial, à même d'en faire ressortir la complexité. Ce faisant, ils se positionnent contre les réécritures idéologiquement orientées du passé auxquelles se livrent les différents blocs et obédiences politiques au fil du temps. Ils s'inscrivent en faux contre les présentations schématiques de l'histoire qui la vident de sa substance, de ses nuances. Ces nuances se donnent à lire à travers la reconstruction subtile de la chronologie coloniale en inscrivant en son cœur des événements hautement signifiants pour les personnages colonisés.

[1294] Sur les polarisations autour du récit du passé, voir T. SIGANKWE, « Mémoire nationaliste versus mémoire colonialiste », *Socio-anthropologie*, nº 37, Publications de la Sorbonne, 22 mai 2018, p. 123-135 (en ligne : https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/3309#tocto2n3 ; consulté le 12 octobre 2023).
[1295] O. TAIWO, *Against Decolonization*, *op. cit.*, p. 48.
[1296] P. J. HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, *op. cit.*, p. 134.
[1297] K. NKRUMAH, *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*, New York, Monthly Review Press, 1970, p. 63. Texte original: "Classically, the great historians have been self-appointed public prosecutors, accusing on behalf of the past, admonishing on behalf of the future".

Comment écrire en situation de domination ?

Les auteurs de notre corpus ne sont ni des historiens de métier ni des affiliés de la discipline et n'ont jamais revendiqué pour leurs romans la qualité généralement reconnue à l'œuvre des premiers. Pour autant, les textes de Kourouma, Dongala, Zongo et Boni, ne disent pas moins le passé. En effet, ils ont vécu tout ou une partie du temps raconté, habité ou traversé les lieux exposés. Dans ce sens, et en prenant toutes les précautions d'usage, on pourrait rapprocher leur entreprise avec ce que Jean-François Soulet appelle « histoire immédiate[1298] ». Ce concept renvoie à une écriture de l'histoire dont l'une des caractéristiques majeures est d'avoir été vécue par celui qui la raconte ou par ses principaux témoins. Les œuvres de notre corpus, à l'instar des récits des historiens participent à la construction des différentes mémoires des événements. L'écriture romanesque de l'expérience coloniale est, de ce fait, partie prenante d'un mouvement général d'inscription des mémoires africaines dans l'histoire. Il s'est agi pour nos auteurs, dans le sillage des décolonisations, de réhabiliter la parole et la mémoire de l'indigène d'autrefois en le replaçant au centre du récit. Ce choix de focalisation répond à un impératif d'affirmation de soi identifié et partagé par tous ces acteurs qui sortaient de plusieurs décennies de domination :

> Dans la nouvelle renaissance africaine, nous mettons un grand accent sur la présentation de l'histoire. Notre histoire doit être écrite comme l'histoire de notre société, et non comme l'histoire des aventures européennes. La société africaine doit être envisagée dans sa plénitude ; son histoire doit en être le reflet, et le contact européen doit y trouver sa place seulement en tant qu'expérience africaine, même si elle est cruciale. En d'autres termes, le contact européen doit être évalué et jugé du point de vue des principes animant la société africaine, et du point de vue de son harmonie et de son progrès[1299] [Notre traduction].

Dans l'optique de Kwame Nkrumah et de tant d'autres panafricanistes, l'écriture de l'histoire par les historiens africains ainsi que sa « reprise fictionnelle[1300]» par les romanciers et les dramaturges devraient opérer un renversement radical en accordant aux personnages

[1298] J.-F. SOULET, *L'histoire immédiate. Historiographie, sources et méthodes*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 7. Cette histoire immédiate n'implique pas toujours une « écriture à chaud » des événements. Celle-ci peut intervenir des années plus tard ; l'auteur se reposant dans ce cas sur des notes, des souvenirs récents ou lointains, en somme, sur sa mémoire avec tout ce que cela implique.

[1299] K. NKRUMAH, *Consciencism*, *op. cit.*, p. 63. Texte original: "In the new African renaissance, we place great emphasis on the presentation of history. Our history needs to be written as the history of our society, not as the story of European adventures. African society must be treated as enjoying its own integrity; its history must be a mirror of that society, and the European contact must find its place in this history only as an African experience, even if as a crucial one. That is to say, the European contact needs to be assessed and judged from the point of view of the principles animating African society, and from the point of view of the harmony and progress of this society".

[1300] Voir B. K. P. DIANDUE, *Histoire et fiction dans la production romanesque d'Ahmadou Kourouma*, *op. cit.*

africains la dimension qui leur était déniée et aménager pour les Européens une place moins importante dans les récits de cette période. Il s'agit plus clairement, en envisageant la colonisation comme la marche d'une conscience africaine dans l'histoire, de faire émerger un récit panafricain, à rebours des narrations colonialistes. Ce faisant, Nkrumah soumet la représentation du passé à des impératifs politiques et idéologiques et en fait, pour reprendre la formule de Michael Eze, le « lieu critique d'une lutte de pouvoir » [Notre traduction] (« *critical location of a power struggle*[1301] »). Les historiens et les romanciers se sont donc souvent retrouvés pris entre l'historiographie coloniale qu'il convenait de ruiner, en relevant les défaillances, et la voie panafricaniste qu'il fallait emprunter pour se conformer à l'esprit du temps. En effet, les premiers congrès des intellectuels africains à Paris et à Londres ont vu s'affirmer et parfois s'opposer avec plus ou moins de véhémence plusieurs tendances sur les contours et le ton de la littérature à venir. Les discussions répondaient de toute évidence à la volonté d'une part épistémologique de susciter, dans le cadre de la décolonisation radicale, une école historique africaine émancipée du canon occidental jugé impérialiste, et d'autre part éthique de définir les fonctions et les responsabilités de l'historien africain en particulier et de l'intellectuel décolonisé en général. Ainsi, pour Modilim Achufusi, la tâche primaire de l'historien ou encore de l'écrivain, celle de présentation et de représentation des événements du passé, se double d'une responsabilité non moins fondamentale qui est celle d'être « le guide et le conseiller politique de son peuple[1302] ». Face à cette conception relativement organique et missionnaire de l'historien africain (fonction technique et politique), le Nigérian Biobaku, tout en reconnaissant la situation spécifique de ce dernier confronté à un passé « surchargé d'un certain nombre de déformations » parce qu'écrit par d'autres dans un contexte de domination, le met fortement en garde dans sa tâche d'écriture contre les sirènes de la surenchère idéologique : « L'histoire africaine doit être considérée à travers des yeux africains intelligents ; il incombe à l'historien africain d'assurer que l'image qui s'en dégage ne soit pas déformée à travers les miroirs d'un nationalisme irréfléchi[1303] ». Ce mouvement de fond, celui qui consiste à étendre le champ d'action et de responsabilité de l'historien africain, déborde sur la littérature. Là aussi, on a pu ramener le poète, l'écrivain, à son essence d'Africain, assigné par l'histoire à une solidarité inconditionnelle à l'égard de son peuple. Certains, et non des moindres, le

[1301] M. O. EZE, *The Politics of History in Contemporary Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 161.
[1302] Voir notamment M. ACHUFUSI, « Devoirs et responsabilités des historiens africains », *Présence Africaine*, XXVII-XXVIII, nº 4-5, 1959, p. 81-95 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1959-4-5-page-81.htm).
[1303] S. BIOBAKU, « Les responsabilités de l'historien africain en ce qui concerne l'histoire et l'Afrique », *Présence Africaine*, XXVII-XXVIII, nº 4-5,, 1959, p. 96-99 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1959-4-5-page-96.htm).

Malgache Rabemananjara par exemple, ne le conçoivent pas autrement qu'en éternel obligé de la nation :

> Toujours est-il que pour notre part, notre conviction est faite et elle est simple : c'est à la seule situation de son peuple dans les circonstances présentes de l'histoire que le poète noir doit sa distinction des autres poètes [...] Nous ne lui reconnaissons, quant à nous, d'autre qualité susceptible d'infléchir sa vision du monde, de peser sur les données de son existence d'homme et d'artiste que la seule singularité de son état de colonisé : il n'est pas libre de se voir ou de se connaître autrement que comme un sujet soumis à une domination étrangère et comme tout poète, créature d'une sensibilité extrême, il doit en ressentir la rigueur plus intensément que tout autre. [...] Les poètes noirs n'ont pas une autre mission à l'égard de leur peuple : défendre, avons-nous dit, illustrer sa beauté, les valeurs de la nouvelle reine de Saba, leur patrie. Simplement parce que l'Afrique et Madagascar doivent paraître, elles aussi, au grand rendez-vous du monde, dans l'éclat et la souveraineté indiscutée de toutes leurs richesses[1304].

Face à cette position de Rabemananjara qu'il faut restituer dans son contexte de 1957, qui fait de l'écrivain le laudateur du peuple en lutte et le premier ouvrier du chantier de la libération, on retrouve celle plus nuancée du Martiniquais Georges Desportes. Pour lui, toujours dans la métaphore musicale, l'écrivain devrait être plus qu'un « flûtiste, le joueur d'un instrument, un petit soliste », son œuvre devrait rendre compte de toutes les voix, la voix de la louange autant que la voix de la critique, de l'impertinence. Elle devrait produire tous les sons y compris les plus désagréables, les « flux et les reflux[1305] ». Pour revenir à nos écrivains, fallait-il absolument, en réponse aux récits des colons d'hier, se lancer dans une écriture de l'histoire qui en n'étant qu'une simple inversion des rôles serait condamnée selon les termes de Michael Eze à n'être qu'une « histoire récréative », un *feel-well historiography*[1306]*?* S'ils ont tenu à prendre leurs distances vis-à-vis de l'historiographie colonialiste, Kourouma, Dongala, Boni, Zongo, ne se sont pas résolus, en sujets nouvellement décolonisés, à perpétuer le ressentiment[1307], à épouser les vulgates nationalistes censées prévaloir dorénavant. En revendiquant et en faisant valoir une certaine liberté dans l'approche du passé, leurs œuvres s'en distinguent nettement. Loin d'être des épopées de la conscience nationale comme le voudraient Nkrumah et le courant panafricaniste qu'il a suscité, elles introduisent dans leur

[1304] J. RABEMANANJARA, « Le Poète noir et son Peuple », *Présence Africaine*, XVI, nº 5, 1957, p. 9-25 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1957-5-page-9.htm).
[1305] G. DESPORTES, « Points de vue sur la poésie nationale », *Présence Africaine*, XI, nº 6, 1956, p. 88-99 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1956-6-page-88.htm).
[1306] M. O. EZE, *The Politics of History in Contemporary Africa*, *op. cit.*, p. 155. Eze désigne cette écriture de l'histoire destinée à faire contrepoids à l'histoire racontée par les colons et qui finit par lui ressembler sous le terme « *history by analogy* ».
[1307] M. FERRO, *Le Ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 157.

représentation une pensée critique. Ce sont à ce titre des « épopées de la complexité » qu'Inès Cazalas définit comme des « récits problématiques qui interrogent[1308] ».

Au cœur de cette interrogation se trouve le rapport entre histoire et mémoire. Comment les dominés écrivent-ils l'histoire ? Partagent-ils une même mémoire de la colonisation ? Existe-t-il un heurt des représentations au sein des entités décolonisées ? Qui parmi les vaincus d'hier parvient à imposer son récit ? Quelle valeur revêtent leurs narrations ? Les romans de notre corpus se présentent comme des récits visant à rendre à cette histoire toute sa complexité en l'arrachant aux lectures manichéennes qui l'ont souvent réduite à un affrontement entre résistants et « collabos ». Ainsi, l'histoire est abordée à la fois de l'intérieur (directement à partir des personnages, de leur vécu, de leur relation des faits) et d'en haut, du point de vue d'un narrateur régulateur qui, en mettant les différents récits les uns face aux autres, rend possible une distance critique. En les approchant aussi bien par les emphases que les oublis, il expose le jeu des mémoires, les interprétations sans cesse renouvelées du passé à l'œuvre, l'évolution de la représentation des protagonistes au fil des années, l'accession au statut de héros pour certains, l'opprobre ou l'oubli pour d'autres. On l'a vu, à travers des portraits « non autorisés » de certains personnages hissés au statut de héros et de pionniers ultimes d'une union africaine par la postérité, ce sont des mythes nationaux et régionaux qui sont ainsi interrogés, livrés à une lumière crue. En effet, l'écriture romanesque de l'histoire à partir des « traces[1309] », des blessures, de la grandeur et de l'horreur des personnages africains, majeurs ou insignifiants, participe d'une forme de « catharsis[1310] » que ne permet pas toujours l'histoire officielle. En fin de compte, ces écritures de l'histoire s'avèrent un *pharmakon* au sens où l'entend Ricoeur, une chose dont « on ne sait finalement s'il est remède ou poison, ou les deux[1311] ». Les atrocités commises par des Africains méritent d'être racontées autant que celles subies et le roman endosse cette responsabilité en racontant les personnages souffrants indépendamment de l'identité du bourreau : « Toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit[1312] ». Ce récit de la souffrance, nous l'avons relevé, ne peut se lire qu'en miroir avec celui de la révolte, de la capacité insurrectionnelle jamais épuisée des personnages. Il s'inscrit dans une volonté affichée des auteurs de ne pas réduire l'histoire de la colonisation à une chute et à une

[1308] I. CAZALAS, *Contre-épopées généalogiques. Fictions nationales et familiales dans les romans de Thomas Bernhard, Claude Simon, Juan Benet et António Lobo Antunes*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2011. Elle opposent les « épopées de la complexité » aux « épopées pétrifiées ».
[1309] M. DECOUT, *Faire trace*, *op. cit.*
[1310] M. O. EZE, *The Politics of History in Contemporary Africa*, *op. cit.*, p. 155. Par ce terme, Eze insiste sur l'urgence de purger les histoires officielles de certaines « mystifications ».
[1311] P. RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 180.
[1312] P. RICŒUR, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 115.

fin et d'écrire cette capacité à se relever de la défaite et à poursuivre sa marche dans le temps, en somme, cet « incolonisable » des peuples dont parle Elgas[1313].

En outre, le recours à l'ironie caractérise une partie des écritures en question. Chez Kourouma, où il est le plus saillant, il permet de subvertir l'ordre narratif[1314] en vigueur et d'introduire une distance par rapport à la gravité de la situation. Le rire qui peut résulter de cette extériorité dans laquelle se place le narrateur crée, pour reprendre les mots de Xavier Garnier, un « éloignement progressif du foyer de la douleur[1315] ».

Par ailleurs, l'écriture de l'histoire de la colonisation à travers le prisme de l'imaginaire apocalyptique impose de prêter une attention particulière à ses différentes temporalités, à l'aborder comme un formidable enchevêtrement de nœuds dans lequel se mêlent formations et décompositions, fin et renouveau, vie et mort, illusion et désenchantement. Sur ce point, nos auteurs ont fait le choix de stratégies différentes. Norbert Zongo et Nazi Boni ont inscrit essentiellement la trame de leur récit dans l'horizon temporel de la guerre. L'histoire du Bwamu est racontée au fil des batailles : celles de la conquête et celles s'inscrivant dans le cadre de la conscription de 1915. Tout s'arrête à la mort des héros, tombés non sans avoir lancé un dernier appel à la poursuite du combat. Cet ultime message a une valeur bien précise : il instaure une ouverture dans le temps et de ce fait repousse la fin du monde en la soumettant à l'issue d'une autre bataille. Il relance, en somme, la machine de l'interprétation. Chez Dongala et Kourouma, le cadre temporel du récit est d'une plus grande envergure. Il s'étale sur plus d'un demi-siècle, de la première rencontre jusqu'aux lendemains de la décolonisation. On serait naturellement tenté de voir dans cette entreprise une volonté d'histoire totale, marquée du sceau de la discontinuité. Les deux romanciers s'attachent à restituer les plis de cette longue histoire, ses soubresauts, à écrire la portée des décrochages, sans perdre de vue les emboîtements, les ouvertures des événements les uns sur les autres. Dongala et Kourouma mettent en place une échelle et un plan élargis sur lesquels les événements se déploient, non pas seulement en se succédant de manière linéaire, mais aussi en se croisant, en se superposant. Ainsi, la colonisation n'est pas racontée uniquement sous le prisme de la victoire militaire française et l'administration du pays qui en a résulté. La narration intègre sur le même plan l'ensemble des bouleversements qui lui sont contingents ainsi que les événements qui la débordent. Cela va, chez Dongala, de la constitution du territoire colonial à l'instauration de la dictature du parti

[1313] Voir notamment le dernier chapitre, ELGAS, *Les bons ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial*, *op. cit.*
[1314] Voir V. K. SIMEDOH, *L'humour et l'ironie en Littérature francophone subsaharienne. Des enjeux critiques à une poétique du rire*, New York, Peter Lang, 2012, p. 31.
[1315] X. GARNIER, « Le rire cosmique de Kourouma », *Études françaises*, vol. 42, n° 3, 2006, p. 97-108 (en ligne : http://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2006-v42-n3-etudfr1618/015792ar/ ; consulté le 15 janvier 2020).

unique. Entre ces deux pôles, il y a le drame du chemin de fer Congo-Océan[1316], les insurrections de type messianique menées par les *Moutsompistes* (historiquement les matswanistes[1317]), l'exode rural, le phénomène de la capitale, les deux guerres mondiales. Sur ce dernier point, il convient de relever quelques détails. Les deux guerres mondiales sont représentées comme la participation de l'Afrique colonisée à toutes les boucheries universelles. Par ces épisodes sanglants, les personnages africains du corpus sont associés avec le reste du monde aux horreurs du siècle et de manière active : de gibier chez eux dans la condition coloniale, ils deviennent à la fois proie, chasseurs, fauves, prédateurs chez le maître, à la faveur des batailles. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ces guerres ont été vues par une partie des personnages comme des opportunités : celle de laisser s'exprimer enfin un courage guerrier interdit à domicile et celle de démystifier les Blancs, en les tuant réellement et symboliquement sans sourciller pendant cette parenthèse sanglante comme s'ils n'étaient plus ces dieux qui avaient capturé la terre natale : « Dès lors, sournoisement, comme une taupe fait son chemin, le dogme de l'invincibilité des maîtres commença à se fissurer dans la conscience collective du peuple[1318] ». La seconde guerre mondiale est aussi présentée, en plus de l'image douloureuse des mutilés rapatriés, à travers la nuance pétainiste qu'elle imprima à l'histoire de la colonie : la révocation du commandant de cercle Journaud en raison de son « sang juif[1319] » et la dégradation du statut des gens de Soba « Avec le pétainisme, trop de choses avaient changé : les Noirs ne pouvaient plus monter au Plateau de la capitale, le quartier des Blancs, sans des laissez-passer spéciaux [...][1320] ». En ne faisant pas abstraction de toutes ces histoires prises à l'intérieur de l'histoire coloniale, Kourouma et Dongala font le choix de l'écrire depuis sa constitution jusqu'à sa déconfiture. Par ce fait, ils se placent sur le deuxième niveau de lecture : la chute de l'empire comme l'apocalypse de l'apocalypse, la fin de la fin, la mise en échec de la volonté coloniale d' « araser l'historicité irréductible[1321] » du continent, de susciter un nouveau monde à son image à la place de ce qui lui préexistait. L'effondrement de l'empire qu'ils décrivent correspond à l'éclosion du nouveau jour africain. Ce jour nouveau est celui des

[1316] A. GIDE, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, 1927. Le coût en hommes de cette entreprise qu'il y relate a suscité une grande indignation à l'époque.
[1317] M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972. Le nom vient est tiré de ce lui de son fondateur André Matsoua.
[1318] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, Paris, Motifs, 2013, p. 207.
[1319] A. KOUROUMA, *Monnè, outrages et défis*, *op. cit.*, p. 119.
[1320] *Ibid.*, p. 195.
[1321] J.-F. BAYART et R. BERTRAND, « De quel "legs colonial" parle-t-on ? », *Esprit*, Décembre, n° 12, Éditions Esprit, 2006, p. 134-160 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-esprit-2006-12-page-134.htm ; consulté le 11 décembre 2023).

opportunités, des choix à faire, des crises à assumer et non celui du bonheur donné pour toujours dont parle le Livre d'Ésaïe :

> Le désert et le pays aride se réjouiront ; La solitude s'égaiera, et fleurira comme un narcisse ; [...] Alors s'ouvriront les yeux des aveugles, S'ouvriront les oreilles des sourds ; Alors le boiteux sautera comme un cerf, Et la langue du muet éclatera de joie. Car des eaux jailliront dans le désert, Et des ruisseaux dans la solitude ; Le mirage se changera en étang Et la terre desséchée en sources d'eaux ; Dans le repaire qui servait de gîte aux chacals, Croîtront des roseaux et des joncs[1322].

Ainsi, la sortie de l'épreuve coloniale n'annonce pas la félicité dans l'écriture de Dongala et de Kourouma. L'espace et le temps sur lesquels elle ouvre sont ceux des défis, du « désenchantement national[1323] », des luttes recommencées, de la guerre froide à traverser, de l'avènement du parti unique et des politiciens d'un genre nouveau, de la répression des dissidents : « Ils arrivèrent tôt le matin, entourèrent la maison de Mankunku, ouvrirent les portes à coup de crosse et de botte, tirèrent Mankunku du lit[1324] ». Par certains aspects, et de manière caricaturale, la décolonisation n'aurait été pour certains qu'une inversion des rôles, un changement de costume et de mots : « L'oiseau noir a occupé le nid abandonné par l'oiseau blanc[1325] », pour reprendre la célèbre formule de René Dumont. En effet, les peuples ont vu certains combattants de la liberté se métamorphoser à leur arrivée aux affaires. Ils ont assisté un peu partout à l'installation, par les mêmes moyens, d'une nouvelle ambiguïté relevée par Hélé Béji :

> Quelque chose se masque sans cesse pour nous, c'est la nouvelle identité de l'oppression. Elle n'est plus la même que par le passé, elle est même et autre. L'absence de liberté qui caractérise l'indépendance doit être aujourd'hui interrogée, car elle contient cette terrible contradiction : l'instance qui m'a libérée est bien celle qui me domine aujourd'hui, et tout en me dominant elle me rassure, elle protège ma nouvelle appartenance nationale contre l'écrasement néo-colonial. Cette ambiguïté [...] est un dédale monstrueux. Comment s'y frayer un chemin ? Chaque fois que je dénonce l'instance nationale, je peux dire que d'une certaine manière je me suicide, car quelle pourrait être, dès lors, mon arme de défense contre la puissance occidentale ?[1326]

Hélé Béji, Kourouma et Dongala ont en partage le même malaise. Comment dire le nouveau monde, les contours qu'il a pris, sans offenser l'esprit anticolonial qui l'a fait advenir ? Par le récit des lendemains des indépendances, le triomphe du parti unique, la mise au pas des

[1322] Louis SEGOND, *La Bible*, Livre d'Ésaïe, 35, 1-7.
[1323] H. BEJI, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, *op. cit.*.
[1324] E. DONGALA, *Le Feu des origines*, *op. cit.*, p. 254.
[1325] R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 8.
[1326] H. BEJI, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, *op. cit.*, p. 14-15.

peuples, le culte de l'homme fort, les deux romans rétablissent le nouveau monde (la nouvelle donne) dans sa généalogie sanglante. La colonisation est peut-être finie, mais son esprit persiste[1327]. L'oppression en cours n'est pas une répétition de l'ancienne, mais une « réinvention[1328] » à partir d'éléments anciens. Le régime colonial a légué au pays un registre de pratiques libre d'accès, des techniques de domination qui sont reprises par les gouvernants, améliorées, détournées et adaptées à la nouvelle situation. Malgré tout, ces écritures de la « conscience humiliée et malheureuse[1329] » des décolonisés ne sauraient être assimilées à une manœuvre contre l'espoir. Bien au contraire, elles contiennent un cri d'espoir. Elles lui donnent une grande portée en le plaçant devant l'ampleur des ravages. C'est ainsi un espoir adossé à une certaine lucidité, qui n'est pas aveugle des défis, des nouveaux monstres à raconter et à terrasser.

En définitive, les romans de notre corpus proposent une histoire de la colonisation du point de vue des colonisés africains. Ces derniers n'y sont pas un bloc monolithique sinon un corps complexe, traversé par des courants contraires, des mémoires diverses. Les récits, en se montrant sensible aux mémoires, aux expériences multiples de cette époque, prennent leurs distances vis-à-vis de ce que Lazare Ki-Zerbo appelle la « bibliothèque panafricaine[1330] », écrivent l'histoire avant tout pour les Africains, de différentes conditions, et non contre les Européens. Ils restent, pour l'essentiel, sourds aux mots d'ordre des idéologues, des puissantes voix des décolonisations à l'instar de Kwame Nkrumah ou encore Sékou Touré qui assignaient aux artistes la tâche de la promotion d'une histoire officielle[1331], ouvertement panafricaine, dans le cadre de leur clash œdipien contre l'Occident et son impérialisme. Le concept de « neutralisme positif[1332] » de Sékou Touré, au-delà du cadre des relations internationales, avait également vocation à prévaloir dans le domaine des arts et de la science. Les narrations autorisées du passé devaient ainsi, non pas être idéalement neutres, mais à la fois négatives

[1327] B. DAVIDSON, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, New York, Times Books, 1992, p. 158. La demande de justice non satisfaite qui avait conduit à la chute du colonialisme sera ravivée dans le contexte des dictatures.
[1328] H. BEJI, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, *op. cit.*, p. 17.
[1329] J. KI-ZERBO, « Histoire et conscience nègre », *Présence Africaine*, XVI, nº 5, 1957, p. 53-69 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1957-5-page-53.htm).
[1330] L. KI-ZERBO, « Le Panafricanisme, exemple et horizon indépassable de l'indépendance africaine. Illustration à partir des Républiques Noires (Haïti, Libéria, Éthiopie) », *Africultures*, vol. 83, nº 1, Africultures, 2011, p. 178-183 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-africultures-2011-1-page-178.htm ; consulté le 27 mars 2024). La « bibliothèque panafricaine » est présentée de manière positive comme la « trame textuelle, normative, un champ de conscience au sein duquel les dissidences même sont présentes », mais informé par un impératif de défense des positions et d'une version africaine de l'histoire.
[1331] Sur son rapport au passé et l'importance qu'il accordait à la figure du résistant Samory Touré, voir E. BERTHO, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels*, *op. cit.*
[1332] A. S. TOURE, *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence africaine, 1967, p. 175.

(refus, rejet du récit colonial) et positives (affirmation de soi à travers un récit propre, nécessairement valorisant). Les histoires racontées, nous l'avons vu, ne sont pas des défenses et illustrations des héros et des personnages africains. Elles se tiennent à égale distance de l'historiographie nationaliste et colonialiste, en se plaçant du côté des gens, en racontant leurs expériences, leurs combats, leurs contradictions. En cela, ces écritures romanesques de l'histoire s'assument comme autant de façons de reposséder le monde. À travers le mythe de l'Apocalypse qui ne signifie pas littéralement une fin de l'histoire, ces romans posent sur le monde un regard lucide et émancipé. En tirant de la catastrophe un récit, ils en tirent un sens et placent de ce fait les temps à venir sous le signe de la responsabilité. C'est là l'une des forces de la littérature.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le choix du corpus, composé d'un roman publié au lendemain des indépendances et de trois autres parus trois décennies plus tard, a permis de saisir la profondeur historique des écritures littéraires de l'histoire coloniale africaine et d'interroger, d'un auteur à l'autre, les ressources mobilisées et les pensées déployées dans les différents récits. Il ne s'agissait pas principalement de dégager des similitudes, mais plutôt de mettre en relation les traitements, chez les uns et chez les autres, de cette matière poétique que représente la colonisation et d'en relever les constantes. Notre démarche a été, dans la première partie du travail du moins, essentiellement démonstrative. Elle a consisté à déterminer dans quelle mesure les différents romans mobilisent les éléments d'un imaginaire apocalyptique pour raconter cette histoire et comment les motifs repris ou forgés contribuent à l'originalité des récits, à leur force et à leur capacité à produire, à partir des lieux de la fiction, une parole sur le passé, ainsi qu'une critique du présent. Afin de ne pas submerger l'analyse de références théologiques et ethnologiques, nous nous sommes concentrés sur l'expression littéraire des imaginaires africains de la fin. Cela suppose une exploration conséquente de ressources romanesques au-delà du corpus pour

mesurer la pertinence des données et rendre possible une mise en perspective. La littérature est ainsi placée au cœur du travail : elle n'est pas un répertoire d'images reprises d'une tradition ou de récits immémoriaux, mais ce lieu de liberté et d'invention où cette matière est employée, repensée, subvertie.

Littérature et imaginaire de la fin

Est-il possible d'échapper au tropisme biblique lorsqu'on s'attache à dégager un imaginaire apocalyptique à l'œuvre dans la littérature de manière générale ? Cette question traverse le travail du début à la fin. Le récit biblique éponyme est une référence massive dont on ne peut se passer pour une raison évidente : c'est de lui et de son commentaire que nous tenons le terme même d'apocalypse, ses diverses inflexions et ses nombreux usages. Cependant, il est possible d'en faire une référence, certes énorme, au milieu ou à côté d'autres références qui s'en rapprochent, la reprennent, la complètent ou la détournent. En adoptant une démarche herméneutique, c'est-à-dire en restant le plus près possible des textes, et en admettant que « nous ne pouvons penser qu'à partir et au travers de nos préjugés[1333] », on se donne les moyens d'étudier la manière dont la littérature utilise ces références, les amalgame, les réinvente pour raconter le passé et le présent. La polysémie de la référence apocalyptique largement exploitée par les romans du corpus a rendu nécessaire une revue des pensées, des discours sur le temps et le sens de l'histoire qu'elle a nourris, et qui ont été transposés dans le profane. Cela a permis de replacer le siècle colonial dans sa dimension événementielle et de l'aborder sous le prisme des récits qu'il a engendrés, des questions et des discours qu'il a pu inspirer à ceux qui en furent les contemporains, les peurs et les imaginaires de la fin qu'il a réactivés ou réactualisés. De ce point de vue, la colonisation en ce qu'elle représente des chutes de royaumes, des effondrements de systèmes sociaux, politiques, culturels et philosophiques, est figurée comme ce que l'Afrique est condamnée à interroger, à relire, à raconter pour comprendre. Notre hypothèse est que ces différentes mises en récit de la colonisation se veulent heuristiques. Elles s'inscrivent dans une quête, dans une recherche, non du fin mot de l'histoire, mais d'éléments pour servir des lectures plurielles et fécondes aussi bien du passé que de la crise du présent. À ce titre, il convient de souligner que les différents romans étudiés exploitent l'imaginaire apocalyptique autant qu'ils le construisent, le recomposent.

[1333] D. LAPLANE, *Penser, c'est-à-dire ?*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 100.

Les autres écueils auxquels il a fallu faire face sont, d'une part le sens galvaudé de l'apocalypse, et d'autre part la tentation ethnologique. Dans le premier cas, il a fallu interroger sa portée catastrophique sans tout ramener à sa dimension spectaculaire, physique et totale. Dans le second cas, il a fallu se tenir à bonne distance du préjugé facile d'une apocalypse qui serait le fruit d'une vision du monde, d'une conception du temps cyclique et mécanique. Nous n'avons pas affaire à une répétition selon un schéma invariable. Si nous avons insisté sur la valeur prémonitoire des songes ou des prophéties, c'était plus pour mettre en exergue la capacité de la littérature à utiliser la parole préemptive pour dépasser un certain présentisme et servir un dessein critique que pour la réduire à un scénario déjà écrit. L'apocalypse ne saurait être ramenée à un schéma binaire qui fait se succéder chronologiquement une fin et un commencement, un essoufflement et un renouveau. Elle est plus complexe dans la mesure où elle fait tenir la fin et le début dans une même parenthèse, dans un même mouvement, dans un même battement. De ce fait, elle retrouve son sens originel de révélation, non seulement de réponses claires ou sibyllines, d'images nettes ou confuses, mais aussi et surtout de questions, de malaise, de trouble. Elle est nécessairement associée à un impératif critique et à un travail d'interprétation. Chez nos auteurs, Nazi Boni, Emmanuel Dongala, Ahmadou Kourouma et Norbert Zongo, elle n'est pas caricaturalement le récit d'un naufrage ou d'un salut, mais plutôt celui d'un entre-deux crépusculaire, celui de la crise ouverte par la colonisation. L'une de nos principales hypothèses est que le récit est associé à une quête d'intelligence et d'intelligibilité : on ne prend la mesure de la catastrophe qu'en la figurant, on ne comprend vraiment la crise qu'en la racontant. En mobilisant divers motifs pour construire un imaginaire de la fin, les romans de notre corpus proposent une trame narrative qui assure le lien entre le commencement et la fin, ce qui permet de dégager un sens et d'indiquer en même temps un sens (une direction). Cela ne revient pas à faire de la téléologie en racontant l'histoire depuis sa fin connue, mais de penser avec la fin, d'en faire une source :

> Comme principe de lisibilité, la fin permet de comprendre le présent comme signe de l'avenir, qui s'impose alors comme son indispensable interprétant. Ce qui se déroule sous nos yeux ne se comprend pas en soi, mais dans la perspective d'une destinée sur le point de se réaliser. Seule façon peut-être de rendre ce présent acceptable, de lui donner une signification qui dépasse la contingence[1334].

Le récit de la fin pose toujours la question de l'avenir à travers le désastre du passé et la crise du présent, du dépassement, des ruines qu'il faut « transformer en chantier[1335] ».

[1334] B. GERVAIS, « En quête de signes », *op. cit.*
[1335] S. L. BOULBINA, « Hétérochronie et décolonisation », *op. cit.*

Histoire, littérature et liberté

Les œuvres qui composent notre corpus sont des fictions, toutes. Si la fiction est généralement considérée comme « un type de discours caractérisés par l'écart qu'ils entretiennent avec la vérité du monde référentiel[1336] », il convient de souligner qu'elle n'est pas fatalement l'opposée de la vérité et qu'elle n'opère pas depuis son envers. Les fictions sur lesquelles nous avons travaillé, dans la mesure où elles traitent d'un siècle tragique aux écritures diverses, parfois conflictuelles, se placent au-delà de la conventionnelle ligne de partage vrai/faux. Elles entretiennent avec les vérités établies, proférées et professées des rapports divers marqués par une distance à l'intérieur de laquelle la critique et le jeu sont possibles. Elles interrogent l'écriture de l'histoire autant qu'elles y prennent part. La pertinence de cette tâche est liée à l'imaginaire de la fin que ces romans ont convoqué et remodelé, à bien des égards. L'apocalypse ne se circonscrit pas à une relation du fait accompli, à un état des lieux du désastre survenu, encore moins à l'exploration extatique d'un horizon radieux promis au terme des épreuves. Elle se veut une trame narrative qui relie, qui réconcilie le passé et le futur dans le présent de la crise, de l'entre-deux crépusculaire. De manière générale, les écritures de la fin chez Kourouma, Dongala, Boni et Zongo engendrent un besoin d'histoire dans la mesure où elles rebattent les cartes et suscitent dans l'espace de la fiction un temps autre qu'il faut dire et redire autrement pour comprendre. Cet impératif de récit posé par la littérature ouvre une opportunité immense pour la subjectivité africaine. L'enjeu est presque démiurgique : renouer avec une parole fondatrice, s'emparer de ce passé volé par un siècle de colonisation et des décennies de nationalisme démagogique et de partis uniques.

En effet, les discours des différents personnages et narrateurs sont mis face aux récits à portée historiographique, qu'ils soient le fait des cercles coloniaux ou africains. C'est un choix stratégique qui est ainsi opéré : saisir la complexité de cette histoire coloniale par le détour des mémoires. Investir ce champ, dire la diversité des mémoires participe d'une décolonisation moins directe, mais plus profonde qui part de l'intimité des personnages, prend acte de leurs biais, de leurs compromissions, de leurs silences et de leurs oublis. Car la décolonisation est incompatible avec une simplification à l'extrême de l'histoire, ramenée à un affrontement entre le Bien et le Mal, entre un « Nous » et un « Eux ». Elle ne peut faire l'économie de cette tâche essentielle et souvent périlleuse qui consiste à rendre à l'histoire coloniale sa densité, sa part d'ombres, de trouble et de vertige. Cela passe, sur le plan littéraire, par la représentation des

[1336] J. COURTES et J. GREIMAS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Tome 2*, Paris, Hachette, 1986, p. 88.

personnages dans la sincérité de leur conscience, dans la réalité de leur condition, en un mot, dans leur nudité brutale. Ainsi, dans le corpus, les Africains ne sont pas amalgamés dans le même camp ni effacés derrière le même masque, celui des victimes. Ils sont plutôt représentés à travers leurs expériences diverses voire contradictoires. Ils sont héroïques et lâches, tragiques et comiques, en somme restaurés dans leur humanité, celle de l'ambiguïté, du clair-obscur.

En définitive, nous avons voulu montrer que ces romans, à quelques exceptions près, manifestent une volonté d'ingérence dans l'écriture de l'histoire en mettant en scène la diversité des mémoires coloniales à l'œuvre sur le continent. Kourouma, Dongala, Boni et Zongo ne revendiquent pas pour leurs histoires l'assertivité des manuels, sinon la liberté du créateur et l'ambiguïté de la littérature. Cette posture n'est pas dénuée de portée critique et politique. Elle interroge les rapports au temps. Que faire de ce passé ? Comment le raconter ? L'hypothèse que nous avons défendue dans la dernière partie du travail, en nous appuyant notamment sur les propositions théoriques d'Eboussi-Boulaga, est qu'à travers ces romans les auteurs s'emparent du passé pour exercer sur le présent une certaine vigilance : « C'est dire que la mémoire vigilante n'a pas pour but un jugement anachronique et moralisant du passé, des « aïeux ». La vigilance s'exerce sur le présent[1337] ». Le défi d'une telle entreprise est immense. Il s'agit d'opérer un retour sur un passé souvent fantasmé sans « se perdre dans les sables dorés de la nostalgie », sans « viser à réintégrer le Paradis perdu[1338] ». Les écrivains, nous l'avons souligné, ne sont pas hors de portée des tentations nostalgiques. Ils ne sont pas non plus étrangers à l'émergence et à la persistance des visions fantasmées sur ce passé. L'intérêt de leurs œuvres réside précisément dans le fait qu'elles font transparaître ces ressorts, de manière préméditée ou non, ce qui représente toujours pour le lecteur l'occasion d'une interrogation.

En considérant les écritures apocalyptiques de l'histoire coloniale comme un moyen de prendre de la hauteur, d'échapper par l'imaginaire de la fin à la pesanteur présentiste, il est possible de les rapprocher des narrations afro-utopiques qui connaissent un certain essor ces dernières années. Cela permettrait d'étendre la réflexion aux ressources imaginantes de la littérature, sa capacité à figurer aussi bien des passés que des futurs possibles.

[1337] F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu*, *op. cit.*, p. 155.
[1338] *Ibid.*, p. 158.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS PRIMAIRE

BONI Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine, 2000 [1962].
DONGALA Emmanuel, *Le Feu des origines*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2001[1987].
KOUROUMA Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.
ZONGO Norbert, *Rougbêinga*, Ouagadougou, Harmattan Burkina, 1990.

Corpus secondaire

BÂ Amadou Hampâté, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1992 [1973].
BÂ Amadou Hampâté, *Kaydara*, Abidjan-Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978.
BÂ Amadou Hampâté, *Amkoullel, l'enfant Peul*, Paris, Actes Sud, 1991.
CONDÉ Maryse, *Ségou I. Les Murailles de terre*, Paris, Robert Laffont, 1984.
IKELLE-MATIBA Jean, *Cette Afrique-là*, Paris, Présence Africaine, 2000 [1963].
KANE Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
KOUROUMA Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Points-Seuil, 1995 [1968].
MAMANI Abdoulaye, *Sarraounia ou le drame de la reine magicienne*, Paris, L'Harmattan, 1980.
MIANO Léonora, *La Saison de l'ombre*, Paris, Grasset, 2013.
OUOLOGUEM Yambo, *Le devoir de violence*, Paris, Éditions du Seuil, 2018 [1968].
RABEARIVELO Jean-Joseph, *L'Interférence*, Antananarivo-Paris, No Comment éditions, 2019 [1988].
RABEARIVELO Jean-Joseph, *L'Aube rouge*, Antananarivo-Paris, No Comment éditions, 2020 [1998].
SASSINE Williams, *Saint Monsieur Baly*, Paris, Présence Africaine, 1973.

Œuvres littéraires et cinématographiques hors corpus

ACHEBE Chinua, *Tout s'effondre*, Pierre Girard (trad.), Paris, Actes Sud, 2013.
BADIAN Seydou, *Sous l'orage*, Paris, Présence Africaine, 1957.
BAUDELAIRE Charles, *Fusées - Mon cœur mis à nu et autres fragments posthumes*, André GUYAUX (éd.), Paris, Gallimard, 2016.
BETI Mongo, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956.
BETI Mongo, *Remember Ruben*, Paris, Union générale d'éditions, 1974.
BOUM Hemley, *Les Maquisards*, Ciboure, La Cheminante, 2015.
CISSÉ DIA Amadou, *Les Derniers jours de Lat Dior* suivi de *La Mort du Damel*, Paris, Présence Africaine, 1965.
CISSÉ Souleymane, *Yeleen*, 1987, 105 mn. Scénario de CISSÉ Souleymane. Coproduction du Ministère de la Vie et de la Culture du Burkina Faso et d'Atriascop Paris.
DIABATÉ Massan Makan, *Une hyène à jeun*, Paris, Hatier, 1987.
DIOP Boubacar Boris, *Le temps de Tamango*, Paris, L'Harmattan, 1981.
DIOP Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, Paris, Stock, 2000.
DONGALA Emmanuel, *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*, Paris, Albin Michel, 1973.
FANTOURÉ Alioum, *Le cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972.
HONDO Med, *Sarraounia*, 1986. Adaptation et dialogues par Abdoulaye Mamani. Coproduction de la direction de la cinématographie nationale du Burkina Faso, et des films Ô.
HOUELLEBECQ Michel, *La Possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005.
HOUELLEBECQ Michel, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015.
KASMAÏ Sorour, *Un jour avant la fin du monde*, Paris, Robert Laffont, 2015.
LAFERRIÈRE Dany, *Tout bouge autour de moi*, Paris, Grasset, 2010.
LAHENS Yannick, *Failles*, Paris, Sabine Wespieser, 2010.
LOBE Max, *Confidences*, Carouge-Genève, Éditions Zoé, 2016.
LOPES HENRI, *Le Pleurer-Rire*, Paris, Présence Africaine, 1982.
LOPES Henri, *Le Lys et le flamboyant*, Paris, Seuil, 1997.
MABANCKOU Alain, *Mémoires de porc-épic,* Paris, Seuil, 2006.
MAMANI Abdoulaye, *Idriss Alaoma le caïman noir du Tchad suivi de La passion de Babemba suivi de Néo-africanthropus,* Paris, L'Harmattan, 2014.
MERLE Robert, *Malevil*, Paris, Gallimard, 1972.
MONÉNEMBO Tierno, *Les Crapauds-brousse*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
MUDIMBE Valentin-Yves, *Entre les eaux. Dieu, un prêtre, la révolution,* Paris, Présence Africaine, 1973.
MUSIL Robert, *L'Homme sans qualités, tome I*, Philippe JACCOTTET (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1995.
NANGA Bernard, *Les Chauves-souris*, Paris, Présence Africaine, 1980.
NGAL Georges, *Giambatista Viko ou Le viol du discours africain*, Paris, L'Harmattan, 2003.
NIANE Djibril Tamsir, *Soundjata ou L'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960.
NIANE Djibril Tamsir, *Sikasso ou la dernière citadelle*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1971.
ROLLIN Olivier, *L'Invention du monde*, Paris, Seuil, 1993.
SAMMY Pierre, *L'Odyssée de Mongou*, Paris, Hatier, 1977.
SASSINE Williams, *Le jeune homme de sable*, Paris, Présence Africaine, 1979.
SOW FALL Aminata, *La grève des bàttu*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1979.
TANSI Sony Labou, *La Vie et demie*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
TANSI Sony Labou, *L'État honteux*, Paris, Seuil, 1981.
ZONGO Norbert, *Le parachutage*, Ouagadougou, L'Harmattan, 1988.

Études sur le corpus

BEUCHER Benoit, *Manger le pouvoir au Burkina Faso. La noblesse mossi à l'épreuve de l'Histoire*, Paris, Karthala, 2017.
BIANCHINI Pascal, « Norbert Zongo ou le journaliste comme « intellectuel total », dans GUEYE Abdoulaye, KOUVOUAMA Abel *et al.* (dir.), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Paris, Karthala, 2007, pp. 137-160.
COULIBALY Céleste Joseph, *La guerre du Bani-Volta (1915-1916),* Paris, L'Harmattan, 2017.
DESGRANGES Aurore, « La « matière Zongo » et ses prolongements dans les écritures dramatiques contemporaines à Ouagadougou », *Continents manuscrits*, n° 13, 15 novembre 2019 [en ligne : https://journals.openedition.org/coma/4866#tocto2n1 ; consulté le 24 janvier 2025].
DIANDUE Parfait Bi Kacou, *Histoire et fiction dans la production romanesque d'Ahmadou Kourouma*, Thèse de doctorat, Limoges, Université de Limoges-Cocody, 2003.
DIENG Bassirou, « Les genres narratifs et les phénomènes intertextuels dans l'espace soudanais (mythes, épopées et romans) », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines*, n° 21, 1991, pp. 79-93.
DIRKX Paul, « Les soleils de l'autonomie littéraire », *Roman 20-50*, vol. 73, n° 1, 22 septembre 2022, p. 55-69 [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-roman2050-2022-1-page-55 ; consulté le 5 février 2025].
DOGALA Emmanuel, « Des ancêtres fondateurs aux présidents modernes : continuité historique ? », *Présence Africaine*, vol. 83, n° 3, Présence Africaine, 1972, pp. 123-129.
DUCOURNEAU Claire, « Mélancolie postcoloniale ? La réception décalée du roman Monnè, outrages et défis, d'Ahmadou Kourouma (1990) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2010, vol. 185, n° 5, pp. 82-95.
GARNIER Xavier, « Ahmadou Kourouma ou l'écriture cérémonielle », *Vives Lettres*, n° 11, 2001, pp. 31-49 [en ligne : https://shs.hal.science/halshs-01425599 ; consulté le 23 novembre 2023].
GARNIER Xavier, « Le rire cosmique de Kourouma », *Études françaises*, vol. 42, n° 3, 2006, pp. 97-108 [en ligne : http://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2006-v42-n3-etudfr1618/015792ar/ ; consulté le 15 janvier 2020].
KAVWAHIREHI Kasereka, « Espaces, savoirs et historicité dans Le feu des origines d'Emmanuel Dongala », *Présence Francophone ,* vol. 78, n° 1, 1er juin 2012, pp. 115-137 [en ligne : https://crossworks.holycross.edu/pf/vol78/iss1/10].
KAVWAHIREHI Kasereka, « Ahmadou Kourouma et la mise en œuvre de la vérité postcoloniale », *Tangence*, n° 82, 2006, p. 41-57 [en ligne : http://www.erudit.org/fr/revues/tce/2006-n82-tce1816/016622ar/ ; consulté le 15 janvier 2020].
KOATE NICHOLLS Aida Catherine, *Temps, mémoire et souvenir dans le roman africain de langue française*, Thèse de doctorat, Université de Cergy-Pontoise, 1999.
KOUROUMA Ahmadou, « Vachon, l'ami qui m'a fait », *Études françaises*, vol. 31, n° 2, 1995, pp. 15-16 [en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/1995-v31-n2-etudfr1079/035973ar/ ; consulté le 5 février 2025].
LE RENARD Thibaut, TOULABOR Comi, « Entretien avec Kourouma », *Politique africaine*, vol. 75, n° 3, 1999, pp. 171-183 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-1999-3-page-171.htm ; consulté le 7 septembre 2023].
LEHNER Sonja, « La représentation du temps colonial dans le roman burkinabè de langue française : Rougbêinga (1990) de Norbert Zongo », dans LÜSEBRINK Hans-Jürgen, STÄDTLER Katharina (dir.), *Les littératures africaines de langue française à l'époque de la*

postmodernité. État des lieux et perspectives de la recherche, Oberhausen, Athena, 2012, pp. 113-128.
MILLOGO Louis, *Nazi Boni, premier écrivain du Burkina Faso. La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens*, Limoges, Presses Universitaire de Limoges, 2002.
NGANDU NKASHAMA Pius, *Kourouma et le mythe. Une lecture de «Les Soleils des indépendances»*, Paris, Silex, 1985.
OUÉDRAOGO Jean, « An Interview with Ahmadou Kourouma », *Callaloo*, vol. 23, nº 4, Johns Hopkins University Press, 2000, pp. 1338-1348, [en ligne : https://www.jstor.org/stable/3300073 ; consulté le 27 janvier 2022].
OUÉDRAOGO Jean, *Maryse Condé et Ahmadou Kourouma . Griots de l'indicible*, New York, Peter Lang Inc., 2004.
OUÉDRAOGO Jean, *L'imaginaire d'Ahmadou Kourouma. Contours et enjeux d'une esthétique*, Paris, Karthala, 2010.
SANOU Salaka, *La littérature burkinabè : l'histoire, les hommes, les œuvres*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2000.
TCHEUYAP Alexie, « Le littéraire et le guerrier : typologie de l'écriture sanguine en Afrique », *Études littéraires*, vol. 35, nº 1, 2003, pp. 13-28 [en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2003-v35-n1-etudlitt752/008630ar/ ; consulté le 21 décembre 2023].

APOCALYPSE, THÉORIE DE LA FIN, CATASTROPHE, CRISE

ADERIBIGBE Ibigbolade, *Contextualizing Eschatology in African Cultural and Religious Beliefs*, New York, Routledge, 2020.
ANDERS Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Munich, C.H. Beck, 1956.
ANDERS Günther, *Le temps de la fin*, Christophe DAVID (trad.), Paris, L'Herne, 2007.
ANDERS, Günther, *La Menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Christophe DAVID (trad.), Paris, Serpent à plumes, 2006.
BARJAVEL René, *Ravage*, Paris, Éditions Denoël, 1943.
BAUMAN Zygmunt, *Retrotopia*, Cambridge, Polity Press, 2017.
BÉGOUT Bruce, « Eschatologie et téléologie » in BOUTON Christophe, BÉGOUT Bruce (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011.
BOYM Svetlana, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001, p. 14
BOUTON Christophe, BÉGOUT Bruce (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011.
BREGMAN Rutger, *Utopia for Realists. The Case for a Universal Basic Income, Open Borders, and a 15-hour Workweek*, Elizabeth MANTON (trad.), Amsterdam, The Correspondent, 2016.
CHAUNU Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes. XVIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
CHAUNU Pierre, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981.
CHEDDADI Abdesselam, « La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldûn est-elle universalisable ? », *Esprit*, nº 2, 2009, p. 82-95 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-esprit-2009-2-page-82.htm].
CHESSIN Serge de, *L'Apocalypse russe. La Révolution bolchévique. 1918-1921*, Paris, Plon, 1921.

COLLINS John, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
CORREARD Nicolas : « Idéal de la raison, catastrophe de la raison : Utopisme et scepticisme chez Foigny, Swift et Holberg » in ENGÉLIBERT Jean-Paul, GUIDÉE Raphaëlle (dir.), *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVIe-XXIe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, pp. 73-93.
DARCOS Xavier,« Cassandre, la mémoire du mal pour conjurer le pire », *Revue des Deux Mondes*, vol. 7-8, nº 3768, Revue des Deux Mondes, 2015, p. 34-42 [en ligne : https://www.jstor.org/stable/44435845 ; consulté le 3 juillet 2024].
DE MARTINO Ernesto, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, G. CHARUTY, D. FABRE et M. MASSENZIO (trad.), Paris, Éditions de l'EHESS, 2016.
DROIT Roger-Pol, « « Retrotopia » de Zygmunt Bauman », *Le Monde.fr*, 6 avril 2019 [en ligne : https://www.lemonde.fr/culture/article/2019/04/06/retrotopia-de-zygmunt-bauman-la-chronique-figures-libres-de-roger-pol-droit_5446707_3246.html ; consulté le 12 juillet 2024].
DUPUY Jean-Pierre, « Notre dernier siècle », dans MERCIER-FAIVRE Anne-Marie, THOMAS Chantal, *L'invention de la catastrophe au XVIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Librairie Droz, 2008.
ELLRODT Robert, BRUGIÈRE Bernard (dir.), *Âge d'or et Apocalypse*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1986.
ELLUL Jacques, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean, suivi du texte de l'Apocalypse*, Nantes, Éditions de l'AREFPPI, 1985.
ENGÉLIBERT Jean-Paul, GUIDÉE Raphaëlle (dir.), *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVIe-XXIe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.
ENGÉLIBERT Jean-Paul, *Apocalypses sans royaume. Politique des fictions de la fin du monde, XXe-XXIe siècles*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2013.
ENGÉLIBERT Jean-Paul, *Fabuler la fin du monde*, Paris, La Découverte, 2019.
FŒSSEL Michaël, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.
FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
GAUTHIER Claudine, « Temps et eschatologie », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 162, juillet 2013, p. 123-141 [en ligne : http://journals.openedition.org/assr/25086 ; consulté le 19 novembre 2020].
GERVAIS Bertrand, « En quête de signes: de l'imaginaire de la fin à la culture apocalyptique », *Sociétés*, vol. 84, nº 2, De Boeck Supérieur, 2004, p. 13-26 [en ligne: https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-societes-2004-2-page-13.htm; consulté le 14 juin 2021].
GIBBON Edward, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain : tome premier*, F. Guizot (trad.), Paris, Ledentu, 1828.
GIBERT Pierre, « Le prophétisme biblique », dans VAUCHEZ André (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
HARTOG François, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *Esprit*, nº 6, 3 juillet 2014, p. 22-32 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-esprit-2014-6-page-22.htm ; consulté le 1er février 2022].
HÉSIODE, *Théogonie. Les Travaux et les Jours*, Charles-Auguste SALMON (trad.), Paris, Librairie Louis Hachette, 1863.
HÖLSCHER Gustav Diedrich, « Problèmes de la littérature apocalyptique juive », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 9, nº 2, Persée, 1929, p. 101-114 [en ligne : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1929_num_9_2_2720 ; consulté le 17 juin 2021].
HOUELLEBECQ Michel, MARTEL Frédéric, « C'est ainsi que je fabrique mes livres. Un entretien avec Frédéric Martel », *La Nouvelle Revue française*, nº 548, 13 janvier 1999.

HUZAR Eugène, *L'arbre de la science*, Paris, Librairie Édouard Dentu, 1857.
HUZAR Eugène, *La fin du monde par la science*, Paris, Librairie Édouard Dentu, 1855.
KAPPLER Claude, *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987.
KHALDOUN Ibn, *Les prolégomènes, II*, Baron de Slane (trad.), Paris, Imprimerie Impériale, 1863.
KUEN Alfred, *Le labyrinthe du Millénium. Les doctrines de la fin des temps*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 2005.
LATOUR Bernard, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2023.
MARTINEZ-GROS Gabriel, *Brève Histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent,* Paris, Éditions du Seuil, 2014.
MARTINEZ-GROS Gabriel, *La traîne des empires. Impuissance et religions*, Paris, Passés Composés, 2022.
MERCIER-FAIVRE Anne-Marie, THOMAS Chantal (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Librairie Droz, 2008.
MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 5e éd., Paris, Librairie de la bibliothèque nationale, 1888.
NDIAYE Maguette, *Pour une esthétique de l'apocalypse dans « London Field » de Martin Amis et « How the Dead Live » de Will Self: thèmes, formes et lieux*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 2018, p. 63.
ONFRAY Michel, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris, Éditions Flammarion, 2017.
PALACIO Jean de, *La Décadence : le mot et la chose*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
PALACIO Jean de, *Pierrot fin-de-siècle ou Les métamorphoses d'un masque*, Paris, Éditions Séguier, 1990.
PIRENNE Henri, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Tallandier, 2015.
ROY Alain, *Les déclinistes : Ou le délire du « grand remplacement »*, Montréal, Éditions Écosociété, 2023.
SHIMAHARA Sumi, « Daniel et les visions politiques à l'époque carolingienne », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, no 55, Presses universitaires de Vincennes, 20 décembre 2008, p. 19-32 [en ligne : https://journals.openedition.org/medievales/5437#quotation ; consulté le 14 janvier 2022].
SPENGLER Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich, C.H. Beck, 1923.
TAGUIEFF Pierre-André, *Le retour de la décadence. Penser l'époque postprogressiste*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.
VAUCHEZ André (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
VIVIES Pierre de Martin de, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.
ZEMMOUR Éric, *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.

THÉORIE LITTÉRAIRE – GÉNÉRALITÉS

ARISTOTE, *Rhétorique, I*, Médéric Dufour (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.
AUDET René, GEFEN Alexandre, *Frontières de la fiction*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.

AUDET René, « tout est affaire de narrativité », dans ROMANO Claude, AUDET René, DREYFUS Laurent *et al*. *Jeux et Enjeux de la narrativité dans les pratiques contemporaines*, Paris, Éditions Dis voir, 2006.
BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Daria OLIVIER (trad.) Paris, Gallimard, 1978.
BAKHTINE Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Andrée ROBEL (trad.), Paris, Gallimard, 1970.
BARTHES Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.
BAZIÉ Isaac, « Texte littéraire et rumeur : fonctions scripturaires d'une forme d'énonciation collective », *Protée*, vol. 32, nº 3, Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi, 2004, p. 65-76 [en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2004-v32-n3-pr959/011260ar/ ; consulté le 26 janvier 2022].
BLANCKEMAN Bruno, *Les diagonales du temps. Marguerite Yourcenar à Cerisy*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
BRUNEL Pierre, CHEVREL Yves, *Précis de littérature comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
BUDOR Dominique, GEERTS Walter (dir.), *Le texte hybride*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004 .
CHAMOISEAU Patrick, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.
CHAUDET Chloé, *Écritures de l'engagement par temps de mondialisation*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982.
COHN Dorrit, *Le Propre de la fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
COLLECTIF WRITE BACK, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2013.
COURTES Joseph, GREIMAS Julien, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Tome 2,* Paris, Hachette, 1986.
DÄLLENBACH Lucien, *Le Récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
DELUERMOZ Quentin, GLINOER Anthony (dir.), *L'insurrection entre histoire et littérature*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015.
DERIVE Jean (dir.), *L'Épopée. Unité et Diversité d'un genre*, Paris, Karthala, 2002.
FAERBER Johan, LOIGNON Sylvie, *Les procédés littéraires*, Paris, Armand Colin, 2018.
FIQUET Françoise Bonali, « Du temps mythique au temps historique dans *Électre ou la chute des Masques* », dans *Les diagonales du temps : Marguerite Yourcenar à Cerisy*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 137-149.
GENETTE Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
GENETTE Gérard, *Discours du récit*, Paris, Seuil, 2007.
GENGEMBRE Gérard, « Le roman historique : mensonge historique ou vérité romanesque ? », *Études*, vol. 413, nº 10, S.E.R., 11 octobre 2010, p. 367-377 [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-etudes-2010-10-page-367 ; consulté le 1er novembre 2024].
GHEERAERT Tony, « Voix de Dieu, voix des dieux : oracles, visions et prophéties chez Jean Racine », *Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe – XVIIIe siècles)*, nº 12, Association Études Épistémè, 1er septembre 2007 [DOI : 10.4000/episteme.922 consulté le 14 janvier 2022].
GINGRAS Francis (dir.), *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans la littérature d'expression française du Moyen Âge à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

GLADIEU Marie-Madeleine, POTTIER Jean-Michel, TROUVÉ Alain (dir.), *Déclinaisons de l'arrière-texte. Approches interdisciplinaires de la lecture*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2012.
GLISSANT Édouard, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.
GLISSANT Édouard, *Poétique IV : Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997.
GOYET Florence, *Penser sans concept : fonction de l'épopée guerrière*, Paris, Honoré Champion, 2006 .
HALBRONN Jacques, « Le texte prophétique », *Babel. Littératures plurielles*, nº 4, Université du Sud Toulon-Var, 1er mars 2000, p. 25-36 [en ligne : https://journals.openedition.org/babel/2845 ; consulté le 17 septembre 2024].
HAREL Simon, « Bruce Chatwin. Les terræ incognitæ de la monstruosité », dans LAROCHELLE Marie-Hélène (dir.), *Monstres et monstrueux littéraires*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.
JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Claude MAILLARD (trad.), Paris, Gallimard, 1978.
KRISTEVA Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980.
LAROCHELLE Marie-Hélène (dir.), *Monstres et monstrueux littéraires*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.
LECOUTEUX Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999.
LUKACS Georg, *La théorie du roman*, Jean CLAIREVOYE (trad.), Genève, Éditions Gonthier, 1963.
MATHIEU-CASTELLANI Gisèle, *La conversation conteuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
MENZEL Manfred, *Klatsch, Gerücht und Wirklichkeit bei Nathaniel Hawthorne,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996.
MONDOT Jean, « La raison des Lumières et le rêve. Du Rêve de d'Alembert au Rêve de Lichtenberg », *Cahiers d'Études Germaniques*, vol. 2, nº 33, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1997, p. 51-63 [en ligne : https://www.persee.fr/doc/cetge_0751-4239_1997_num_33_2_1419?q=r%C3%AAve%20litt%C3%A9rature ; consulté le 16 septembre 2024].
MONNEYRON Frédéric, THOMAS Joël, *Mythes et littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
NAUDET Valérie, « La merveille et les motifs merveilleux dans le cycle épique de la révolte », dans GINGRAS Francis (dir.), *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans la littérature d'expression française du Moyen Âge à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.
NOVAK-LECHEVALIER Agathe (dir.), *Michel Houellebecq*, Paris, Éditions de L'Herne, 2017.
PAVEL Thomas, *La Pensée du Roman*, Paris, Gallimard, 2003.
PAVEL Thomas, *L'Art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, 1996.
PEYRACHE-LEBORGNE Dominique, COUÉGNAS Daniel (dir.), *Le roman historique. Récit et histoire*, Bordeaux, Pleins Feux, 2000.
PUCCINI Géraldine (dir.), *L'Intime de l'Antiquité à nos jours : 1. Les écritures de l'intimité*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2021.
RABATEL Alain, *La construction textuelle du point de vue*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé, 1998.
RECANATI François, *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

RIVARA René, *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative*, Paris, L'Harmattan, 2000.
ROMANO Claude, AUDET René, DREYFUS Laurent *et al*. *Jeux et Enjeux de la narrativité dans les pratiques contemporaines*, Paris, Éditions Dis voir, 2006.
SCHAEFFER Jean-Marie, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Seuil, 1999.
SCHAEFFER Jean-Marie, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, n° 175-176, Éditions de l'EHESS, 15 octobre 2005, pp. 19-36.
SCHAEFFER Jean-Marie, « De quelques régimes de vérité (et de fausseté) littéraire », *Philosophiques*, 2013, vol. 40, n° 1, pp. 9-21.
SIBILLE Arnaud, « Divination et prophétie : des pratiques oraculaires à leurs représentations dans la littérature française », *Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales*, n° 28, Association des amis de « Questes », 15 juin 2014, p. 53-72 [en ligne : https://journals.openedition.org/questes/3448 ; consulté le 10 janvier 2022].
TIERCELIN Claudine, *La pensée-signe : Études sur C. S. Peirce*, Paris, Collège de France, 2013 [1993].
TODOROV TZETAN, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.
TROUVÉ Alain, « L'arrière-texte : de l'auteur au lecteur », *Poétique*, vol. 164, n° 4, Éditions du Seuil, 2010, p. 495-509 [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-poetique-2010-4-page-495?lang=fr&tab=texte-integral ; consulté le 6 septembre 2024].
VALÉRY Paul, *Œuvres, tome 1*, Paris, Gallimard, 1957.
VINCLAIR Pierre, *De l'épopée et du roman : énergétique comparée*, Thèse de doctorat, Le Mans, Université du Maine, 2014.

SCIENCES HUMAINES – GÉNÉRALITÉS

ALERT Luce, NICOLAS Loïc (dir.), *Polémique et rhétorique de l'antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck Supérieur, 2010.
ALDRIN Philippe, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, vol. 50, n° 1, Belin, 2003, p. 126-141 [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-geneses-2003-1-page-126?lang=fr&tab=resume ; consulté le 23 septembre 2024].
ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Pierre-Emmanuel Dauzat (trad.), Paris, La Découverte, 1996.
ANDRÉ Jacques, DREYFUS-ASSÉO Sylvie, HARTOG François (dir.), *Les récits du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, LÉVY Patrick (trad.), Paris, Gallimard, 1972.
AUGÉ Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, Gilles LANE (trad.), Paris, Seuil, 1970.
BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947.
BAILLY Serge, BEAUFORT Didier, *Média Résistance. Un écho pour les voix discordantes*, Paris, Karthala, 2000.
BALANDIER Georges, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.
BALANDIER Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992.
BALANDIER Georges, *Sens et puissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
BAUDRILLARD Jean, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
BEANE, Wendell, DOTY William, *Myths, Rites, Symbols. A Mircea Eliade Reader*, New York, Harper Colophon Books, 1976.

BENJAMIN Walter, *Sur le concept d'histoire*, Olivier MANNONI (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2013 [1947].
BENSAÏD Daniel, *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Éditions de la Passion, 1995.
BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.
BOURDIEU Pierre, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
BOUVERESSE Jacques, *Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille, Agone, 2001.
BRUCKNER Pascal, *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
BUBER Martin, *La Foi des Prophètes*, JEHL Marie-Béatrice (trad.), Paris, Albin Michel, 2003.
CERTEAU Michel de, *La Fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987.
CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004 [1950].
CHAPOUTOT Johann, *Le Grand Récit : Introduction à l'histoire de notre temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.
CHAPOUTOT Johann, *Les 100 mots de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.
CHATEAUBRIAND François-René de, *Génie du christianisme ou Beautés de la religion chrétienne. Tome premier*, Paris, Imprimerie Migneret, 1802.
CLAUSEWITZ Carl von, *De la guerre*, Denise NAVILLE (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1955.
COLETTE Jacques, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2014.
COSSART Paula, TAÏEB Emmanuel, « Spectacle politique et participation. Entre médiatisation nécessaire et idéal de la citoyenneté », *Sociétés & Représentations*, vol. 31, n° 1, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 137-156 en ligne : [https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2011-1-page-137.htm].
DACH Hans von, *Der totale Widerstand. Kleinkriegsanleitung für jedermann*, 3e éd., Biel, Schweizerischer Unteroffiziersverband, 1966.
DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
DENEKEN Michel, *Droit et religion en Europe. Études en l'honneur de Francis Messner*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014.
DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015.
DETIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.
DETIENNE Marcel, « Les mythes chez les Grecs », dans JOURNET Nicolas (dir.), *Les grands mythes. Origines, Histoire, Interprétation*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2017, pp. 33-38.
DEWITTE Jacques, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Paris, Michalon, 2007.
DOMINIQUE Kalifa, (dir.), *Les historiens croient-ils aux mythes ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016.
DROIT Roger-Pol, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007.
DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 2016 [1960].

DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 [1964].
DURAND Gilbert, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994.
DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
DUVOUX Nicolas, « Les grammaires de la modernité », *Le Philosophoire*, vol. 25, n° 2, 2005, p. 135-152 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-135.htm ; consulté le 22 avril 2022].
ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1989.
EMPIRICUS Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Pierre PELLEGRIN (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1997.
FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.
FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits. I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001.
FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
FRIEDBERG Erhard, CROZIER Michel, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil, 1977.
FROISSART Pascal, *La rumeur : histoire et fantasmes*, Paris, Belin, 2002.
GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
GIDE André, *Voyage au Congo*, Paris, Gallimard, 1927.
GINZBURG Carlo, « L'héritage ambivalent de Mircea Eliade », Béatrice DIDIOT (trad.), *Gradhiva*, n° 30, Musée du Quai Branly, 4 décembre 2019, p. 130-140 [en ligne : https://journals.openedition.org/gradhiva/4715 ; consulté le 2 février 2022].
GOODY Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Jean BAZIN et Alban BENSA (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1979.
GOURINAT Jean-Baptiste, « Comment se détermine le kathekon ? », *Philosophie antique*, n° 14, 2014, p. 13-39 [en ligne : https://journals.openedition.org/philosant/737 ; consulté le 18 janvier 2022].
GOYET Florence, *Rhétorique de la tribu, rhétorique de l'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
GUÉNON René, *La crise du monde moderne*, Paris, Éditions Bossard, 1927.
GRUNBERGER Béla, CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, *L'univers contestationnaire*, Paris, In Press, 2004.
HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
HARTOG François, « L'autorité du temps », *Études*, vol. 411, n° 7, 1er juillet 2009, p. 51-64 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-etudes-2009-7-page-51.htm ; consulté le 25 février 2022].
HARTOG François, « La temporalisation du temps. Une longue marche », dans ANDRÉ Jacques, DREYFUS-ASSÉO Sylvie, HARTOG François (dir.), *Les récits du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 9-29.
HARTOG François, « Discordance des temps. Entretien avec Robert Chaoud et Marc Verzeroli », *Revue internationale et stratégique*, vol. 91, n° 3, 28 octobre 2013, pp. 7-16 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2013-3-page-7.htm ; consulté le 11 avril 2022].

HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, MARTINEAU Emmanuel (trad.), Paris, Authentica, 1985.
HOBSBAWM Eric, ROGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 .
HOUELLEBECQ Michel, « Je crois peu en la liberté ». Entretien avec J.-F. Marchandise, J.-Y. Jouannais, N. Bourriaud [1998], dans NOVAK-LECHEVALIER Agathe (dir.), *Michel Houellebecq*, Paris, Éditions de L'Herne, 2017.
HUGO Victor, *Actes et paroles IV. Depuis l'exil 1876-1885*, Paris, Société d'Éditions Littéraires et Artistiques, 1926.
JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Philippe Ivernel (trad.), Paris, Payot & Rivages, 1994.
JOURNET Nicolas (dir.), *Les grands mythes. Origines, Histoire, Interprétation*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2017.
KANT Emmanuel, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », *Berlinische Monatsschrift*, n° 12, 1784, p. 481-494.
KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Stéphane PIOBETTA (trad.), Paris, Larousse, 2013 [1784].
KANTOROWICZ Ernst, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, GENET Jean-Philippe et Nicolas (trad.), Paris, Gallimard, 2020 [1957].
KLEMPERER Victor, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Berlin, Aufbau Verlag, 1947.
KOLESNIK-ANTOINE Delphine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013.
LACOUTURE Jean, « Bruit et information », *Le Genre humain*, vol. 5, n° 3, Éditions du Seuil, 1982, p. 19-29 [en ligne : https://shs.cairn.info/revue-le-genre-humain-1982-3-page-19?lang=fr ; consulté le 23 septembre 2024].
LANDES David, *L'Europe technicienne ou Le Prométhée libéré. Révolution technique et libre essor industriel en Europe occidentale de 1750 à nos jours*, Louis ÉVRARD (trad.), Paris, Gallimard, 2000.
LAPLANE Dominique, *Penser, c'est-à-dire ?*, Paris, Armand Colin, 2005.
LÉON-DUFOUR Xavier, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.
LÉVY Jacques (dir.), *L'invention du monde: Une géographie de la mondialisation*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2008.
LÉVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Félix Alcan, 1922.
LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Éditions UNESCO, 1952.
MALRAUX André, *La Tentation de l'Occident*, Paris, Grasset, 1926.
MARC Pierre, *De la bouche... à l'oreille. Psychologie sociale de la rumeur*, Cousset (Suisse), Éditions Delval, 1987.
MESCHONNIC Henri, *Modernité, modernité*, Paris, Gallimard, 1994.
MILLET Olivier, *La Bible*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.
MORGAN Robin (dir.), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Random House, 1970.
NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la Morale*, ALBERT Henri (trad.), 3e éd., Paris, Mercure de France, 1900.
OPPERMANN Évelyne, *Les emplois injonctifs du futur en français des origines au début du seizième siècle*, Thèse de doctorat, Paris, Paris 3, 1994.
PATOCKA Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Érika ABRAMS (trad.), Lagrasse, Éditions Verdier, 1999, p. 103.
RENAN Ernest, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, 1890.

RIOT-SARCEY Michèle, « Questionner l'histoire à "rebrousse-poil" », *Espaces Temps*, vol. 82, nº 1, 2003, p. 17-27 [en ligne: https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_2003_num_82_1_4215 ; consulté le 12 juin 2024].
RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2013 [1969].
RICŒUR Paul, « Interpréter la Bible », *Pardès*, vol. 32-33, nº 1, 2002, p. 31-43 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-pardes-2002-1-page-31.htm].
ROUSSET David, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.
RUSCIO Alain, *Le credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions Complexe, 1995.
SERNA Pierre, « Les deux corps du mythe révolutionnaire », dans DOMINIQUE Kalifa, (dir.), *Les historiens croient-ils aux mythes ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016.
SERRES Michel, *C'était mieux avant !*, Paris, Éditions Le Pommier, 2017.
STRAUSS Leo, « Les trois vagues de la modernité », Michael NAFI (trad.), *Le Philosophoire*, vol. 25, nº 2, 2005, p. 167-180 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-167.htm ; consulté le 10 mai 2022].
VETÖ Étienne, É. Vetö, « Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 100, nº 1, 12 juillet 2016, p. 97-116 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2016-1-page-97.htm ; consulté le 4 mars 2022].
VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
WEBER Max, *Économie et société. Tome 1 : Les Catégories de la sociologie*, Jacques CHAVY et Éric de DAMPIERRE (trad.), Paris, Pocket, 1995 [1921].
WEBER Max, *Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992 [1919].
WEBER Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016 [1904].
WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020 [1991].
ZIZEK Slavoj, *Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

SUR L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE, LA MÉMOIRE, LA LITTÉRATURE

ACHUFUSI Modilim, « Devoirs et responsabilités des historiens africains », *Présence Africaine*, XXVII-XXVIII, nº 4-5, 1959, pp. 81-95
ARON Robert, *Histoire de l'épuration. Tome 1 : De l'indulgence au massacres (novembre 1942-septembre 1944)*, Paris, Fayard, 1967.
BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, LEMAIRE Sandrine, (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 11e éd., Paris, Éditions Desoër, 1820.
BEJI Hélé, *Désenchantement national. Essai sur la décolonisation*, Paris, François Maspero, 1982.
BENSOUSSAN Georges, *Auschwitz en héritage*, Paris, Mille et une nuits, 1998.
BERTRAND Romain, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.
BERTRAND Romain, « L'enjeu politique de la mémoire coloniale. Le débat français », *FASOPO*, vol. 1, 2005, p. 67. [en ligne : https://sciencespo.hal.science/hal-01065612/document ; consulté le 3 octobre 2023].

BIOBAKU Saburi, « Les responsabilités de l'historien africain en ce qui concerne l'histoire et l'Afrique », *Présence Africaine*, XXVII-XXVIII, n° 4-5, 1959, pp. 96-99.
BIYIDI Alexandre, A. BIYIDI, « Afrique noire, littérature rose », *Présence Africaine*, 1955, n° 1-2, pp. 133-145.
BOULBINA, Seloua Luste, « Hétérochronie et décolonisation », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 19, 6 novembre 2024, p. 145-156 (en ligne : https://journals.openedition.org/socio/16238 ; consulté le 28 février 2025).
BRODZIAK Sylvie, « Le Petit Roi de Chimérie de René Maran ou la littérature vigie de l'Histoire », *Présence Africaine*, 2013, vol. 187-188, n° 1-2, pp. 197-215.
BRODZIAK Sylvie, « Le Bataillon créole ou la Grande guerre comme mise en abyme des violences historiques », *DIACRITIK*, 2016 [en ligne : https://diacritik.com/2016/10/19/le-bataillon-creole-ou-la-grande-guerre-comme-mise-en-abyme-des-violences-historiques/ ; consulté le 4 janvier 2024].
BRUNSCHWIG Henri, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français : 1871-1914*, Paris, Armand Colin, 1960.
BUCKLY-ZISTEL Susanne, « Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-Genocide Rwanda », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 76, n° 2, 2006, pp. 131-150.
CAZALAS Inès, *Contre-épopées généalogiques. Fictions nationales et familiales dans les romans de Thomas Bernhard, Claude Simon, Juan Benet et António Lobo Antunes*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2011.
CHEBEL Malek, *L'Esclavage en Terre d'Islam*, Paris, Fayard, 2007.
CERTEAU Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.
CERTEAU Michel de, « L'histoire, science et fiction », *Le Genre humain*, vol. 7-8, n° 1-2, 1983, pp. 147-169 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-le-genre-humain-1983-1-2-page-147.htm].
CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise : L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.
CHRÉTIEN Jean-Pierre, TRIAUD Jean-Louis (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999.
DULUCQ Sophie, *Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Karthala, 2009.
EZE Michael Onyebuchi, *The Politics of History in Contemporary Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1959.
FERRO Marc, Le Ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps, Paris, Odile Jacob, 2007.
FERRO Marc, « Préface. Regard sur les guerres de mémoires dans le monde », *Hermès, La Revue*, vol. 52, n° 3, CNRS Éditions, 2008, pp. 9-12.
GARAPON Antoine, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008.
GARNIER Xavier, « Littérature et histoire en Afrique : déjouer le piège impérial », *Fabula Colloques*, septembre 2013 [en ligne : https://www.fabula.org:443/colloques/document2083.php ; consulté le 12 septembre 2020].
HARTOG François, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2016.
HAZAN Pierre, *Juger la guerre, juger l'Histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
JABLONKA Ivan, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

JULIEN Charles-André, *Techniciens de la colonisation. XIXe-XXe siècles*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946.
KESTELOOT Lilyan, « La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique », *Afrique contemporaine*, n° 241, n° 1, De Boeck Supérieur, 22 août 2012, pp. 43-53.
KI-ZERBO Joseph, « Histoire et conscience nègre », *Présence Africaine*, XVI, n° 5, Présence Africaine, 1957, pp. 53-69.
LE GOFF Jacques, NORA Pierre (dir.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets, tome I : Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974.
MONIOT Henri : « Faire du Nora sous les tropiques ? », dans CHRÉTIEN Jean-Pierre, TRIAUD Jean-Louis (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, pp. 14-26.
N'DIAYE Tidiane, *Le génocide voilé. Enquête historique*, Paris, Gallimard, 2008.
NORA Pierre, *Les lieux de mémoire, tome 1 : La République*, Paris, Gallimard, 1984.
RICŒUR Paul, *Temps et récit, tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
RICŒUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 [1975].
RIVET Daniel, « Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement », *Vingtième Siècle*, 1992, vol. 33, n° 1, pp. 65-87.
SCHMITT Jean-Claude, « De l'histoire des ‘‘faits'' à ‘‘faire de l'histoire'' », *Raison présente*, vol. 157, n° 1, pp. 65-87, 2006.
SIGANKWÉ Tièmeni, « Mémoire nationaliste versus mémoire colonialiste », *Socio-anthropologie*, n° 37, mai 2018, pp. 123-135.
SINGARAVELOU Pierre, « Des historiens sans histoire ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n° 185, Éditions du Seuil, 2010, pp. 30-43.
SOULET Jean-François, *L'histoire immédiate. Historiographie, sources et méthodes*, Paris, Armand Colin, 2012.
STORA Benjamin, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 2005.
TRAVERSO Enzo, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique,* Paris, La Fabrique, 2005.
TRAVERSO Enzo, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2012.
VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
WHITE Hayden, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975.

SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PHILOSOPHIE – AFRIQUE

AKAKPO Yaovi, « Pour une approche historique des sciences africaines », *Critique*, vol. 771-772, n° 8, 2011, pp. 700-709 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-critique-2011-8-page-700.htm ; consulté le 13 mai 2022].
AMSELLE Jean-Loup, *Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
AMSELLE Jean-Loup, *Rétrovolutions : Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.
AUTRA Ray, *L'interprétation des rêves dans la tradition africaine*, Paris, Afrique Media International, 1983.
AWOH Peter Acho, *The Dynamics and Contradictions of Evangelisation in Africa: An Essay on the Kom Experience*, Mankon (Cameroun), Langaa RPCIG, 2011.

BÂ Amadou Hampâté, *Aspects de la civilisation africaine,* Paris, Présence Africaine, 1972.
BÂ Amadou Hampâté, DIETERLEN Germaine, *Koumen : Texte initiatique des Pasteurs peul*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1961.
BÂ Amadou Hampâté, « La tradition vivante », dans KI-ZERBO Joseph, *Histoire générale de l'Afrique. Vol 1 : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, 1980, pp. 191-230.
BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 [1967].
BALANDIER Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
BAKO Ngarndeye, *Eschatology in African folk religion*, Thèse de doctorat, Pretoria, University of South Africa, 2009.
BEAL Frances, « Double Jeopardy : To be Black and Female », dans MORGAN Robin (dir.), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Random House, 1970, pp. 340-353.
BIDIMA Jean-Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993.
BINGER Louis-Gustave, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*, Rouen, Imprimerie de Espérance Cagniard, 1890.
BLANCHARD Emmanuel, « Ordre colonial », *Genèses*, vol. 86, n° 1, Belin, 2012, pp. 2-7 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-geneses-2012-1-page-2.htm ; consulté le 11 août 2022].
BOSMAN Hendrik, *All past and present but little future? African and Old Testament concepts of time and history*, Oxford, Peter Lang Publishing, 2001.
BUJO Bénézet, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi, Daughters of St Paul, 1992.
BUJO Bénézet, « Culture africaine et développement. Un dialogue nécessaire », *Finance Bien Commun*, vol. 2829, n° 3, 2007, p. 40-45 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-finance-et-bien-commun-2007-3-page-40.htm ; consulté le 3 janvier 2022].
CAMARA Sory, *Gens de la parole : Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992.
CHANCELÉ Élie, « La question coloniale », *Critique*, vol. 2, n° 35, 1949, pp. 365-369 [en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10618w/f82.item ; consulté le 8 août 2022].
COSTANTINI Dino, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008.
DAVIDSON Basil, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, New York, Times Books, 1992.
DIAGNE Mamoussé, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris-Niamey-Dakar, Karthala, 2005.
DIAGNE Pathé, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale. Essais sur les institutions politiques précoloniales*, Paris, Présence Africaine, 1967.
DIAGNE Souleymane Bachir, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris-Dakar, Présence Africaine, 2013.
DIAGNE Souleymane Bachir, « L'islam et l'Ouest Africain : une histoire intellectuelle », dans DIAKITÉ Drissa, *Kuyaté, la force su serment. Aux origines du griot mandingue*, Paris, L'Harmattan, 2009.
DUMONT René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Éditions du Seuil, 1962.
EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
EBOUSSI-BOULAGA Fabien, « L'identité négro-africaine », *Présence africaine*, n° 99-100, 1976, pp. 3-18 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1976-3-page-3.htm ; consulté le 10 février 2021].

EDJENGUÈLÈ Mbonji, ABOUNA Paul, *L'Onomastique en négro-culture : dits et non-dits*, Connaissances et Savoirs, Saint-Denis, Connaissances et savoirs, 2018.
EL AYADI Mohammed, *Les deux visages du roi. Le Monarque et le Commandeur des croyant*s, Casablanca, La Croisée des Chemins, 1999.
FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 [1961].
FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs,* Paris, Seuil, 1952.
FOUCHER Vincent, SMITH Étienne, « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », *Revue internationale et stratégique*, vol. 81, n° 1, 2011, pp. 30-43 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2011-1-page-30.htm ; consulté le 5 août 2022].
FOUDA, Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013.
GARY-TOUNKARA Daouda, NATIVEL Didier (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVIe-XXIe siècles). Acteurs, supports, pratiques*, Paris, Karthala, 2012.
GIRAULT Arthur, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Larose, 1895.
HAMÈS Constant, « Cheikh Hamallah ou Qu'est-ce qu'une confrérie islamique (Tarîqa) ?», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 55, n° 1, 1983, pp. 67-83 [en ligne : https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1983_num_55_1_2273 ; consulté le 17 novembre 2023].
HEBGA Meinrad, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
HOUNTONDJI Paulin, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François Maspero [édition numérique], 1977.
HUENU Codjo, « La question de l'État et de la nation en Afrique », *Présence Africaine*, n° 127/128, 1983, pp. 329-347.
JANSEN Jan, Épopée, histoire, société. Le cas de Soundjata : Mali et Guinée, Paris, Karthala, 2001.
JAHN Jahnheinz, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, DE MARTINOIR Brian (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 1961.
JANIN Pierre, MARIE Alain, « Violences ordinaires, violences enracinées, violences matricielles », *Politique africaine*, vol. 91, n° 3, Karthala, 2003, pp. 5-12.
JÉZÉQUEL Jean-Hervé, « Grammaire de la distinction coloniale. L'organisation des cadres de l'enseignement en Afrique occidentale française [1903-fin des années 1930) », *Genèses*, vol. 69, n° 4, Belin, 2007, pp. 4-25.
JÉZÉQUEL Jean-Hervé, *Les mangeurs de craies. Socio-histoire d'une catégorie lettrée à l'époque coloniale : les instituteurs diplômés de l'école normale William-Ponty,* Paris, EHESS, 2002.
KAGAMÉ Alexis, *La philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.
KAKE Ibrahima Baba, « La civilisation de la Boucle du Niger du XIe au XVIe siècle », *Présence Africaine*, vol. 89, n° 1, 1974, pp. 75-100.
KI-ZERBO Joseph, « La personnalité négro-africaine », *Présence Africaine*, XLI, n° 2,1962, pp. 137-143 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1962-2-page-137.htm].
KI-ZERBO Lazare, « Le Panafricanisme, exemple et horizon indépassable de l'indépendance africaine. Illustration à partir des Républiques Noires (Haïti, Libéria, Éthiopie) », *Africultures*, vol. 83, n° 1, 2011, pp. 178-183 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-africultures-2011-1-page-178.htm ; consulté le 27 mars 2024).
LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, « La chorégraphie du bâton divinatoire comme écriture sonore au Burkina Faso », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 15, 2012,

p. 182-201 [en ligne : https://journals.openedition.org/gradhiva/2367?lang=fr ; consulté le 10 janvier 2022].
LONDRES Albert, *Terre d'ébène*, Paris, Albin Michel, 1929.
MAGRIN Géraud, *Voyage en Afrique rentière. Une lecture géographique des trajectoires du développement*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2013.
MASOLO Dismas, « Les défis de la modernité. L'Afrique et la nouvelle communauté invisible », F. Balibar (trad.), *Critique*, vol. 771-772, nº 8, 2011, pp. 687-699 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-critique-2011-8-page-687.htm ; consulté le 13 mai 2022].
MBEMBE Achille, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, vol. 58, nº 4, 2007, pp. 37-55 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2007-4-page-37.htm].
MBEMBE Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
MBITI John, *Concepts of God in Africa*, Londres, SPCK Publishing, 1970.
MBITI John, *New Testament eschatology in an African background: A study of the encounter between New Testament theology and African traditional concepts*, Londres, Oxford University Press, 1971.
MEMEL-FOTÊ Harris, « Société d'initiation, société savante et société de savoir », *Diogène*, vol. 197, nº 1, 2002, pp. 59-64 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-diogene-2002-1-page-59.htm ; consulté le 11 mai 2022].
MEMEL-FOTÊ Harris, H. MEMEL-FOTÊ, « Jalons pour une théorie de la rencontre des rationalités », *Diogène*, vol. 2, nº 202, 2003, pp. 5-11 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-diogene-2003-2-page-5.htm ; consulté le 11 mai 2022].
MONOD Théodore, « L'Afrique continent « marginal », *Présence Africaine*, vol. 8-9, nº 1-2, 1950, pp. 23-30 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1950-1-2-page-23.htm].
MONROE J. Cameron, OGUNDIRAN Akinwumi (dir.), *Power and Landscape in Atlantic West Africa. Archaeological Perspectives*, New York, Cambridge University Press, 2012.
MOPOHO Raymond, « Statut de l'interprète dans l'administration coloniale en Afrique francophone », *Meta*, vol. 46, nº 3, septembre 2001, pp. 615-626 [en ligne : https://www.erudit.org/en/journals/meta/2012-v57-n4-meta158/003658ar/ ; consulté le 17 août 2022].
NKRUMAH Kwame, *Handbook Of Revolutionary Warfare. A Guide to the Armed Phase of the African Revolution*, New York, International Publishers, 1969.
NKRUMAH Kwame, *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*, New York, Monthly Review Press, 1970.
OHAEBBULAM Festus Ugboaja, *Nationalism in Colonial and Post-colonial Africa*, Lanham, University Press of America, 1977.
OBENGA Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.
OULON Serge, *Insurrection populaire d'octobre 2014 au Burkina Faso. Les trahisons*, Ouagadougou, Presses universitaires de Ouagadougou, 2018.
PARK Mungo, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Jean-Henri CASTERA (trad.), Paris, La Découverte, 2009 [1799].
PHILIPPONEAU Marie, « Micro-histoire de la diffusion de l'islam en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, nº 196, décembre 2009, pp. 969-1000 [en ligne : https://journals.openedition.org/etudesafricaines/15742#bibliography ; consulté le 4 octobre 2024].
PRECKLER Ferdinand Guillen, *Dieu dans la littérature africaine. En relisant les classiques africains*, Rome, Gregorian University Press, 2012.
SARR Felwine, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016.
SENGHOR Léopold Sédar, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

SINDA Martial, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972.
SOEDE Nathanaël, « Conception africaine de la vie et du temps », *Théologiques*, vol. 19, nº 1, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2011, pp. 13-25 [en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/theologi/2011-v19-n1-theologi0443/1014178ar/ ; consulté le 2 janvier 2022].
STENGERS Jean, *Congo: Mythes et réalités*, Paris-Louvain-la-Neuve, Duculot, 1989.
TARDITS Claude, « À propos du pouvoir sacré en Afrique. Que disent les textes ? », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, nº 10, 1er décembre 1990, pp. 35-48 [en ligne : https://journals.openedition.org/span/855 ; consulté le 5 août 2022].
TEMPELS Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.
TOCQUEVILLE Alexis de, *De la colonie en Algérie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.
TOURÉ Ahmed Sékou, *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence africaine, 1967.
TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions CLE, 1971.
TREFFEL Frédéric, *La Tentation de l'Afrique. Néo-gritude, Afropolis, Mondialité*, Paris, Honoré Champion, 2019.
TSO'O-NGWA'A Papa, *Le bon usage culturel du nom en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

HISTOIRE – AFRIQUE

AJAYI Ade, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880*, Paris, Éditions UNESCO, 1996.
AL-BAKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*, W. de Slane (trad.), Paris, Imprimerie Impériale, 1859.
BATRAN Aziz, « Les révolutions islamiques du XIXe siècle en Afrique de l'Ouest », dans AJAYI Ade, *Histoire générale de l'Afrique. Volume VI : L'Afrique du XIXe siècle jusque vers les années 1880*, Paris, Éditions UNESCO, 1996, pp. 579-597.
BATTUTA Ibn, *Voyages, III : Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan*, C. Defrémery et B. R. Sanguinetti (trad.), Paris, François Maspero, 1982.
BLANCHARD Emmanuel, « Les tirailleurs, bras armé de la France coloniale », *Plein droit*, vol. 56, nº 1, GISTI, 2003, p. 3-6 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-plein-droit-2003-1-page-3.htm ; consulté le 10 août 2022].
BOAHEN Albert Adu (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, Éditions UNESCO, 1987.
BONI Nazi, *Histoire synthétique de l'Afrique résistante. Les réactions des peuples africains face aux influences extérieures*, Paris, Présence Africaine, 1971.
BORNE Dominique, FALAIZE Benoît (dir.), *Religions et colonisation. Afrique, Asie, Océanie, Amériques. XVIe-XXe siècle*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2009.
BOUCHE Denise, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991.
BOUKARI-YABARA Amzat, *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte, 2017.
CISSÉ Youssouf Tata, KAMISSOKO Wa, *La grande geste du Mali. Tome 1 : Des origines à la fondation de l'Empire*, Paris, Karthala, 2007.
CISSÉ Youssouf Tata, KAMISSOKO Wa, *Soundjata la gloire du Mali. La grande geste du Mali - tome 2*, Paris, Karthala, 2009.
COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires 1898-1930. Tome 1*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013.

DELAFOSSE Maurice, *Haut-Sénégal-Niger. Soudan français. Tome II : l'Histoire*, Paris, Émile Larose, 1912.
DIOP Cheikh Anta, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982 [1959].
DIOP Cheikh Anta, *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Paris, Présence Africaine, 1987 [1960].
DRÉVILLON Hervé, WIEVIORKA Olivier (dir.), *Histoire militaire de la France, II. De 1870 à nos jours*, Paris, Perrin, 2018.
FALL Babacar, *Le Travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1946)*, Paris, Karthala, 1993.
FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, CHRÉTIEN Jean-Pierre. Chrétien, PERROT Claude-Hélène (dir.), *Afrocentrisme. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.
FAUVELLE François-Xavier, LAFONT Anne, *L'Afrique et le monde : histoires renouées. De la Préhistoire au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2022.
FERRO Marc, *Le livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003.
GASSAMA Makhily, *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2008.
GOERG Odile, MARTINEAU Jean-Luc, NATIVEL Didier, e*t al*. (dir.), *Les Indépendances en Afrique. L'évènement et ses mémoires*, 1957/1960-2010, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
GOERG Odile, PONDOPOULO Anna (dir.), *Islam et sociétés en Afrique subsaharienne à l'épreuve de l'histoire : Un parcours en compagnie de Jean-Louis Triaud*, Paris, Karthala, 2012.
GUEYE Mbaye, BOAHEN Albert Adu, « Initiatives et résistances africaines en Afrique occidentale de 1880 à 1914 », dans BOAHEN Albert Adu (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, Éditions UNESCO, 1987, pp. 137-170.
GUEYE Ousmane, *Le code de l'indigénat. Historique en Afrique francophone 1887-1946*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2019.
GUYON Anthony, *Histoire des tirailleurs sénégalais*, Paris, Perrin, 2022.
HARDY Georges, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Librairie Larose, 1943.
ISAACMAN Allen, VANSINA Jan, « Initiatives et résistances africaines en Afrique centrale de 1880 à 1914 », dans BOAHEN Albert Adu (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume VII : l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, Éditions UNESCO, 1987, pp. 191-216.
KAKE Ibrahima Baba, *La Saga des peuples d'Afrique*, Paris, Africa média international, 1983.
KATI Mahmud, *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur*, O. Houdas et M. Delafosse (trad.), Paris, Ernest Leroux, 1913.
KI-ZERBO, *Le Monde africain noir. Histoire et civilisation,* Paris, Hatier, 1963.
KI-ZERBO Joseph, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Éditions Hatier, 1972.
KI-ZERBO Joseph (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Vol 1 : Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, UNESCO, 1980.
KONARÉ Adame Bâ (dir.), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine. À l'usage du président Sarkozy*, Paris, La Découverte, 2009.
MASSA Gabriel, MADIÉGA Georges, *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*, Paris, Karthala, 2000.

MAZRUI Ali, WONDJI Christophe (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume VIII. L'Afrique depuis 1935*, Paris, UNESCO, 1998.
MBEMBE Achille, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920-1960. Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996.
MEYER Jean *et al.* (dir.) *Histoire de la France coloniale. Des origines à 1914*, Paris, Armand Colin, 1990.
MONTEIL Parfait-Louis, *Une page d'histoire militaire coloniale. La colonne de Kong*, Paris, Henri Charles-Lavauzelle, 1902.
NIANE Djibril Tamsir (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume IV : L'Afrique du XIIe au XVIe siècle*, Paris, Éditions UNESCO, 1985.
POPOVIC Alexandre, *La révolte des esclaves en Iraq au IIIe/IXe siècle*, Paris, Éditions Geuthner, 1976.
ROLLAND Jacques-François, *Le Grand Capitaine. Un aventurier inconnu de l'épopée coloniale*, Paris, Grasset, 1976.
ROYER Patrick, « La guerre coloniale du Bani-Volta, 1915-1916 (Burkina-Faso, Mali) », *Autrepart*, vol. 26, n° 2, 2003, pp. 35-51 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-autrepart-2003-2-page-35.htm ; consulté le 6 octobre 2023].
SAADI Abderrahmane, *Tarikh es-Soudan*, O. Houdas (trad.), Paris, Ernest Leroux, 1900.
SOMÉ Magloire, *La christianisation de l'ouest-volta. Action missionnaire et réaction africaine*, Paris, L'Harmattan, 2004.
SURET-CANALE Jean, *Afrique noire. L'ère coloniale (1900-1945)*, Paris, Éditions sociales, 1961.

ÉTUDES POSTCOLONIALES ET DÉCOLONIALES

BANCEL Nicolas, « l'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial », dans BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, LEMAIRE Sandrine, (dir.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
BASTO Maria-Benedicta (dir.), *Enjeux littéraires et construction d'espaces démocratiques en Afrique subsaharienne*, Paris, EHESS, 2008.
BAYART Jean-François, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.
BAYART Jean-François, BERTRAND Romain, « De quel "legs colonial" parle-t-on ? », *Esprit*, Décembre, n° 12, 2006, pp. 134-160 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-esprit-2006-12-page-134.htm ; consulté le 11 décembre 2023].
BOIZETTE Pierre, *Décolonisation des subjectivités et renaissance africaine : critique et réforme de la modernité chez Scholastique Mukasonga, Ngugi wa Thiong'o et Valentin-Yves Mudimbe*, Thèse de doctorat, Paris 10, 2019.
BURBANK Jane, COOPER Frederick, « « Nouvelles » colonies et « vieux » empires », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 27, n° 1, 2009, pp. 13-35.
COOPER Frederick, « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950 », *Politix*, 2004, vol. 17, n° 66, pp. 17-48 (en ligne : https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_2004_num_17_66_1015 ; consulté le 5 octobre 2023).
COOPER Frederick, *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Christian Jeanmougin (trad.), Paris, Payot, 2010.
DIAGNE Souleymane Bachir, AMSELLE Jean-Loup, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.

DIENG Rama Salla, *Féminismes africains. Une histoire décoloniale*, Paris, Présence Africaine, 2021.
ELGAS, *Les bons ressentiments. Essai sur le malaise post-colonial*, Paris, Riveneuve, 2023.
GARNIER Xavier, « Littérature mystique et micropolitique de la démocratie », dans BASTO Maria-Benedicta (dir.), *Enjeux littéraires et construction d'espaces démocratiques en Afrique subsaharienne*, Paris, EHESS, 2008, pp. 77-86.
KONGOLO Antoine, « De la bibliothèque coloniale à la bibliothèque africaine : nouvelles considérations », *Présence Africaine*, vol. 201, nº 1, 2020, p. 59-87 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2020-1-page-59.htm ; consulté le 13 mai 2022].
LAZARUS Neil (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, C. Jacquet, H. Quiniou et M. Groulez (trad.), Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
MBEMBE Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
MBEMBE Achille, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique africaine*, vol. 102, nº 2, Karthala, 2006, p. 101-127 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2006-2-page-101.htm].
MIGNOLO Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Yasmine JOUHARI et Marc MAESSCHALCK (trad.), Bruxelles, Peter Lang, 2015.
MIGNOLO Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », V. Lee (trad.), *Mouvements*, vol. 1, nº 73, La Découverte, 2013, p. 181-190 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-mouvements-2013-1-page-181.htm ; consulté le 19 septembre 2022].
MUDIMBE Valentin-Yves, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Laurent VANNINI (trad.), Paris, Présence Africaine, 2021 [1988].
MUKAMBWILA Emmanuel, « Pour l'épistémologie de la complexité et la réécriture de la géopolitique des savoirs en Afrique », *Présence Africaine*, vol. 201, nº 1, 2020, p. 89-113 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2020-1-page-89.htm?contenu=resume ; consulté le 13 mai 2022].
THIONG'O Ngugi wa, *Decolonising the Mind. The Polictics of Language in African Literature*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1986.
SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Catherine Malamoud (trad.), Paris, Seuil, 1980.
SOUSA SANTOS Boaventura de, ARRISCADO NUNES Joao, MENESES Maria Paula, « Ouvrir le canon du savoir et reconnaître la différence », *Participations*, vol. 1, nº 32, 2022, p. 51-91 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-participations-2022-1-page-51.htm ; consulté le 19 septembre 2022].
SOUSA SANTOS Boaventura de, ARRISCADO NUNES Joao, MENESES Maria Paula (dir.), *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies,* Londres, Verso, 2007.
SOUSA SANTOS Boaventura de, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014.
SOUSA SANTOS Boaventura de, « Épistémologies du Sud », Magali Watteaux (trad.), *Études rurales*, nº 187, EHESS, 1er août 2011, p. 21-50 [en ligne : https://journals.openedition.org/etudesrurales/9351#tocto2n2 ; consulté le 18 mai 2022].
SPIVAK Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

TÁÍWÒ Olúfémi, *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously*, Londres, Hurst & Co Publishers, 2022.
TONDA Joseph, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.

CRITIQUE, HISTOIRE LITTÉRAIRE – AFRIQUE

Littérature, politique, idéologie, engagement

ADOTEVI Stanislas Spero, *Négritude et négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.
CAZENAVE Odile, CÉLÉRIER Patricia-Pia, *Contemporary Francophone African Writers and the Burden of Commitment*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011.
CRESSENT Armelle, « Penser une guerre de libération et (ré)écrire l'histoire : le cas de Mongo Beti », *Études littéraires*, 2003, vol. 35, n° 1, pp. 55-71.
DECOUT Maxime, *Faire trace. Les écritures de la Shoah*, Paris, Éditions José Corti, 2023.
DEHON Claire, *Le réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2002.
DEI-ANANG Michael, « La culture africaine comme base d'une manière d'écriture originale », *Présence Africaine*, n° 4-5, 1959, p. 5-10 (en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1959-4-5-page-5.htm).
DESPORTES Georges, « Points de vue sur la poésie nationale », *Présence Africaine*, XI, n° 6, 1956, p. 88-99 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1956-6-page-88.htm].
GAUVIN Lise, *Des littératures de l'intranquillité*, Paris, Karthala, 2023.
GONTARD Marc, *La violence du texte. Étude sur la littérature marocaine de langue française,* Paris-Rabat, L'Harmattan-SMER, 1981.
GUGELBERGER Georg (dir.), *Marxism and African Literature*, Trenton, Africa World Press, 1985.
JOPPA Francis, *L'engagement des écrivains africains noirs de langue française : du témoignage au dépassement*, Cape Coast, University of Cape Coast, 1982.
KANE Mohamadou, « L'écrivain africain et son public », *Présence Africaine*, n° 58, 1966, p. 8-31 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/24351189 ; consulté le 15 janvier 2025).
KASENDE Luhaka Anikoy, « Littérature négro-africaine, idéologie et (sous-)développement », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 37, n° 147, 1997, pp. 537-553 (en ligne : https://www.jstor.org/stable/4392800 ; consulté le 10 janvier 2025).
LAWSON-HELLU Laté Bégnon, *Roman africain et idéologie. Tchicaya U Tam'Si et la réécriture de l'histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004.
MISCOIU Sergiu, MALELA Buata, JISA Simona (dir.), *Littérature et politique en Afrique. Approche transdisciplinaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2018.
MOUDILENO Lydie, *Parades postcoloniales. La fabrication des identités dans le roman congolais*, Paris, Karthala, 2006.
NGANANG Patrice, *Manifeste d'une Nouvelle Littérature Africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Homnisphères, 2007.
ORBAN Jean-Pierre, « Livre culte, livre maudit. Histoire du Devoir de violence de Yambo Ouologuem », *Continents manuscrits*, Hors-série, 28 mai 2018 (en ligne : https://journals.openedition.org/coma/1189?lang=en ; consulté le 17 janvier 2025).

RABEMANANJARA Joseph, « Le Poète noir et son Peuple », *Présence Africaine*, XVI, n° 5, 1957, pp. 9-25, [en ligne: https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1957-5-page-9.htm].
SAINVILLE Léonard, « À propos du « débat autour des conditions d'un roman national chez les peuples noirs » », *Présence Africaine*, XVIII-XIX, n° 1-2, 1958, pp. 217-220.
TALL, Gorgui Ibrahima, *La problématique de l'engagement dans la littérature africaine*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2015.

Généralités

ABDOURAHMAN Ismaïl, *Aspects du fantastique et romans négro-africains*, Thèse de doctorat, Perpignan, Université de Perpignan, 2003.
ALEXIS Jacques Stephen, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, vol. 165-166, n° 1-2, 2002, p. 91-112 [en ligne : https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2002-1-2-page-91.htm ; consulté le 12 décembre 2022].
AMOUGOU Louis Bertin (dir.), *La mort dans les littératures africaines contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2009.
ASTRUC Rémi, HALEN Pierre (dir.), *Le grotesque en littérature africaine*, Metz, Université de Lorraine. Centre de Recherches « Écritures », 2012.
ATCHA Philip Amangoua, CHIMOUN Mosé, *La mort. Symbolisme et pratiques dans la création littéraire africaine*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2015.
BAUMGARDT Ursula, DERIVE Jean (dir.), *Littératures orales africaines : Perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, 2008.
BAUMGARDT Ursula, DERIVE Jean (dir.), *Littératures africaines et oralité* Paris, Karthala, 2013.
BÉDIA Jean-François, EKOUNGOUN Jean-Francis (dir.), *Ahmadou Kourouma : mémoire vivante de la géopolitique en Afrique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2015.
BERTHO Elara, *Mémoire postcoloniale et figures de résistants africains dans la littérature et dans les arts. Nehanda, Samori, Sarraounia comme héros culturels*, Thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité, 2016.
BISHOP Stephen, *Scripting Shame in African Literature*, Liverpool, Liverpool University Press, 2021.
BROCHARD Cécile, *Écrire le pouvoir. Les Romans du dictateur à la première personne*, Paris, Honoré Champion, 2015.
BRODZIAK Sylvie, CHAULET ACHOUR Christiane (dir.), *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, Arcidosso (Italie), Effigi Edizioni, 2020.
CALAME-GRIAULE Geneviève, *Des cauris au marché. Essais sur des contes africains*, Paris, Société des africanistes, 1987.
CHEVRIER Jacques, *La littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1974.
CONSTANT Isabelle, *Le rêve dans le roman africain et antillais*, Paris, Karthala, 2008.
COUSSY Denise, *La Littérature africaine moderne au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 2000.
DABLA Séwanou, *Nouvelles écritures africaines. Romanciers de la Seconde génération,* Paris, L'Harmattan, 1986.
DELAS Daniel, « Modernité Tchicaya », *Continents manuscrits*, n° 5, ITEM, Institut des textes et manuscrits modernes, UMR 8132 CNRS/ENS, 15 octobre 2015 [DOI : 10.4000/coma.572 consulté le 7 octobre 2024].
DEPESTRE René, *Bonjour et adieu à la négritude ; (suivi de) Travaux d'identité*, Paris, Robert Laffont, 1980.

DIAGANA Aliou, *Enfance et violence guerrière dans le roman africain postcolonial : lecture de Johnny Chien Méchant d'Emmanuel Dongala et d'Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma,* Thèse de doctorat, Université de Limoges, 2021.
DIOP Boubacar Boris, *L'Afrique au-delà du miroir*, Paris, Philippe Rey, 2007.
DUCOURNEAU Claire, *La fabrique des classiques africains. Écrivains d'Afrique subsaharienne francophone*, Paris, CNRS Éditions, 2017.
DURIX Jean-Pierre, *Syncrétisme et interculturel: de Rome à l'ère postcoloniale. Cultures, littératures, esthétique*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1997.
GARNIER Xavier, *La Magie dans le roman africain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
GARNIER Xavier, *Écopoétiques africaines. Une expérience décoloniale des lieux*, Paris, Karthala, 2022.
GAUVIN LISE (dir.), *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*, Paris, Karthala, 2009.
HALEN Pierre, PARAVY Florence (dir.), *Littératures africaines et spiritualité*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2016.
KADARI Louiza, LEROUX Pierre, SHANGO LOKOHO Tumba, L. Kadari, *Prophétismes ou discours de l'entre-deux voix. Francophonies africaines*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2015.
KESTELOOT Lilyan, DIENG Bassirou, *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Karthala-UNESCO, 2009 [1997].
KONAN Richmond Alain, *Écriture et enracinement dans le roman négro-africain francophone*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2012.
LAJRI Nadra, « Le temps, la mémoire et la nostalgie dans le roman africain », dans RIDHA BOUGUERRA Mohamed, *Le temps dans le roman du XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 85-94.
LASSI Étienne-Marie (dir.), *Aspects écocritiques de l'imaginaire africain*, Mankon (Cameroun), Langaa RPCIG, 2013.
LEBDAÏ Benaouda (dir.), *L' Afrique et ses littératures ou le trauma en narration*, Tizi Ouzou, Éditions Frantz Fanon, 2018.
MANGEON Anthony, *Lumières noires, Discours marron. Indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V.Y. Mudimbe et de leurs contemporains*, thèse de doctorat, sous la direction de Bernard Mouralis, 2004.
MANGEON Anthony (dir.), *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*, Paris, Karthala, 2012.
MATESO Locha, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986.
MENNOR Naïma, « Agadir ou l'esthétique d'une écriture sismique. Du chaos à la création » dans BRODZIAK Sylvie, CHAULET ACHOUR Christiane (dir.), *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, Arcidosso (Italie), Effigi Edizioni, 2020, pp. 21-33.
MESTAOUI Lobna, *Tradition orale et esthétique romanesque. Aux sources de l'imaginaire de Kourouma : Les Soleils des indépendances, Monnè, outrages et défis (1990), En attendant le vote des bêtes sauvages (1998)*, Paris, L'Harmattan, 2012.
MIANO Léonora, *Habiter la frontière*, Paris, L'Arche, 2012.
MONGO-MBOUSSA Boniface, *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2002.
MONGO-MBOUSSA Boniface, *L'Indocilité. Supplément au Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, 2005.
MOUPOUMBOU Clément, *La représentation de la mort dans le roman négro-africain d'expression française*, Thèse de doctorat, Nancy, Université de Lorraine, 2004.
MOURALIS Bernard, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Paris, Présence Africaine, 1993.

NDIAYE Christiane (dir.), I*ntroduction aux littératures francophones. Afrique, Caraïbe, Maghreb, dans Introduction aux littératures francophones : Afrique · Caraïbe · Maghreb, Montréal*, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
N'GORAN David, *Le champ littéraire africain. Essai pour une théorie*, Paris, L'Harmattan, 2009.
NGANDU NKASHAMA Pius, *Ruptures et écritures de violence. Études sur le roman et les littératures africaines contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 1997.
NGLASSO-MWATHA Musanji (dir.), *Littératures, savoirs et enseignement*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
N'GORAN David Koffi, « Du griot, du chasseur et de l'initié. Étude sur trois figures du savoir dans la littérature africaine », dans NGLASSO-MWATHA (dir.), *Littératures, savoirs et enseignement*, dans *Littératures, savoirs et enseignement*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, pp. 199-209.
NIANE Bachir Tamsir, *Désillusions postcoloniales africaines à travers « Pétales de sang » et « Les soleils des indépendances »*, Paris, l'Harmattan, 2023.
NIANE Bachir Tamsir, *Fatalité et histoire dans Les soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma. Une lecture diachronique des indépendances africaines appliquée à un texte phare des lettres africaines*, Paris, Connaissances et savoirs, 2016.
ONOGE L. Omafume, « The Crisis of Consciousness in Modern African Literature», dans GUGELBERGER Georg (dir.), *Marxism and African Literature*, Trenton, Africa World Press, 1985.
OULAI Pascal, *Le héros tragique dans le roman africain : l'exemple du Monde s'effondre du nigérian Chinua Achebe, Un piège sans fin du béninois Olympe Bhêly-Quenum, Le cercle des tropiques du guinéen Alioum Fantouré et Fumée noire du Burkinabè Boubakar Diallo*, Thèse de doctorat, Paris, Paris 13, 2005.
RAMAT Christine, « Guerre, chaos, désastre sur la scène africaine : le détour par le grotesque », dans ASTRUC Rémi, HALEN Pierre (dir.), *Le grotesque en littérature africaine*, Metz, Université de Lorraine. Centre de Recherches « Écritures », 2012, pp. 179-193.
RENOMBO Steeve, « L'écriture du désastre dans Ballade d'un amour inachevé de Louis-Philippe Dalembert » in BRODZIAK Sylvie, CHAULET ACHOUR Christiane (dir.), *Les écritures francophones de la catastrophe naturelle*, Arcidosso (Italie), Effigi Edizioni, 2020, pp. 118-130.
RIDHA BOUGUERRA Mohamed, *Le temps dans le roman du XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
RIESZ János, *De la littérature coloniale à la littérature africaine. Prétextes, contextes, intertextes*, Paris, Karthala, 2007.
SCHON Nathalie, *L'Auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Paris, Karthala, 2003.
SEMUJANGA Josias, « La rumeur : une parole en acte ? », *Protée*, vol. 32, n° 3, Département des arts et lettres - Université du Québec à Chicoutimi, 2004, p. 5-8 [en ligne : https://www.erudit.org/fr/revues/pr/2004-v32-n3-pr959/011254ar/ ; consulté le 25 janvier 2022].
SEMUJANGA Josias, NDIAYE Christiane, « L'Afrique subsaharienne » dans NDIAYE Christiane (dir.), I*ntroduction aux littératures francophones. Afrique, Caraïbe, Maghreb*, Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 63-139.
SIMÉDOH Vincent, *L'humour et l'ironie en Littérature francophone subsaharienne. Des enjeux critiques à une poétique du rire*, New York, Peter Lang, 2012.
TLILI Sami, *Le réalisme mystique dans la littérature africaine d'expression française*, Thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université d'Aix-Marseille, 2020.