

4
2007
v.1

This is to certify that the
thesis entitled

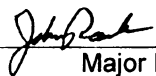
"AFROGRAPHIE": L'ÉCRITURE COMME SITES DE
CONFLITS IDENTITAIRES DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE
D'AHMADOU KOUROUMA

presented by

Pierre Nzokizwanimana

has been accepted towards fulfillment
of the requirements for the

Ph.D. degree in French



Major Professor's Signature

July 18, 2006

Date

PLACE IN RETURN BOX to remove this checkout from your record.
TO AVOID FINES return on or before date due.
MAY BE RECALLED with earlier due date if requested.

DATE DUE	DATE DUE	DATE DUE
AUG 16 2009 051309		

« AFROGRAPHIE » : L'ÉCRITURE COMME SITES DE CONFLITS IDENTITAIRES
DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE D'AHMADOU KOUROUMA

VOLUME I

By

Pierre Nzokizwanimana

A DISSERTATION

Submitted to
Michigan State University
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of French, Classics, and Italian

2006

Q

t

s

I

T

M

K

ic

A

th

R

N

pa

ow

ABSTRACT

“AFROGRAPHIE” : L’ÉCRITURE COMME SITE DE CONFLITS IDENTITAIRES DANS L’ŒUVRE ROMANESQUE D’AHMADOU KOUROUMA

By

Pierre Nzokizwanimana

This dissertation is a hermeneutic reading of four novels by the Ivorian writer, Ahmadou Kourouma: Les Soleils des indépendances, Monnè, outrages et défis, En attendant le vote des bêtes sauvages, and Allah n’est pas obligé. The exegesis is based on the assumption that there is indeed a sustained esthetic and thematic continuity in his writing. A set of guiding socio-cultural and political motifs evolve coherently through Kourouma’s work. Tracing them allows one to view his work for the first time as a whole.

The study uncovers an author who vacillates between iconography and support for some Malinke traditions, between afropessimism and optimism. Throughout his career, Kourouma reinterprets the events of pre-colonial, colonial and postcolonial Africa in both ideological and linguistic terms. His views about what led to the current failure of African nations are rather non-conformist. He asserts that the causes of this failure, though in part exogenous (colonial rule, neo-colonization), are mainly endogenous. Regarding the latter, he demystifies a widespread ideology by the proponents of the Negritude movement who saw pre-colonial Africa as a paradise. He exposes the participation of many kings and princes in the slave trade, their violence against their own population and the compromises that many made with the colonial masters. He also

denounces some cultural practices and beliefs (fetishism, predestination, excision, etc.) that have added to the alienation brought about by slavery and colonialism an impediment to embracing elements of modernity susceptible of improving their lives. He reveals the shortcomings of important social figures such as kings, marabouts and griots whose attitudes were marred by many myths that prevented them from adjusting to the new political order.

Paradoxically, Kourouma sees in some African traditions as both an anchor (proverbs) and a springboard for the emergence of an open, democratic discourse: the “palabre”, the joking relationship, and the “donsomana” (a multi-part epic and cathartic song-poem recited for the “maîtres-chasseurs” within the Malinke and Bambara cultures). Most importantly, faced with the mediocrity and failure of the male figures, women outmatch them by putting up a fight against their social fate and that of the victims of wars in Africa. They are ultimately the true heroes of Kourouma’s novels. However, Kourouma fails to celebrate modern male heroes (Mandela, Cabral, Nasser, Sankara, N’Krumah, Lumumba) whose example could inspire present generations to greatness and temper his afropessimism.

Copyright by
PIERRE NZOKIZWANIMANA
2006

ACKNOWLEDGMENTS

I would like to thank Professor Anna Norris for accepting to be my major professor for this dissertation, and Professors Laurence Porter and Kenneth Harrow for serving on my committee. Thank you all for your constructive comments and suggestions for revision. My heartfelt thanks go also to Professors Issumael Nzamutuma, Pat Lunn, Deidre Dawson for your encouragements and trust, to Dr. Bonaventure Balla-Omgba for your time and insights, to Lam-Thao Nguyen for your moral and technical support. Thank you Manassé Mugemana, Eléazar and Clénie Harelimana, Dr. Ruth Rhone, Élie Karambizi, Velma Elstrom for being always there for me in prayers and othewise. Thank you to my family, especially for the faith of my dad and mom, to my lovely wife Virginie, and to Yvonne, Lilyane, Joelle and Isabelle for their faith, support and patience.

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION	1
1. Un tournant dans le champ littéraire africain d'expression française.....	3
2. Un souffle nouveau dans l'esthétique littéraire africain	4
3. Un aperçu sur les études kouroumiennes.....	5
4. Justification du sujet et méthodologie.....	8
5. Plan de la thèse.....	11
CHAPITRE I	
GÉNÉRALITÉS	13
1. La langue d'énonciation.....	13
2. Du monolithisme à l'éclectisme : la Négritude en question	19
3. Identité problématique	23
4. La prise en compte de l'espace culturel et géographique	26
CHAPITRE II	
D'UN ROMAN A L'AUTRE.....	28
1. Les Soleils des Indépendances ou Acte I d'une quadralogie annoncée.....	29
2. « Quand on ne sait où l'on va, qu'on sache d'où l'on vient. » (En attendant) : au commencement étaient des empereurs, des rois et des peuples.....	38
3. L'histoire est-elle un mythe? Soundiata, Samory, Djigui, Koyaga et les autres... ..	49
CHAPITRE III	
AHMADOU KOUROUMA, FOSSOYEUR DE LA TRADITION ?.....	54
1. Sur les traces d'Alexandre Biyidi Awala, alias Mongo Beti (ou Eza Boto).....	54
2. Le diseur de vérité.....	63
3. Allah, le bouc émissaire	65
a. Un Allah arbitraire et injuste.....	66
b. Allah impassible et éloigné.....	68
c. Prédestination, fatalisme, résignation	72
d. Allah, la condition de la femme, l'excision et la maternité	79
4. Le syncrétisme religieux	102
5. La misère spirituelle : sorciers féticheurs, mânes et rites sacrificiels.....	111
6. La supercherie des marabouts et la mystification des griots.....	123
CHAPITRE IV	
« QUAND ON REFUSE ON DIT NON » : FAILLITE MULTISÉCULAIRE DE LA CLASSE POLITIQUE AFRICAINE	156
1. La centralité du volet politique dans l'œuvre de Kourouma.....	158
a. Avant la colonisation	161
b. La colonisation incriminée.....	167
i. À l'école de la polyvalence de la violence.....	167
ii. La violence physique	168
iii. La violence psychologique	172

C

N

B

iv. La violence économique : spoliation, travaux forcés	175
v. Pépinière des dictatures futures sur le continent africain et école des coups d'État.....	176
vi. À l'école de la fraude électorale, alliée des partis uniques.....	180
c. Le leadership africain ancien et moderne	183
i. « Rien de plus méchant pour un Noir qu'un autre Noir » ou la violence officielle	184
ii. Égoïsme, folie des grandeurs et compromission, résignation et attentisme	187
iii. La tragi-comédie de la dénégation.....	194
iv. En attendant le vote des bêtes sauvages ou le néocolonialisme appliqué	197
v. En attendant le vote des bêtes sauvages ou le néocolonialisme appliqué.....	211

CHAPITRE V

AHMADOU KOUROUMA AU SERVICE DE LA TRADITION	226
1. Le respect de la tradition.....	226
2. Le proverbe à l'honneur.....	231
a. Typologie des usages des proverbes chez Kourouma.....	238
i. L'usage malhonnête	239
ii. L'usage paradigmatique.....	243
iii. L'usage psittacique ou folklorisant.....	246
b. La carence des proverbes dans Allah n'est pas obligé.....	247
3. Trois instances traditionnelles de la parole démocratique	252
a. La palabre.....	254
i. La palabre ovationnée	261
ii. La palabre rudoyée.....	273
b. La palabre-catharsis ou le <i>donsomana</i>	278
c. Les frères de plaisanterie ou parents à plaisanterie.....	281
4. Célébration de la femme ou la lutte tranquille de déconstruction des mythes sur les femmes	288
a. Ces héroïnes au quotidien, valeurs-refuge dans un monde « renversé »	290
b. Combat continu de libération.....	293
i. Liberté d'aimer.....	294
ii. Liberté de disposer de son corps.....	295
c. Partenaire incontournable de l'homme	298
d. Le retour des Amazones.....	299

CONCLUSION.....	303
-----------------	-----

NOTES.....	314
------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	323
---------------------	-----

e
c
l
c
e
n
c
p
l'
er
pr
en
les
m
et

INTRODUCTION

Des amis m'ont dit : "Je ne sais jamais pourquoi j'écris." Moi par contre je sais : j'écris pour qu'il fasse peur en moi (...) J'invente un poste de peur en ce vaste monde qui fout le camp. A ceux qui cherchent un auteur engagé je propose un homme engageant. Que les autres, qui ne seraient jamais mes autres, me prennent pour un simple menteur. Évidemment l'artiste ne pose que l'une d'une infinité des ouvertures de son oeuvre.

Sony Labou Tansi¹

Le vieux [Layisho] végétait dans son enfer de viande. Vint ce temps où il voulut écrire pour briser l'intérieur, s'y perdre, s'y chercher, y faire des routes, des sentiers, des places publiques, des cinémas, des rues, des lits, des amis.

(Sony Labou Tansi 82)

Sony Labou Tansi, écrivain prolifique congolais, ne nous dit pas les amis auxquels il fait allusion dans cette première citation tirée de l'avertissement de son roman La Vie et demie. Sont-ils africains ? C'est possible, mais peu probable, car c'est aujourd'hui un truisme, voire un anachronisme, d'affirmer que l'artiste africain moderne - sculpteur, forgeron, musicien, écrivain - ne fait pas de l'art pour l'art. Il en va de même pour ce qui est de son engagement au sens sartrien du mot. Face aux soubresauts sociopolitiques et culturels qui ont marqué la vie du continent, notamment au cours du siècle dernier, l'artiste est certes souvent intimé de se positionner, mais surtout il sollicite l'implication de son public, qu'il engage à un dialogue au moyen de son œuvre. (Ce dialogue garde évidemment toute la potentialité de tourner en confrontation, ce qui est l'autre sens du mot «engagement ».) Au fond de lui-même, l'artiste sait que son œuvre ne saurait contenir la vérité. En fait, l'artiste lui-même est en quête de la vérité, il se cherche aussi par le biais de son écriture. On comprend dès lors le sens des réflexions ci-dessus de l'écrivain congolais Sony Labou Tansi : toute œuvre est prétexte à dialogue, à engagement (ou affrontement), son sens est pluriel, et elle peut avoir une visée prospective. Ce dialogue est grandement facilité s'il existe une communauté de vues entre l'auteur et les destinataires sur les aspects idéologiques, notamment les « mentalités, les visions du monde, les systèmes d'idées, de valeurs et de comportements, ainsi que les mythes et les croyances d'un peuple ; bref le sens commun de la vie quotidienne » (Sabo et Nielsen 79)² ; s'il y a une communauté de perspective sur la configuration du paysage

politique et social actuel qui a été durablement marquée par l'esclavage, puis la colonisation et la néo-colonisation (que certains nomment post-colonisation)³.

Le dialogue doit être enfin engagé à cause de l'amère prise de conscience de l'écroulement généralisé des espoirs que les indépendances arrachées aux colonisateurs avaient suscités, et à cause du pénible constat de la faillite des États-nations (quand ceux-ci existent effectivement, au sens où le terme est employé en politologie). L'écrivain, l'artiste et leurs publics sont amenés à s'interroger sur les causes tant intrinsèques qu'extrinsèques, sur les causes locales autant qu'extérieures de cet état de choses. Sur ces questions également, ils ne détiennent pas la vérité et leur discours ne saurait être despotique ni monolithique. Partant, ce qui dans l'œuvre pourrait apparaître comme une explication, une orientation, une justification de leur part n'est parfois, dans ces circonstances, qu'un pavé jeté dans la mare en vue d'engager le débat. Au demeurant, il ne saurait en être autrement étant donné que l'écrivain (ou l'artiste) est lui-même pris dans la turbulence et risque, de ce fait, de ne pas percevoir tous les contours des problèmes suscités et de manquer du recul nécessaire pour une analyse objective de la situation.

Mais, pourrait-on objecter, cela importe peu : la subjectivité même de l'écrivain n'est-elle pas un précieux miroir avec lequel compter pour le situer par rapport à son milieu, et donner un sens à son entreprise et à sa contribution ? Cela est possible parce qu'on peut présumer que le lecteur averti sait faire la part des choses, et prend garde de ne pas tomber dans le problème du mimétisme littéraire, c'est-à-dire le concept aristotélicien de l'art comme imitation de la réalité, ou si l'on préfère, dans ce qu'on a appelé en anglais *expressive realism* qui peut se résumer comme suit :

This is the theory that literature reflects the *reality* of experience, as it is perceived by one (especially gifted) individual, who *expresses* this perception in a text which enables other individuals to recognize its truth.⁴

Cela étant établi, la complexité de la situation africaine (sociale, culturelle, économique, politique) confère à l'action de l'écrivain un caractère d'urgence. Il y a en effet urgence pour l'écrivain d'agir pour deux raisons majeures : d'abord pour son propre compte parce qu'il veut trouver ses repères, ses marques ; ensuite agir au profit de sa communauté, dont il est solidaire. Ainsi, l'engagement au sens où nous l'avons défini plus haut est-il sans doute au cœur de l'activité littéraire d'un grand nombre d'auteurs africains, et ce, depuis la naissance au début du siècle dernier, dans le contexte colonial, de la littérature écrite sur le continent. Mais généralement, l'action des écrivains africains, en particulier ceux de la zone francophone, a longtemps été déterminée par l'idéologie de la Négritude. Vers la fin des années 60 cependant, les choses commencèrent à changer.

1. Un tournant dans le champ littéraire africain d'expression française

Le livre du Malien Yambo Ouologuem, Le Devoir de violence, publié en 1968, tombe comme un véritable coup de massue asséné non seulement à la Négritude senghorienne, mais aussi à la ligne anthropologique et historique de Léo Frobenius et ses disciples qui avaient commis le crime de gommer les pratiques esclavagistes dans le royaume du Nakem. Ouologuem « prend à contre-pied le discours lénifiant de la Négritude et dynamite le mythe de la grande fraternité nègre exalté par ses zéloteurs » (Chevrier 46).⁵ En cette même année 1968 paraît enfin à Montréal Les Soleils des indépendances de l'Ivoirien Ahmadou Kourouma. Bien qu'il soit peu probable que ces deux écrivains aient pu se connaître, et que par ailleurs, la composition originale des Soleils ait été achevée en 1965, le lecteur est frappé par la vision partagée du Malien et de l'Ivoirien sur la fonction de l'écrivain dans une Afrique aux prises avec des défis qui semblent la dépasser. Cette approche qui s'inscrit en faux, pour l'essentiel, contre les thèses de la Négritude, va marquer de façon indélébile le roman africain. Cependant des deux écrivains, Kourouma sera celui qui s'imposera durablement, ce qui pousse à se demander pourquoi. Qu'est-ce qu'il y a de bien particulier et d'original dans sa démarche scripturaire et dans sa vision des affaires africaines?

2. Un souffle nouveau dans l'esthétique littéraire africain

Sur le plan littéraire, Kourouma contribue à infuser un souffle nouveau au genre romanesque francophone. Tous ses quatre romans que nous nous proposons d'étudier en sont marqués : Les Soleils des indépendances (1970), Monnè, outrages et défis (1990), En attendant le vote des bêtes sauvages (1998) et Allah n'est pas obligé (2000). Quels sont certains des éléments constitutifs de ce renouveau compositionnel ? On peut mentionner l'exploitation systématique de la polyphonie et de la polysémie. Celles-ci découlent de l'hybridation linguistique, de l'hétérogénéité des procédés narratifs et stylistiques, notamment le brouillage fréquent des voix (narrateur, narrataire, auteur) et par conséquent, le brouillage de la hiérarchie des voix narratives renforcé par un certain usage du discours indirect libre ; la pluralité des focalisations ; la discontinuité (spatiale, temporelle, et narrative) ; l'exploitation à outrance de l'ironie et du sarcasme ; le mélange des genres à l'intérieur d'une œuvre (ce qui, à strictement parler, n'est pas propre à Kourouma puisque le roman comme genre littéraire s'y prête bien) dont les aphorismes et les proverbes africains ; le recours aux techniques compositionnelles relevant de l'oralité (circularité du conte, le *donsomana* ou chant des chasseurs malinké, le chant, l'épopée, l'apostrophe, etc.).

Enfin, deux éléments de la polyphonie et de la pluralité des significations sont à relever. D'abord, on peut lire les romans de Kourouma en recourant à la notion bakhtinienne du *dialogisme*, c'est-à-dire en accordant une attention particulière aux rapports dialogiques où les énoncés des personnages, explique Todorov,

juxtaposés l'un à l'autre, entrent dans une espèce particulière de relations sémantiques, que nous appelons dialogiques. . . . Les relations dialogiques sont des relations (sémantiques) entre tous les énoncés au sein de la communication verbale (. . .) (Todorov)⁶, Mikhaïl Bakhtine 95-96)

Les éléments de la conscience de l'Autre, tels qu'ils se manifestent dans le discours de celui-ci agissent sur le discours et sur la conscience propres du sujet parlant et vice-versa. Il s'établit un « dialogue » dans le roman, que Todorov appelle par ailleurs *intertextualité*, qui, s'il est suivi et compris dans ses transformations successives, ajoute d'autres paliers de significations. Ceux-ci, en définitive, deviennent partie intégrante du sens, ou plutôt des sens, de l'œuvre. À chaque « interlocuteur » dans ce dialogisme correspond une « langue », un type de discours propre, une réalisation particulière des potentialités linguistiques, qu'on saisit dans sa spécificité et qui influe sur les autres discours d'une manière distincte. D'où la notion d'*hétéroglossie* essentielle à la théorie du dialogisme. L'œuvre de Kourouma est particulièrement riche de ces microcosmes de « langues », souvent déterminées par le statut social des sujets (langage de griots, de féticheurs, de marabouts, de rois ou princes, de blancs, d'interprètes, de tirailleurs sénégalais, de garçons-soldats, de femmes dissolues, etc.)

Enfin, l'inachèvement s'avère une caractéristique constante des dénouements des romans de Kourouma : Fama et Djigui meurent avant d'arriver à destination, respectivement à Togobala et à Toukoro (Les Soleils et Monné) ; à la fin de la sixième veillée, Koyaga ne trouve pas (encore) la météorite et le Coran magiques en dépit du *donsomana* dit à cet effet, au contraire l'impression prévaut qu'un cataclysme est sur le point de se produire (En attendant le vote) ; Birahima ne peut pas rejoindre sa tante Mahan parce qu'elle est morte (Allah n'est pas obligé). Les romans de Kourouma ont donc un mode de clôture ouverte. Il appartient au lecteur d'imaginer la suite de la narration. Compte tenu de cette complexité de cette œuvre, quelles sont les études importantes disponibles aujourd'hui sur l'écrivain ivoirien ?

3. Un aperçu sur les études kouroumiennes

Ahmadou Kourouma figure parmi les écrivains francophones d'Afrique noire les plus étudiés. Dès la parution des Soleils des indépendances, on peut constater un engouement

pour ce premier roman, comme en témoignent les nombreux articles publiés dans L'Afrique Littéraire et Artistique des années 70 et 80 (où figurent quelques grands noms de la critique littéraire africaine : Jacques Chevrier, Jean Dérive, Bernard Magnier, Bernard Mouralis, Pius Ngandu Nkashama). Mais il s'agit d'études ponctuelles, axées pour l'essentiel sur les innovations linguistiques ou sur les éléments d'anthropologie sociale et culturelle de ce roman. Il convient de signaler dans ce domaine la monographie publiée en 1977 dans la collection La Girafe dirigée par Joseph M'Lanhero : Essai sur « Les Soleils des indépendances » d'Ahmadou Kourouma. L'article de H. Memel dans cet essai fournit une importante clé d'accès à une des significations du roman à travers l'exploration de la notion de « bâtardise ». Selon lui, elle désigne trois éléments. Premièrement, elle se réfère à la corruption dans la nature : l'incertitude du climat et mélange des saisons, la bâtardise biologique. Deuxièmement, elle se rapporte à l'altération dans la culture : métissage de la culture malinké musulmane et de la civilisation européenne chrétienne, pouvoir illégitime, désunion familiale, contre-valeurs dans l'ordre moral. Troisièmement enfin, elle désigne le désordre dans la société, avec la formation de nouvelles classes, les mutations de la structure sociale, y compris l'écèlement des hiérarchies anciennes. Le travail de Jean-Claude Nicolas, Comprendre « Les soleils des indépendances » d'Ahmadou Kourouma (1985) inventorie les thèmes du livre et les particularités lexicales des Soleils (africanismes et néologismes) et permet d'avoir une première saisie du roman, une saisie de type dénotatif. La fascination pour le volet lexico-sémantique des romans de Kourouma est aussi à l'origine de la thèse doctorale d'Hilaire Bohui Djedje, Forme et fonction de l'expression du haut degré dans deux œuvres d'Ahmadou Kourouma : étude syntaxique et énonciative. Le titre de la thèse est quelque peu trompeur dans la mesure où en réalité, et de l'aveu même de l'auteur, celle-ci est une étude de sémantique linguistique par rapport au style de l'auteur. L'étude du critique congolais Pius Ngandu Nkashama, Kourouma et le mythe : une lecture de « Les Soleils des indépendances », (1985) est plus substantielle à cette époque. Il estime que les thèmes mythologiques sont absents des travaux sur Les Soleils alors que la véritable densité tragique du héros du roman, Fama Doumbouya, ne saurait être appréhendée que « si elle est fondée sur des substrats mythologiques, repérables au travers de tout l'espace historique qui inspire ses actes et ses comportements » (11).⁷

Pendant les années 90, avec la publication de trois romans, leur traduction et l'accumulation des prix littéraires, des études critiques et exégétiques des universitaires de l'aire francophone aussi bien que ceux de la zone anglo-saxonne se sont accrues et complexifiées. On notera la contribution de Chantal Zabus dans The African Palimpsest : Indigenization of Language in the West African Europhone Novel (1991) sur Les Soleils qui analyse les aspects linguistiques (morphosyntaxique et lexico-sémantique) et les éléments de l'oraliture en tant que stratégies d'une décolonisation littéraire. Kenneth Harrow analyse Les Soleils et Monné dans un ouvrage collectif intitulé Thresholds of Change in African Literature : The Emergence of a Tradition.⁸ Sa métaphore du « Möbius strip » lui permet d'élaborer une représentation de la réalité qui se révèle et se masque en même temps. Cette problématisation se lit à travers la langue, ou plus exactement les mots utilisés pour représenter une réalité fuyante. Citons enfin dans cette veine d'analyses l'article de Karim Traoré, « Kourouma's *Monné* as Aesthetics of Lying ». Le mensonge y est conçu comme une arme idéologique redoutable, et aussi, conclut-il, « Lying is finally also a discourse, a philosophy of narration through which men appropriate reality. » (1360)⁹

Les recherches de deux universitaires, l'un africain (originaire du Burkina Fasso) et l'autre française, méritent une place à part. Il s'agit de Jean Ouédraogo : Maryse Condé et Ahmadou Kourouma : griots de l'indicible (2004) et de Madeleine Borgomano : Ahmadou Kourouma : le « guerrier » griot (1998) ; Des hommes ou des bêtes ? Lecture de « En attendant le vote des bêtes sauvages » d'Ahmadou Kourouma (2000). Les deux critiques offrent des perspectives variées mais complémentaires. Le premier s'est intéressé davantage au rapport historicité-littéralité et au mode narratif bambara dans les trois premiers romans de Kourouma et dans la pièce de théâtre Tougnatigui ou le diseur de vérité, et dans le cycle africain de Condé : Hermakhonon ou En attendant le bonheur, Une Saison à Rihata, Ségou : les murailles de terre et Ségou : la terre en miettes. La seconde a produit un travail d'exégèse centrée sur la thématique, les procédés narratologiques et les aspects linguistiques.

Des aspects très variés de l'œuvre de l'auteur des Soleils ont donc été analysés : innovations linguistiques (qui figurent en tête des intérêts sur le travail de l'écrivain), pratique de l'«oraliture», inspiration historique de l'œuvre, etc. Mais la question cruciale de l'expression d'une identité conflictuelle, bien que parfois effleurée ou apparaissant seulement en filigrane dans des analyses ponctuelles, n'a pas retenu toute l'attention qu'elle mérite. Il n'existe donc pas à ce jour une étude d'ensemble dont le fil conducteur soit la problématique identitaire de Kourouma à travers ses quatre romans. Le numéro double (155 et 156) de Notre librairie (juillet-décembre 2004) contient un cahier spécial d'une centaine de pages intitulé « Ahmadou Kourouma : l'héritage », hommage posthume à l'écrivain disparu en 2003. Il a pour thème « identités littéraires », et de ce fait, les articles sur l'auteur des Soleils sont dominés de nouveau par des considérations d'esthétique littéraire et linguistique, et par des études thématiques. Y collaborent notamment J.-C. Blachère, M. Borgomano, A. Koné, B. Mongo-Mboussa. L'article de Claude Caitucoli dans « La différence linguistique : insécurité et créativité », ¹⁰ est une illustration frappante de cette insistance sur les aspects linguistiques, en l'occurrence l'insécurité identitaire perceptible dans le discours épilinguistique de l'écrivain ou dans le discours linguistique de ses personnages, à l'instar de Birahima de Allah n'est pas obligé. Or, la quête identitaire dans ses volets idéologique, spirituel et socioculturel est certainement une donnée importante dans les choix qu'a faits l'auteur. Ainsi le choix du genre romanesque n'est-il pas gratuit : il reste en effet le lieu privilégié de l'expression de l'identité. Le roman historique en particulier, mieux que tous les autres sous-genres romanesques, permet de réexaminer les mythes fondateurs (récits cosmogoniques) et stimule le sentiment historique nécessaire à la prise de conscience de soi en tant qu'entité dotée de la prérogative d'action, même dans un monde « qui fout le camp ».

4. Justification du sujet et méthodologie

Au vu de ce qui précède, il est évident qu'il existe une lacune, une case vide dans les études kouroumiennes qu'il convient de combler. L'objet principal de cette recherche est donc de présenter l'écriture de Kourouma comme constituée de sites de conflits à l'image

des crises et des conflits identitaires que vivent les populations du continent africain, en tant qu'individus et en tant que membres de leurs communautés respectives. Il s'agira de montrer les mécanismes par lesquels ces conflits ont pu surgir de la rencontre entre les héritages traditionnel et colonial, puis du « règne des hyènes » et de celui des « pères de la nation » de l'Afrique en général. Quels sont les processus qui ont conduit à la faillite des Etats-Nations et à la création des partis-État ? Par ailleurs comment les humiliations et les échecs répétés au cours de l'histoire précoloniale, coloniale et postcoloniale affectent-ils le moi individuel de l'Africain, sa vision du monde, sa culture ? Comment Kourouma représente-t-il tout cela sur le plan fictionnel, d'un roman à l'autre ?

Tout en reconnaissant que la nature et l'objet de la présente thèse autorisent des analyses pluridisciplinaires, qu'on peut aussi bien choisir de privilégier une approche esthétique (la « poétique du récit »¹¹), ou une approche anthropologique, ou encore qu'on peut opérer une synthèse des deux ou fonder strictement ses analyses sur une théorie de critique littéraire parmi les nombreuses théories existantes, nous avons opté, quant à nous, pour une démarche essentiellement textuelle. Sans que cette option signifie le rejet de tout éclairage qui nous viendrait des autres approches au roman, cette thèse est un travail exégétique, principalement axé sur une interprétation socioculturelle et politique globale des quatre romans retenus. Nous avons choisi de procéder par une analyse synoptique des romans. Les Soleils sert souvent de point de départ des analyses.

Compte tenu de la complexité de chaque roman, nous avons dû opérer un choix, nécessairement subjectif, des motifs les plus représentatifs des conflits identitaires. Nous sommes partis de l'hypothèse selon laquelle l'œuvre de Kourouma est en réalité une « quadrilogie », ¹² ce qui permet de suivre l'évolution d'un certain nombre de motifs récurrents où ces conflits sont manifestes et d'en induire les significations possibles. Nous savons déjà, de par l'étude du discours épilinguistique de l'auteur, que les raisons qui l'ont poussé à prendre la plume (à 43 ans) sont de l'ordre du témoignage : témoigner contre la dérive totalitaire trop tôt amorcée d'un continent qui venait à peine d'obtenir son indépendance, témoigner contre l'abâtardissement des traditions, l'effondrement des valeurs et la perte continue des repères culturels, témoigner contre la mainmise des ex-

puissances coloniales sur les affaires des peuples dits « indépendants », et enfin, témoigner sur les souffrances des peuples africains. Ces témoignages constituent le dénominateur commun des facteurs et motifs qui seront analysés dans la perspective des conflits identitaires en Afrique dite postcoloniale. L'ambition de la pratique textuelle que nous avons suivie est de pouvoir dégager des significations d'ensemble sur les motifs retenus, et ainsi fournir quelques clés d'accès à cette œuvre complexe et riche, dans laquelle l'auteur lui-même ne donne pas toujours des réponses claires aux questions qu'il pose.

Au cours de nos réflexions exégétiques, nous accordons à la langue actualisée, c'est-à-dire à l'énonciation, l'attention qu'elle appelle pour saisir les potentialités signifiantes des récits et échanges qui forment les romans. La recherche s'efforce de dépasser les écrans illusoires, trompeurs que pourraient constituer, par exemple, la malinkisation du français, les néologismes lexicaux et sémantiques de toutes sortes pour déchiffrer les niveaux où s'exprime l'affirmation de l'identité, ou sa négation. Elle tente aussi d'aller au-delà des effets du réel que suggèrent les récits historiques et certains « faits » culturels afin de saisir la stratégie dont se sert l'auteur pour se dire et dire les autres.

Une lecture même cursive de Kourouma ne manque pas de susciter certaines interrogations vitales : En quoi son recours à la fiction historique permet-il de démystifier certains aspects de l'histoire africaine ? Qu'est-il advenu de l'identité africaine dans les nations coloniales et postcoloniales ? Quel bilan peut-on dresser de plus de quarante années d'indépendance ? Les destins et les morts tragiques des héros (on a parlé d'antihéros à leur sujet) des romans de Kourouma (en particulier Fama et Djigui) présagent-ils la fin définitive d'un monde et de ses mythes d'honneur, de dignité, de solidarité et de bonheur ? Ou ces héros disent-ils, à leur façon, et de par l'éthique liée à leur naissance, non aux *monnew* inacceptables pour eux, à l'instar de leur illustre ancêtre Samory dont le principe était : « quand on refuse on dit non » ? Quel sens donner aux voyages de retour des héros « au bercail »¹³ (dont deux inachevés, ceux de Fama et de Djigui) qui ponctuent chaque roman ? S'agirait-il, par ce voyage de retour aux sources, d'une tentative de reconstituer l'identité fragmentée ? Quelle est la signification de la

mort du « savant » sorcier Balla (Les Soleils) et de Soumaré, de Djéliba, le griot attiré de Djigui (Monné) ? Comment comprendre la disparition du marabout Bokano Yakouba et de la mère de Koyaga (En attendant le vote) juste au moment où une agitation aux proportions apocalyptiques se déclenche ? À l'inverse, quelle signification attacher à la survivance de l'enfant-soldat Birahima (Allah), témoin et acteur des pires crimes contre les peuples de la Sierra Leone et du Libéria ? Qui peut espérer un avenir meilleur dans cette nouvelle Afrique ? Des bandits de grand chemin comme Yacouba et Sékou qui rentrent des guerres tribales surchargés d'or et de diamant, et qui, assurés de se refaire une virginité avec de nouvelles cartes d'identité, s'apprêtent à continuer leur escroquerie de « multiplicateurs de billet » ? Comment comprendre l'acharnement iconographique de Kourouma ? L'afropessimisme dont l'écrivain se défend n'est-il pas inscrit, en dernière analyse, dans son écriture romanesque comme conclusion inéluctable qu'il tire de son vécu personnel sur le continent ? Autrement dit, pourquoi les choses semblent-elles être allées de mal en pis entre l'époque des « maladies infantiles » des Soleils des indépendances et celle d'Allah n'est pas obligé, c'est-à-dire à plus de trente ans d'intervalle ? (Nous ne parlons même pas ici de Quand on refuse on dit non, roman posthume, qui est une relation du vrai cauchemar dans lequel sombre la Côte d'Ivoire, qui était pourtant, tout récemment encore, l'éléphant économique, et le symbole de stabilité politique dans cette sous-région de l'Afrique.) Faut-il considérer que les « hyènes », les bâtards des indépendances (et leurs commanditaires néocoloniaux) ont déjà gagné le bras de fer qui les oppose à ceux qui militent pour une âme, une vision du monde (utopique ?), une manière de vivre digne de la belle époque (supposée) des Samory et des Soundjata ?

5. Plan de la thèse

Le présent travail comporte cinq chapitres. Le premier chapitre introduit des considérations générales et sert d'entrée en matière en situant Kourouma dans le champ littéraire négro-africain, puis dans le champ littéraire spécifique de l'Afrique subsaharienne francophone de la période postcoloniale. Un tour d'horizon sur diverses approches qui peuvent être utilisées pour lire Kourouma ouvre une vue prospective sur

ses œuvres et sur les possibilités quasi infinies qu'elles recèlent. Dans le deuxième chapitre, trois concepts clés sont présentés : l'histoire à travers les « textes » oraux, l'importance des mythes, l'hypothèse de la quadrilogie kouroumienne. Ces concepts aident à entrer de plain-pied dans les sites de conflits développés dans les troisième et quatrième chapitres. Ceux-ci explorent en effet les facteurs socioculturels et politiques majeurs qui pourraient expliquer la dérive du continent dans le marasme actuel et le mal être de l'Afrique post-indépendante. Le dernier chapitre constitue un contrepoids aux deux précédents en ceci qu'il discute les éléments de la tradition africaine qui ont traversé l'épreuve du « génocide culturel » perpétré par des agents exogènes et endogènes. Ces « rescapés culturels » sont appelés à former la pierre angulaire d'une société nouvelle et démocratique qui émergera – car tel est en définitive l'une des finalités de l'entreprise scripturaire de Kourouma – des cendres des tragiques ratés de l'Histoire. Dans les quatre romans retenus se profile en filigrane la tension entre un Kourouma iconoclaste et un Kourouma défenseur de la tradition, tension qui devra donner naissance à une identité nouvelle adaptée aux conditions de la nouvelle société qu'il appelle de tous ses vœux. C'est ce continuum que, nous l'espérons, il nous sera donné de suivre dans nos analyses.

CHAPITRE I

GÉNÉRALITÉS

Dans ce chapitre liminaire, nous nous proposons de passer en revue les éléments qui, selon nous, sont utiles pour aborder les textes de l'écrivain ivoirien et, au-delà, les écrits de plus en plus nombreux qui appliquent une esthétique littéraire similaire à la sienne. Nous avons commencé l'introduction de cette thèse en situant Ahmadou Kourouma dans la mouvance littéraire de l'Afrique noire francophone. Dans cette lancée, ce chapitre souligne la centralité du mot et de la langue en discours comme facteurs de la polysémie et de la polyphonie caractéristiques des œuvres de Kourouma. Il est ensuite question de la rupture entre le monolithisme d'une certaine Négritude (la senghorienne, par exemple) et l'éclectisme et la polysémie de la nouvelle vague de la littérature postcoloniale. Troisièmement, le chapitre explore quelques facettes de la notion complexe l'identité dont le roman historique est l'un des lieux privilégiés de son expression. Enfin, la question de la prise en compte de l'espace culturel et géographique comme marquage identitaire conclut le survol.

1. La langue d'énonciation

Ce paragraphe ne concerne pas les aspects proprement linguistiques (lexico-sémantiques, syntaxiques) de l'écriture kouroumienne. Il a été montré plus haut que ces aspects ont été largement étudiés. L'objet du paragraphe est de montrer que Kourouma recourt à une « langue » totale qui met en collusion plusieurs genres : romanesque, épique, poétique, parémiologique, théâtral (avec des déclamations, des soliloques, des silences), tellurique (avec l'entrée en scène des phénomènes naturels) ; l'infusion dans les textes du brouillage des voix narratives et de la multiplicité des focalisations. La conjonction de ces éléments crée des possibilités herméneutiques variées et une polyphonie qui font la richesse et la complexité de l'écriture kouroumienne, et entretient dans une petite mesure une certaine

ambiguïté, une incertitude interprétative. Cette dernière difficulté est amplifiée par l'ancrage des référents culturels dans le terroir ouest africain, et surtout malinké. En outre, l'écrivain pratique ce qu'on pourrait appeler l'esthétique du mot ou de la parole. Qu'en est-il ?

Dans la tradition (orale) malinké (et d'autres groupes ethniques proches : sénoufo, bambara, mossi), la parole, à l'instar de la parole biblique dont fait état l'évangile de Jean, est en effet une parole qui crée. Elle correspond au « kuma » dont parle Makhily Gassama en se référant à la tradition bambara, parole qui « marche », « étend » la personne et donne l'occasion de l'appréhender¹⁴ (9). Gassama met par ailleurs l'emphasis sur l'existence parmi les Négro-africains du *culte du mot*, celui-ci devenant dans le discours et dans la pensée « une sorte de pétard qui illumine la *nuit noire*, ou une sorte de bâton magique capable de fouiller le tréfonds de notre être qu'il ébranle tout entier sans motifs apparents », et pouvant « s'emparer du réel non seulement pour le rendre sensible mais pour le transformer, pour lui donner la forme . . . (44-45). Frantz Fanon, Antillais noir, ne cache pas non plus sa fascination pour les mots : « Les mots ont pour moi une charge. Je me sens incapable d'échapper à la morsure d'un mot, au vertige d'un point d'interrogation. »¹⁵ Il va sans dire qu'un simple exercice de décortication philologique du mot ou de la langue de Kourouma peut passer à côté de sa vraie valeur signifiante parce que celle-ci demeure tributaire de tous les autres facteurs qui viennent d'être mentionnés. Ainsi, par exemple, Birahima l'enfant-soldat d'Allah n'est pas obligé, ne fait pas que s'amuser avec les mots de ses dictionnaires. Chaque dictionnaire, dans sa spécialité, est le moyen par lequel Birahima pénètre ou se fait pénétrer par l'univers spécifique qu'il dévoile. C'est avec les mots de ses dictionnaires qu'il s'empare de l'indicible réalité qui est la sienne, où règnent en maîtres la violence, la mort, la faim, l'immoralité ; avec eux il s'efforce surtout de ne pas capituler devant cette réalité. Et comme le dit si bien Xavier Garnier,

Du plus profond de son enfer, Birahima s'accroche à la définition des mots qu'il utilise, il en fait l'architecture de son *blablabla*. Les mots sont des fétiches d'une

nature différente de ceux que fabrique Yakouba, ils ne servent pas à protéger, mais à assumer.

(. . .) Cette foi dans la puissance des mots et de leurs agencements, maintenue au-delà d'un facile scepticisme quant à leur usage, fait d'Ahmadou Kourouma un des grands écrivains politiques du siècle dernier. (168)¹⁶

Le sens dénotatif des termes peut donc en cacher un autre, connotatif, culturel ou idéologique. Lire Kourouma c'est souvent être capable de remonter à la « substantifique moelle », au sens masqué par les références culturelles, l'ironie, l'hyperbole, la tournure de l'esprit malinké transcrit dans ce qui apparaît comme de purs calques linguistiques (« Ibrahima Koné avait fini »). C'est passer de la structure de surface à la structure profonde, comme on dirait en termes linguistiques. Illustrons cette démarche en prenant l'emploi que Kourouma fait de la langue française, emploi souvent cité en exemple d'originalité et d'entreprise de subversion de l'héritage colonial. Ce qui apparaît à l'œil nu, ce sont évidemment les innovations linguistiques, en l'occurrence la malinkisation du français (calques lexicaux et syntaxiques), les néologismes, les africanismes, le « français Moussa » (langue des rues d'Abidjan). À cela on pourrait ajouter le commentaire de l'écrivain lui-même qui explique certaines de ses innovations linguistiques par l'incapacité du français à rendre certains concepts (les termes *monné* et *donsomana* sont souvent mentionnés à cet effet), le rythme phrastique, voire la tournure d'esprit malinké. Ainsi pouvait-il dire à ce propos :

Quoi que les gens disent, je ne cherche pas à changer le français. Ce qui m'intéresse, c'est de reproduire la façon d'être et de penser de mes personnages, dans leur totalité et dans toutes leurs dimensions. Mes personnages sont des Malinkés. Et lorsqu'un Malinké parle, il suit sa logique, sa façon d'aborder la réalité. Or, cette démarche ne colle pas au français: la succession des mots et des idées, en malinké, est différente. Entre le contenu que je décris et la forme dans laquelle je m'exprime, il y a une très grande distance . . . »¹⁷

Mais ce qui se passe ici est sans aucun doute plus qu'une simple accommodation de la logique malinké. On doit se poser la question de savoir le sens de l'acte même de « casser » le français métropolitain, se demander si cette appropriation de la langue française, son africanisation, ne participe pas d'une intention idéologique. Pour nombre de critiques dont Lavergne, faire « éclater le carcan du français classique en prenant d'assaut les fortifications grammaticales » et en « rejetant l'idée du français objet d'un fétichisme stérile »¹⁸ constituait une énonciation assertive de la plus grande importance dans la quête identitaire de l'écrivain ivoirien. C'est que, comme le dit Bokiba, « La notion d'identité entretient avec le langage une relation organique qui tient du procès performatif : l'identité s'affirme par le langage, et il n'y a point d'identité qui ne se dise, ne s'exprime ». ¹⁹ La littérature est de fait, selon le critique congolais, le seul art qui dit et qui se dit, un méta-art. Il note qu'en revanche le mépris de la part des Européens des langues africaines relevait d'un impératif idéologique de mystification et d'exploitation. L'aliénation culturelle avait pour pendant l'aliénation linguistique, et on ne pouvait affronter l'une sans affronter l'autre. L'argument esthétique et les besoins d'expressivité seuls ne peuvent donc pas expliquer la transgression, voire l'agression de Kourouma contre la langue de l'ex-colonisateur. En outre, « Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture » car le langage est un instrument culturel,²⁰ et « homme-langue-culture est une seule et même réalité ». La langue française étant une langue d'emprunt, « C'est à elle de se soumettre au génie négro-africain. » (Gassama 44)

On peut donc comprendre ce viol de la langue française comme une réplique aux viols que la colonisation a perpétrés sur le peuple malinké et africains en général. Le 5 septembre 2001 sur RFI (Radio France Internationale), Kourouma ne confiait-il pas : « Je crois que les Français ont leur langue. Ils ont violé beaucoup de peuples mais ils voudraient que leur langue reste pure. » De ces viols doit naître une bâtardise, une hybridation linguistique qui participe de la nouvelle identité imposée. À la violence du colonisateur, le colonisé doit répondre sinon par la violence, au moins par une action énergique, comme le préconisent Fanon, Cabral, Césaire et d'autres encore.

En allant encore plus loin, on pourrait se demander pourquoi un intellectuel de la classe de Kourouma, qui se sert du français dans ses interactions sociales et professionnelles, qui n'a jamais rien écrit en malinké ou en toute autre langue africaine, aurait-il besoin d'écrire un français « tordu » (combien de gens parlent le français des Soleils ?). Dès lors, on peut se demander si agir ainsi ne constitue pas une manière d'affirmer son indépendance vis-à-vis d'un parler étranger qui lui a été imposé, en subvertissant celui-ci. En revanche, sans entrer dans la sempiternelle question de l'écriture en langues du colonisateur, on est en droit de s'interroger pour savoir pourquoi il n'écrit pas carrément en malinké si valoriser le malinké est l'objectif poursuivi ? Après tout, d'autres grands écrivains africains se sont lancés sur cette voie, à l'instar de Ngugi Wa Thiongo. Cela serait au demeurant la réplique la plus appropriée dans la mesure où le colonisateur dénie le statut de langue aux « parlers barbares » des Africains. Kourouma s'adresse-t-il aux Malinké analphabètes par l'écriture ? Ou vise-t-il un lectorat étranger : européen ou même africain qu'il « gratifie » de l'opacité inévitable (et voulue ?) de son message, du fait que la langue et la plupart des « clins d'œil » culturels malinké qui sont inhérents à celle-ci sont inconnus de ce lectorat ? Monné abonde en exemples de malentendus sociolinguistiques entre le roi Djigui et les colons – qui s'expriment par l'entremise d'un interprète dont le français s'avère au bout du compte plus qu'approximatif, un charabia. Dans les analyses ultérieures, nous verrons qu'au-delà de ce qui apparaît comme une aventure linguistique cocasse dont Djigui et son entourage font les frais, ces malentendus infléchissent le cours des événements qui aboutissent à des conséquences tragiques pour tout un peuple.

On le voit, le seul sens dénotatif ne saurait rendre compte des implications idéologiques sous-jacentes au discours écrit de l'auteur. Aussi la plus grande attention doit-elle être accordée aux aspects *langue* et *discours* dans les textes de Kourouma en tant qu'objets particuliers d'une culture et d'un contexte discursif spécifiques. Quelles *pratiques signifiantes*, à savoir « discourses, myths, presentations and re-presentations of the way 'things' 'are' » (Belsey 39) transparaissent-elles dans cette langue ? Comment la pluralité des interprétations qui résultent de la lecture des œuvres de Kourouma et la manière dont celui-ci voit les vies et les identités conflictuelles dans une communauté postcoloniale

sont-elles perçues par le lecteur ? Car, comme l'écrit pertinemment Belsey, : « In practice, reading is a transaction, a relation between the cultural vocabulary of the text and the cultural vocabulary of the reader. » (Belsey 34) Le lecteur de la littérature négro-africaine peut-il trouver dans la Négritude comme idéologie identitaire le « vocabulaire culturel » nécessaire pour négocier le sens de cette littérature ?

2. Du monolithisme à l'éclectisme : la Négritude en question

Le mouvement de la Négritude n'est plus à présenter, ni ses trois ténors, le Sénégalais Senghor, le Guadeloupéen Damas et le Martiniquais Césaire. Pendant un peu plus de trois décennies du siècle dernier (depuis les années 30 trente jusqu'au milieu des années 60), son rôle de catalyseur pour l'émergence d'une littérature négro-africaine engagée, revendicatrice a été ressentie dans le monde francophone et au-delà, et qu'elle est incontournable dans les études d'idées, de civilisations et de littérature négro-africaines. En effet à sa naissance et longtemps après, le mouvement se voulait essentiellement la défense de la liberté et de la dignité nègres, l'affirmation plus ou moins agressive (en fonction des individus) de l'africanité et de la négrité, des traditions africaines et de son passé glorieux. Il aussi est généralement admis que sur le plan politique, la contribution du mouvement a été inestimable. Mais face aux nouveaux défis et enjeux politiques et socioculturels posés par les indépendances, les termes du combat ont changé, et le mouvement est devenu progressivement inadapté, voire obsolète, non-pertinent aux yeux de certains, surtout la Négritude dite senghorienne. Maryse Condé la commente ainsi :

À quoi se borne la Négritude senghorienne ? A la magnification d'une Afrique éteinte, l'Afrique des grands Empires ensevelis dans la poussière. À un appel d'un mode de vie défunt. Une incantation biblique et épique où par le jeu des nom de personnes . . . ou des noms de lieux. . . se veut ressuscitée l'âme antique de l'Afrique des seigneurs.²¹

C'est seulement plus tard, sous l'impulsion des écrivains comme Césaire, A. Diop, qu'il a entrepris de faire des revendications anticolonialistes. Mais déjà au cours des années 50, l'affirmation proprement identitaire commence à faire place à un questionnement de soi, de son histoire ancienne, récente et présente, afin de mieux se comprendre, se définir et se positionner dans la modernité. Au lieu d'une admiration béate et d'une exaltation aveugle de la culture traditionnelle et de l'histoire ancienne africaines, nombre d'écrivains jettent un regard critique non seulement sur les apports ou les appauvrissements dus à la

civilisation occidentale, mais aussi sur les obstacles inhérents à des pratiques culturelles traditionnelles (parasitisme sous le couvert de la solidarité communautaire, gérontocratie, polygamie, exploitation et sujétion de la femme, crédulité frisant la naïveté, fatalisme, hypocrisie et mensonge, etc.) Ils soulignent par ailleurs les difficultés de la rencontre des deux civilisations, et les occasions manquées, par les deux parties en présence, qui auraient pu mener à leur enrichissement mutuel. Citons à titre d'exemples les romans de Mongo Beti appartenant à la première vague de sa production littéraire tels que Le Pauvre Christ de Bomba, (1956) ou Mission terminée, (1958) de Ferdinand Oyono (Une vie de boy (1956) ou encore Le vieux nègre et la médaille (1956). Peu après les indépendances on a de Cheikh Hamidou Kane, L'Aventure ambiguë (1961) et de Sembene Ousmane, Les Bouts de bois de Dieu (1960) ou Vehi-Ciosane ou Blanche-Genèse suivi du Mandat (1965). Il faut aussi mentionner l'un des tout premiers essais de l'Afrique postindépendance par le malien Seydou Badian, Les dirigeants d'Afrique noire face à leur peuple (1964).

Bien avant les indépendances, la mobilisation et la critique politique étaient également à l'ordre du jour dans des essais, dont certains seront percutants. On notera par exemple le Discours sur le colonialisme (1950) d'Aimé Césaire qui fut un des écrits fondateurs. En stigmatisant l'essence barbare (violence, haine raciale, immoralité, etc.) et négatrice de civilisation dont procédait l'aventure colonisatrice, le penseur et écrivain Martiniquais a, dans une large mesure, libéré les écrivains qui pouvaient dès lors parler sans complexe de leurs cultures sans avoir à se justifier, d'autant que ce discours intervenait au lendemain d'une Deuxième Guerre Mondiale qui avait mis à nu les faiblesses et la vulnérabilité des empires coloniaux (voir note 2). Le Discours était suivi, à deux années d'intervalle, par Peau noire, masques blancs de Frantz Fanon, puis, en 1957 du Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur d'Albert Memmi. Autant de monuments qui inaugurent une façon très révolutionnaire de se penser et de penser l'Autre en visant d'abord « à la destruction d'un 'complexus psycho-existential' » (Fanon 19), en aidant « le Noir à se libérer de l'arsenal complexe qui a germé au sein de la situation coloniale. » (Fanon 42). Il faut enfin mentionner parmi les faits saillants de ces années 50, différents congrès panafricains et le congrès du Mouvement des non-alignés de Bandoeng

en Indonésie (1957), les insurrections un peu partout dans le Tiers-Monde, et en Afrique en particulier (le Maghreb, le Cameroun, Madagascar), dont celles des tirailleurs sénégalais revenus de la guerre mondiale, et la défaite française de Dien Bien Phu, au Vietnam. Ces événements et ces écrits, grâce à leur stratégie de dévoilement et de démystification qui s'est mis en place, devaient jouer un rôle crucial dans l'évolution de la pensée philosophique et de la conception politique et culturelle des générations suivantes d'écrivains et d'artistes de la période qui a suivi immédiatement l'accession aux indépendances africaines.

Dans cette effervescence littéraire, il importe de signaler la position phare qu'occupe, à nos yeux, le Sénégalais Ousmane Sembène. Avec Les Bouts de bois de Dieu (1960) notamment, il montre la force de la mobilisation des masses en mettant notamment en exergue le potentiel des femmes, les possibilités de contestation de l'ordre établi et d'amélioration des conditions de travail par l'action syndicale. Ceci signifie qu'il a toujours existé des possibilités de lutte, et que l'apathie des rois et autres dirigeants de l'Afrique coloniale (que Kourouma met sur la sellette) n'était pas justifiable. Dans sa « préface » à la nouvelle Vehi-Ciosane datée de 1965, il lance un appel, ou plutôt un défi, aux Africains les engageant à l'introspection, à “descendre dans l'HOMME, dans sa chute” (16), et comme devait l'écrire Sony Labou Tansi treize ans après, « pour briser l'intérieur, s'y perdre, s'y chercher » :

Pendant des années, je me suis entretenu avec quelques-uns d'entre vous:

AFRICAINS. [. . .] “N'écris pas cette histoire.” Vous argumentiez que ce serait jeter l'opprobre sur NOUS, LA RACE NOIRE. Mieux, ajoutiez-vous, les détracteurs de la CIVILISATION NÉGRO-AFRICAINE allaient s'en emparer, et..., et ..., et ... pour nous jeter l'opprobre.

[. . .] Mais quand cesserons-nous de recevoir, d'approuver nos conduites, non en fonction de NOTRE MOI D'HOMME, mais de la couleur des autres? Certes la solidarité raciale existe, mais elle est suggestive. Cela est si vrai que la solidarité raciale n'a pas empêché les assassinats, les détentions illégales, les

emprisonnements politiques des dynasties régnantes d'aujourd'hui en Afrique noire. (15)

Sembène dénonce, lui aussi, la complaisance d'une certaine négritude enlisée dans un passéisme débilitant et stérile. Il stigmatise en effet « La débilité de l'HOMME DE CHEZ NOUS – qu'on nomme notre AFRICANITÉ, notre NÉGRITUDE . . . » (16).

Ainsi que le prophétisaient à l'aube et au lendemain de ces indépendances les Martiniquais Frantz Fanon (notamment dans Les damnés de la terre) et Aimé Césaire (surtout dans ses œuvres théâtrales Une saison au Congo et La tragédie du Roi Christophe), il ne suffisait pas d'obtenir l'indépendance, il fallait encore la gérer, la défendre contre toutes sortes de prédateurs internes et externes. À défaut de quoi, on devait s'attendre à des ratés et à des faux départs tragiques. Et si d'aucuns pourraient soupçonner l'auteur de L'Afrique Noire est mal partie (1962) et de L'Afrique étranglée (1980), « l'africaniste » René Dumont, d'alarmisme, sinon de sensationnalisme sur fond de relents néocolonialistes ou racistes, les esprits les plus lucides parmi les Africains eux-mêmes voient se profiler le danger, juste une décennie après la vague des indépendances du début des années 60. Et dès le *Premier Festival panafricain d'Alger* en 1969, les artistes et écrivains y participant tirent la sonnette d'alarme, au premier rang desquels deux grands hommes de culture africains, Henri Lopes et Stanislas Adotévi dont les discours à ce festival ont fait date.²² Il ressort des débats du festival que la lutte pour l'émancipation complète, pour « l'émergence totale de notre continent » (l'expression est d'Adotévi) est non seulement loin d'être achevée, au contraire, à peine vient-elle de commencer qu'elle est d'ores et déjà noyautée, menacée idéologiquement de l'extérieur, et surtout de l'intérieur par une Négritude qui « rejette l'actualité et l'avenir au nom d'un passé mystique » (Fanon 29). Pour Adotévi, c'est surtout la déconnexion, l'absence de prise avec les réalités prosaïques de l'Africain ordinaire qui fait problème et qui disqualifie les « négrologues ». Non sans sarcasme, il déclare à ce festival : « L'alternance des syllabes, des temps forts et des temps faibles dont on prétend qu'elle est l'architecture du choc vibratoire de la poétique négro-africaine dit-elle jamais cette

voix nègre haletante de paludisme, de souffrance et d'humiliation ? » Pour lui, la négritude n'est qu' « une pensée furieusement onirique et par conséquent dirimante dans les luttes que mène l'Afrique à cette heure de la décolonisation. Il importe de ne pas perdre de vue cette déviation ». (Adotévi 16).

Ainsi, faisant le bilan dudit festival, Mario Benedetti, cité par René Depestre, concluait-il : « J'ai l'impression que la négritude, comme le structuralisme, est une dernière tentative désespérée d'escamotage des options et des thèmes fondamentaux de la vie politique contemporaine. »²³ Après ce congrès de 1969, c'est résolument un autre son de cloche qui se fera entendre désormais.

Parmi les problèmes à gérer, il y a également la transformation du continent en champ d'affrontements entre l'Est et l'Ouest, « l'imposture postcoloniale et son cortège d'infamies » (Chevrier 45), les difficultés de la constitution d'un espace national stable dans un contexte de prolifération des « maladies infantiles de l'indépendance » qui ont pour noms gabegie, incurie, « politique du ventre » et corruption, violence gratuite et despotisme, impunité, tribalisme, régionalisme, myopie politique, etc. Avec tous ces problèmes, quel « portrait du colonisé » peut-on retenir ? Comment définir une identité si écartelée ? De quoi parle-t-on exactement ?

3. Identité problématique

La notion d'identité, on s'en doute, est centrale dans les analyses faites dans cette thèse. Elle est pourtant récalcitrante, irréductible à une simple définition. Cette étude n'a pas l'ambition de théoriser sur ce concept qui a par ailleurs déjà été suffisamment examiné par des spécialistes relevant de disciplines diverses. Il convient cependant de préciser de quelle identité nous parlons ici. S'agit-il d'une identité raciale ? nationale ? ethnique ? individuelle ? Par rapport à quoi ou à qui devrait-on l'entendre (à défaut de pouvoir la définir) ? Quels en sont les paramètres définitoires ?

À un niveau lexicologique élémentaire, il convient de distinguer le monème *-ité*. Selon Jacques Coursil,²⁴ il sert à la nominalisation d'adjectifs pour former des concepts (y compris des concepts philosophiques). Exemples : africanité, germanité, judéité, créolité. Coursil ajoute qu'« il désigne une essence, une idée ». (117) Laurence Urdang (et al.) dans Suffixes and other word-final elements of English confirme que ce sème exprime l'état, la qualité ou l'essence. L'idée capitale de stabilité est évidemment sous-jacente. On peut en inférer que sans la *stabilité* des éléments constitutifs de l'identité d'une personne ou d'une communauté humaine, leur identité est compromise. Ces éléments sont l'ensemble des traits culturels : les traditions et les croyances, l'histoire, la vision du monde, la langue, la cosmogonie, les systèmes de pensée.

Le mot sera utilisé dans son sens restreint et bipolaire (et donc paradoxal) d'identité « indissolublement personnelle et sociale » selon Pierre Tap (Encyclopaedia Universalis) qui ajoute qu'en tant qu'identité personnelle, elle devrait représenter une certaine stabilité, la « mêmété », l'« ipséité » :

Mon identité, c'est donc ce qui me rend semblable à moi-même et différent des autres ; c'est ce par quoi je me sens exister aussi bien en mes *personnages* (propriétés, fonctions et rôles sociaux) qu'en mes actes de *personne* (significations, valeurs, orientations). Mon identité, c'est ce par quoi je me définis et me connais, ce par quoi je me sens accepté et reconnu comme tel par autrui. Les dimensions de l'identité personnelle dépendent, en effet, pour une large part des *idéologies de la personne* qui traversent une culture donnée (11 :898)

Il affirme que l'identité suppose un effort constant de différenciation et d'affirmation aussitôt limité par la conformité sociale ou la perte de soi dans l'autre. En outre, élabore-t-il :

« l'image de soi exige, pour se former, une image d'autrui qui lui soit contrastée, qui soit différente ». La notion d'identité comporte aussi une dimension interne

qui est à la fois « unicité et diversité du *soi* constitué d'identités multiples, de territoires, de possessions divers ; mon corps, mon nom, mes racines, mes droits et devoirs, mes positions et mes rôles, toutes les personnes, animaux ou objets que j'investis comme autant de parties de moi-même » (11: 898).

Todorov analysant la notion bakhtinienne d'altérité abonde dans le même sens :

En quoi consiste, plus concrètement, le rôle d'autrui dans l'accomplissement de la conscience individuelle ? Bakhtine part du plus simple : nous ne pouvons jamais nous voir nous-mêmes en entier ; l'*autre* nous est nécessaire pour accomplir – serait-ce provisoirement – la perception de soi, réalisée seulement de façon partielle par l'individu lui-même. (. . .)

L'image que je vois dans un miroir est nécessairement incomplète ; or, elle fournit, en quelque sorte, le prototype de la perception de soi ; seul le regard d'autrui peut me donner le sentiment de former une totalité. (503)

Il est donc nécessaire d'être attentif à la façon dont le jeu de ces relations entre l'*autre intérieur* et l'*autre extérieur* détermine le repérage et la compréhension des sites de conflits qui jalonnent l'œuvre de Kourouma, et génèrent l'ambivalence dans le moi individuel. Les interactions des personnages principaux sont essentielles étant donné que l'identité individuelle demeure « le résultat du jeu des relations socialement inscrites dans l'expérience de la lutte et du conflit » (Tap 899).

Mais en Afrique, un des paramètres définitoires de l'identité, tout au moins dans les communautés rurales, demeure la non-rupture entre les mondes matériel et spirituel, entre le règne animal et végétal et les hommes. Considérons brièvement cet aspect culturel pour terminer.

4. La prise en compte de l'espace culturel et géographique

Les romans de Kourouma s'inscrivent solidement dans un cadre sociologique, linguistique, historique et géographique africain. Le recours à l'onomastique (anthroponymie²⁵ et toponymie) comme éléments de marquage identitaire assurant au discours un soubassement culturel et renforçant l'enracinement dans le terroir malinké et africain sert de médiation à l'intelligibilité des textes de Kourouma. La nature comme composante géographique joue un rôle clé : elle vit en symbiose avec l'homme, elle participe à toutes les phases de sa vie et l'inspire, le guide, dialogue avec lui ; elle est de connivence avec les forces surnaturelles, et peut parfois devenir avec elles hostile à l'homme. S'il est indéniable que les propos suivants de Makouta-Mboukou sont exagérés, ils n'en disent pas moins une certaine réalité africaine en rapport avec cette intelligence avec la nature :

« Tous les poètes, tous les romanciers nègres sont à l'écoute de la nature, convaincus que par le souffle de la nature : le vent, le bruit de la pluie, du tonnerre leur viennent des messages de l'au-delà, ou des divinités qui les environnent sans se faire voir autrement que par les objets matériels visibles »²⁶ (Makouta-Mboukou 104).

Ce point de vue de Makouta-Mboukou est tout sauf saugrenu. Le critique Pierre Soubias, un Français, parlant des Soleils a noté, pour sa part, ce qui suit :

Roman du désenchantement, certes, que les **Soleils**. Mais aussi roman magique où se déploie, malgré les avances de l'Histoire, malgré le refus de tout message, toute la force d'un imaginaire ancré dans le surnaturel, et que la rationalité occidentale n'est pas près d'assimiler.²⁷

Dans chacun des quatre romans analysés dans cette thèse, la nature (faune, flore, météorologie) et la topographie des lieux sont partie intégrante de l'histoire racontée et, canaux privilégiés de l'intervention du surnaturel ; elles occupent par endroits le devant

de la scène dans l'action en cours. Le fantastique, le merveilleux et le surnaturel, composantes nécessaires de la cosmogonie malinké et de la vision africaine du monde – certes romancée - reçoivent dans la quête identitaire de Kourouma une place de choix. Parlant de la cosmogonie, l'écrivain confiait un jour à Jean Ouédraogo ce qui suit :

L'histoire africaine, que ce soit la littérature africaine ou la cosmogonie africaine, porte des réalités, des connaissances que certainement nous devons défendre, maintenir. . . . je crois que nous avons besoin de maintenir nos structures, notre cosmogonie. . . . en définitive, il n'y a pas de cosmogonie supérieure. Je ne crois pas que ma cosmogonie chez moi – des gens qui croient que le monde est sorti du cri du renard – soit inférieure à celui qui dit que Jésus Christ est constitué par trois personnes ou qu'il y a eu un *big bang* pour que le monde soit créé. Donc ce sont des créations importantes pour l'humanité que l'humanité doit préserver.²⁸

CHAPITRE II

D'UN ROMAN A L'AUTRE

Dans ce chapitre nous présentons trois concepts essentiels dans notre approche aux romans de Kourouma. D'abord, nous abordons son œuvre en tant qu'une fresque dont on peut retracer les axes permanents et qui s'est développée suivant la dynamique de l'histoire immédiate du continent africain, et en particulier de sa partie occidentale. Ensuite, nous nous attachons à montrer la primauté de l'histoire sociale et politique concrète sur le purement fictif dans la démarche compositionnelle de l'écrivain ivoirien, en insistant surtout sur la plus ou moins grande validité de ses sources orales. Nous nous attardons enfin sur une des sources de l'histoire, les mythes, pour rappeler qu'en Afrique ils informent la réalité présente et que, par conséquent, tout projet de révolution sociale est condamné à en tenir sérieusement compte. Comme nous le verrons au chapitre suivant, le projet politique et social de Kourouma ne fait pas exception. Ce projet consiste, par le détour de la fiction, à braver l'énorme infrastructure mythique, à narguer toute une rhétorique passéiste qui prétend faire l'apologie de l'identité culturelle africaine. À la longue, la rhétorique de la négritude senghorienne, par exemple, a miné les bases de cette identité en la momifiant, en en faisant un objet téléologique.

1. Les Soleils des Indépendances ou Acte I d'une quadralogie²⁹ annoncée

Le premier roman d'Ahmadou Kourouma, Les Soleils des indépendances, est certainement l'une des oeuvres d'Afrique sub-saharienne les plus étudiées.³⁰ Et pourtant, il ne cesse de livrer d'autres secrets, de nouvelles possibilités de lecture. Nous proposons dans les lignes qui suivent l'idée que Les Soleils porte en germe les trois romans qui allaient le continuer vingt ans plus tard, et dans un intervalle de dix ans, c'est-à-dire entre 1990 et 2000. Certes l'emphase, l'angle de vue, les approches varieront d'une œuvre à l'autre, mais le fil conducteur, les motifs, le prétexte de son écriture demeurent les mêmes. Kenneth Harrow avait déjà noté cette continuité thématique entre Les Soleils et Monnè, et écrivait à ce sujet ceci :

. . . with Monnè, outrages et défis (1990) words become the subject of a novel whose is animated by the very thesmes and images adumbrated in Les Soleils des indépendances. Monnè, outrages et défis is more than a sequel – it is the realization of Les Soleils des indépendances, the surveyor's mark permitting change to be detected : it is the counter-side of the Möbius strip first drawn twenty-two years earlier. (Harrow 260)

Vient en première place la dénonciation des traditions rétrogrades responsables d'abord de la défaite devant les envahisseurs étrangers à différentes époques de l'histoire des peuples africains, puis responsables des complicités criminelles avec les classes dirigeantes et de la léthargie socio-économique et politique pendant les périodes coloniale

et postcoloniale. Sont également dénoncées la condition de la femme et la prééminence d'une gérontocratie obscurantiste, la tyrannie des religions venues d'ailleurs et celle des partis uniques. Et dans tous les quatre romans, l'écrivain interroge l'histoire (politique, sociale, économique) depuis les temps de Ramsès II jusqu'à l'ère des « seigneurs de guerre » du Libéria et de la Sierra Leone à la fin du XX^e siècle, en passant par les périodes de la traite négrière, de la colonisation et de l'avènement, à partir des années soixante, de toutes sortes de « pères » (pères fondateurs, pères des indépendances, pères de la nation). Véritables vautours entièrement mus par l'appât du lucre et marionnettes consentantes à la solde des puissances extérieures dont ils sont les créatures grotesques,³¹ ces nouveaux chefs d'État, de par leur impréparation à la tâche de dirigeants modernes, et de par la magie de la mythification que facilite une certaine mentalité moulée dans les traditions ancestrales, exacerbent l'impact négatif d'une transition avortée.³² Pour Kourouma, qui fustige la myopie politique des dirigeants et de la population, la responsabilité des Africains dans les difficultés du continent a été de tous temps engagée au même titre que le traumatisme causé par la violence de que celle imputable à l'esclavage et au colonialisme avec leur cortège de traumatismes et de violences de toutes sortes, de spoliation matérielle, mais aussi d'aliénation de soi et de l'Autre. Ceci nous conduit au dernier élément de l'ossature de la quadrilogie qui découle logiquement de ce qui précède. Il s'agit du tiraillement constant de Kourouma entre un pessimisme foncier (on parle aujourd'hui de l'afropessimisme) que lui inspire toute cette situation et l'obstination à espérer en dépit de l'évidence. En effet son écriture enjouée n'arrive pas à éclipser son angoisse sur le devenir du continent africain et sur son incapacité d'adaptation aux mutations socioculturelles et politico-économiques qui font parfois

craindre l'anéantissement de la société entière, tant le chaos³³ qui les accompagne se fait épidémique, voire endémique. Mais en même temps l'écrivain signale en plusieurs endroits de son œuvre des vellétés de résistance, fût-elle parfois dérisoire, une sorte de front du refus. Arme principale de ce front, la parole retrouvée : palabres à Togobala (Les Soleils), « meetings » politiques autour de la case de Mariam (Monnè), graffitis contre le président à vie Koyaga (En attendant le vote), le récit des guerres tribales élaboré à coups de dictionnaires par l'enfant soldat, griot malgré lui (Allah n'est pas obligé).

Il est clair que celui que l'on a appelé le Voltaire africain³⁴ a su détecter, en visionnaire, juste à l'aube des indépendances africaines, les obstacles majeurs auxquels allaient faire face les jeunes nations, obstacles endogènes autant qu'exogènes. Schématiquement, on peut dire que deux décennies après la parution des Soleils, Kourouma, très probablement à son corps défendant, a dû assister à la confirmation de son diagnostic de départ avec Monnè, tandis qu'environ une décennie plus tard, avec En attendant le vote, et Allah n'est pas obligé, il devait vivre la décrépitude de presque tout un continent. Et le ton badin d'Allah n'est pas obligé cache mal la rage au cœur de cet écrivain plutôt nationaliste. Nous montrons brièvement dans les paragraphes ci-après quelques indices importants relevés dans Les Soleils qui renvoient explicitement aux trois romans postérieurs.

Dès le deuxième chapitre des Soleils (21-23) apparaît ce qui devait être qualifié par la suite de *monnew* des *monnè*,³⁵ à savoir le déshonneur de tout représentant du pouvoir traditionnel, dépouillé de toute autorité réelle, son humiliation ainsi que celle de ses sujets

devenus corvéables à merci. Le contraste entre son état actuel de parasite dans la capitale de la République des Ébènes et la gloire passée dans le Horodougou de ses ancêtres Doumbouya qui lui inspire ces pensées nostalgiques :

Oh ! Horodougou ! tu manquais à cette ville et tout ce qui avait permis à Fama de vivre une enfance heureuse de prince manquait aussi (le soleil, l'honneur, l'or), quand au lever les esclaves palefreniers présentaient le cheval rétif pour la cavalcade matinale, quand à la deuxième prière les griots et les griottes chantaient la pérennité et la puissance des Doumbouya, et qu'après, les marabouts récitaient et enseignaient le Coran, la pitié et l'aumône. Qui pouvait s'aviser de mendier ?
(19-20)

Allah a fabriqué une vie semblable à un tissu à bandes de diverses couleurs ; bande de la couleur du bonheur et de la joie, bande de la couleur de la misère et de la maladie, bande de l'outrage et du déshonneur. (20)

Surtout, qu'on n'aille pas toiser Fama comme un colonialiste ! Car il avait vu la colonisation, connu les commandants français qui étaient beaucoup de choses, beaucoup de peines : travaux forcés, chantiers de coupe de bois, routes, ponts, l'impôt et les impôts, et quatre-vingts autres réquisitions que tout conquérant peut mener, sans oublier la cravache du garde-cercle et du représentant et d'autres tortures. (21)

Les déboires de Fama, prince du Horodougou, ainsi que ceux de son peuple représentent une version abrégée de ceux que connaîtront le roi Djigui et la population de Soba dans le roman Monnè. Si Fama apparaît comme un anti-héros, Djigui en est une copie à plusieurs égards : devant les situations périlleuses pour eux-mêmes et pour leurs peuples, tous les deux répondent par un attentisme coupable ; ils se distinguent par l'incapacité de se mettre au diapason des changements tous azimuts en cours et par un passéisme qui s'avère suicidaire. Ils se ressemblent jusqu'à leur manière respective de mourir.³⁶

Salimata et Moussokoro, « héroïnes » des deux romans (les femmes sont souvent plus héroïques que les hommes dans l'œuvre romanesque de l'ivoirien³⁷), épouses préférées des deux princes, présentent des similitudes remarquables tant en ce qui concerne leur vie intime de femmes que leur courage dans l'adversité.

Allah qu'on retrouve pratiquement à chaque page des Soleils se révèle être le seul personnage de l'univers dépeint dans le roman qui jouisse de prérogatives illimitées, dont il use en apparence arbitrairement, souvent au détriment des plus miséreux des hommes. Allah n'est pas obligé, par exemple, de guérir Salimata de sa stérilité, et la dévotion et la bonté exemplaires de cette épouse affligée ne changent rien au verdict du Tout-Puissant : « Allah, le comptable du mal et du bien, comment justifies-tu d'avoir gratifié d'aussi méchantes créatures de progénitures, alors que Salimata une musulmane achevée [...] ». La question lancinante et gravissime du rôle d'Allah dans la marche de l'histoire mondiale, et surtout dans la destinée des Noirs, est brutalement posée dans le titre du chapitre quatre, dans tout ce qu'elle comporte de récriminations et de désabusement : « Où a-t-on vu Allah s'apitoyer sur un malheur ? » Peu importe d'ailleurs d'où vienne ce

malheur, des forces de la nature ou des hommes eux-mêmes. Au besoin, Allah abandonne ses créatures à leur sort « pour se réfugier dans un coin paisible de son grand monde » (58). Évidemment, quand éclatent les « guerres tribales » au Libéria et en Sierra Leone, il ne se sent pas non plus obligé d'intervenir ni en faveur d'un quelconque seigneur de la guerre – et ils sont légion qui se réclament de lui - ni en faveur des populations prises entre le marteau et l'enclume, ni même pour sauver des enfants qu'on enrôle, de gré ou de force, dans les vastes mouvoirs que constituent les armées tribales. Allah n'est pas obligé . . .

Dans Les Soleils, un des personnages clés, Balla, est un maître chasseur, mais un chasseur « à l'ancienne », c'est-à-dire respectueux de l'éthique de la confrérie, notamment la défense de l'honneur et de la liberté. Aussi refuse-t-il tout compromis avec les nouveaux pouvoirs à parti unique. Avant l'indépendance, il avait combattu aux côtés de Samory contre les Blancs (115), en l'occurrence les troupes de Faidherbe.³⁸ Balla est tout un mythe dans ce village reculé de Togobala. Il rappelle une partie de l'histoire de la fondation de l'empire du Mali au XIII^e siècle attribuée à la confrérie des chasseurs. En effet, ces chasseurs étaient des hommes aguerris, qui s'étaient forgé la réputation d'hommes dotés de pouvoirs magiques, pouvoirs qui devenaient d'autant plus redoutables qu'on était haut gradé dans la confrérie (maître chasseur). Ils étaient craints à défaut d'être respectés par leurs concitoyens. Selon Cissé,³⁹ les chasseurs Kakolo, dont sont issus les Doumbia (ou Doumbouya), ancêtres de Fama, se sont illustrés comme bâtisseurs d'empires, abolisseurs de l'esclavage et résistants contre toute sorte de domination étrangère, fût-elle nègre.⁴⁰ D'eux descendent les Soumaworo Kanté, Maghan

Soundiata Kéita alias Simbo, l'Almâmi Samori Touré, figures aussi mythiques qu'emblématiques, omniprésentes dans l'œuvre de Kourouma. C'est dire combien le troisième roman de l'écrivain ivoirien, En attendant le vote des bêtes sauvages est basé sur une connaissance solide de l'histoire de l'Afrique de l'ouest. Le « héros » du roman, le maître chasseur et président féticheur Koyaga, avait un type en la personne de Balla des Soleils.

Nous n'entrons pas à ce point dans la discussion de savoir si Koyaga reproduit les valeurs, surtout morales, des chasseurs malinké. Contentons-nous de noter que si Balla était engagé dans une lutte contre les Blancs et pour la préservation de la liberté de son peuple, Koyaga, en revanche, s'est fait remarquer par la répression des résistants vietnamiens et algériens, et par celle de son propre peuple. Koyaga ne serait donc à proprement parler qu'un anti-type, ou plus exactement un transfuge au service des structures locales et multinationales de la tyrannie et de l'exploitation. En un mot, un chasseur « bâtardisé ». Relevons enfin que Djigui est aussi un chasseur descendant des prestigieux Djigui Doumbouya. Cependant, il tergiverse entre la voie de la résistance armée proposée par Samory et la reddition, et finalement, il s'enlise dans des compromissions avec les colonisateurs blancs au détriment du bonheur de ses sujets.

L'ancre principale du pouvoir de Koyaga est la magie, la sorcellerie et le fétichisme. Sa tyrannie peut ainsi se pérenniser et passer sans coup férir du régime à parti unique au multipartisme nominal, car il sait qu'il pourra faire appel aux bêtes sauvages pour qu'ils votent pour lui lors des élections « démocratiques » :

Quand vous aurez recouvré le Coran et la météorite vous préparerez les élections présidentielles démocratiques. . . . Vous briguerez un nouveau mandat avec la certitude de triompher, d'être réélu. Car vous le savez, vous êtes sûr que si d'aventure les hommes refusent de voter pour vous, les animaux sortiront de la brousse, se muniront de bulletins et vous plébisciteront. (381)

Dans Les Soleils, en parlant des funérailles exaucées du cousin de Fama, Lacina, dont le chasseur Balla est le principal organisateur et bailleur de fonds, le narrateur fait aussi état de la présence d'animaux sauvages transmués en hommes pour participer à la célébration :

Un signe incontestable était ce rassemblement de Malinkés, plus nombreux que ce que force le parti unique à danser à l'arrivée de son président. D'ailleurs, comme toujours en pareille occasion, tous les présents n'étaient pas des hommes. Des génies, des mânes, des aïeux, et même des animaux avaient profité de ce rassemblement et s'étaient ajoutés à la foule. Balla . . . en savait quelque chose. Dix-huit au moins des gens qui l'ont dépassé flairaient le génie, le mâne, l'animal ou le diable. (150)

On pourrait ainsi multiplier les indices qui démontrent qu'Ahmadou Kourouma a suivi le canevas déjà tracé dans Les Soleils pour concevoir les œuvres subséquentes, y compris la pièce de théâtre Le Diseur de vérité. Les références à la nécessité de dire la vérité sont trop nombreuses pour être sans rapport avec cette pièce qui allait être jouée en 1974 et

provoquer son exil déguisé d'une vingtaine d'années⁴¹. En voici deux exemples : « La vérité, il faut la dire, aussi dure qu'elle soit, car elle rougit les pupilles mais ne les casse pas » (16). « La vérité comme le piment mûr rougit les yeux mais elle ne les crève pas » (76).

Avec cette caractérisation, Les Soleils se révèle en définitive comme un roman fondateur, une pièce de référence pour les réflexions et les analyses de la pensée et de la démarche créatrice de Kourouma.

2. « Quand on ne sait où l'on va, qu'on sache d'où l'on vient. » (En attendant) : au commencement étaient des empereurs, des rois et des peuples

On s'accorde à qualifier les quatre romans d'Ahmadou Kourouma de « romans historiques ». Cette désignation qui semble au premier abord aller de soi est en réalité plutôt problématique dès l'instant où l'on s'interroge sur ce qu'est l'histoire, ses sources et leur validité, ses modalités et leur finalité. Et quand l'histoire est envisagée dans ses rapports avec la littérature, on atteint un cran supplémentaire de complexité. Nous nous proposons dans les lignes suivantes d'esquisser quelques éléments de cette problématique par référence aux sources orales de la tradition africaine que le romancier ivoirien utilise abondamment. Dans son livre White Mythologies: White History and the West, Robert Young, confrontant principalement les écoles anglo-saxonne et française, discute ce qu'il appelle « the theoretical perplexities of writing history », notamment après la Deuxième Guerre Mondiale. En s'appuyant sur les approches marxistes et poststructuralistes concernant l'écriture de l'histoire, il montre les impasses auxquelles peut déboucher une histoire qui est idéologie politique et/ ou d'inspiration philosophique. Althusser met en garde contre le risque d'historicisme, projet philosophique qui, selon lui, imposerait un procédé global de transformation sur les événements historiques conçus comme dispositif d'émancipation et d'épanouissement personnel) (54).⁴² Quelques-unes des conclusions qu'il tire de certaines approches semblent suggérer, comme dans le cas de l'approche sartrienne, l'impossibilité de « faire de l'Histoire » : « History, far from constituting a privileged form of (historical) knowledge, is simply the myth of modern man, and merely amounts to a method of analysis » (45). Et, qui plus est, cette méthode d'analyse

n'aurait de validité que dans la mesure où elle s'appliquerait à l'histoire du monde occidental (46). Peut-être faudrait-il considérer, comme Foucault, que plutôt que d'être un mythe, l'histoire est simplement une forme discursive possible de connaissance, et comme telle, elle devrait faire l'objet d'investigation historique, et ses présuppositions devraient pouvoir être remises en questions (74). Ainsi conçue, sur un même événement, il serait plausible de prévoir qu'il y aura autant d'histoires que d'écrivains. En outre, pour chaque historien, on doit aussi se poser, d'après Young, la question de savoir quelle sorte d'histoire il a écrite étant donné qu'il n'existe pas de "certitude immédiate" qu'on puisse déduire de n'importe quelle histoire (23).

Devant la nature problématique de cette notion, la simple acception de l'histoire comme discipline qui note et analyse les événements du passé, quoique vraie, s'avère insuffisante. La courte incursion que nous venons de faire dans la riche discussion de Young sur l'histoire démontre, s'il en était encore besoin, que les positions entre spécialistes sur ce qu'elle est, son contenu, son herméneutique, ses objectifs, sont souvent tranchées, difficiles à concilier.

En quoi donc les romans de Kourouma sont-ils « historiques » ? En d'autres termes, quels critères peut-on leur appliquer pour entériner la qualification d'historique? Et quelle conjecture pourrait-on faire quant au choix par l'écrivain de cette catégorie de roman si problématique?

Il est bon pour commencer cette discussion de noter cette remarque importante de Borgomano dans Ahmadou Kourouma : le « guerrier griot », à laquelle beaucoup de critiques adhéreraient sans doute :

« Créer l'histoire » c'est lui accorder, ouvertement, un caractère de fiction. On sait bien qu'il en va ainsi de toute histoire, même la plus rigoureuse. L'histoire est aussi un récit, un « grand récit » qui contribue à donner sens au présent.

Simplement, le griot (ou plutôt le narrateur, derrière le griot) reconnaît sa manipulation : « C'était une vérité historique qui s'imposait » ([Monnè] 190).

Ainsi, la notion, d'ailleurs très difficile, de « vérité historique » se trouve-t-elle ébranlée. (185)

On peut aussi dire d'emblée que Kourouma ne se pose jamais en historien, il n'applique pas, ne veut pas non plus appliquer l'heuristique de celui-ci. Même en disposant des éléments d'histoire vérifiés et vérifiables, il les transforme pour les harmoniser avec l'histoire fictive qu'il s'est tracée. D'où d'ailleurs la structure mythique de ses romans. Concernant sa démarche créatrice, il a confié à Tanella Boni qu'il fait effectivement beaucoup de recherches historiques avant de passer à l'écriture d'un roman mais, ajoute-t-il :

Je prends un personnage qui a réellement existé sur lequel je greffe des éléments venant d'autres personnages. . . . Il reste que le résultat final, le personnage de mon roman est une création de mon imagination. Il s'impose à moi. . . . Ce ne

sont plus les éléments que j'ai pris. Tout cela se combine et donne un autre personnage différent de celui qui m'a influencé au tout début. . . . À partir d'un certain moment, le personnage devient une réalité historique.⁴³

Si les sources orales qui donnent lieu à l'écriture qu'il est désormais convenu d'appeler « orature » ou « oraliture »,⁴⁴ à savoir les contes et légendes, les mythes et épopées, les récits dynastiques, les fables ont, pendant une période donnée, été dédaignées comme sources fiables de l'histoire africaine, il en va autrement aujourd'hui. Cependant, il a fallu attendre le début siècle dernier pour que les traditions orales puissent commencer à s'imposer comme « documents » qui font autorité en la matière, et ce grâce aux travaux d'ethnologues et anthropologues qu'on n'a plus à présenter (Leo Frobenius, Thomas Melone, Marcel Griaule, Denise Paulme, Geneviève Calame Griaule). On sait en effet que l'essentiel de la transmission de la mémoire des peuples a longtemps été confiée à des dépositaires attitrés, en l'occurrence la classe des griots généalogistes ou historiens.⁴⁵ Ceux-ci jouissaient d'une formation stricte et prolongée (dix ans en moyenne, selon Kestelot⁴⁶). Au terme de cette formation, les apprentis griots savaient relater les faits historiques d'une manière codifiée, ce qui en assurait une certaine fidélité d'une génération de griots à une autre. Cette fidélité était renforcée par le fait que le métier de griot se transmettait de père en fils, au sein de castes fermées. Il arrivait que des générations de griots vivent ensemble dans une même localité pour former une sorte de corporation. Une étude récente de Jan Jansen sur l'épopée de Soundiata recueillie auprès des griots de Kéla, un village dans le Kangaba, au Mali actuel, confirme l'existence de ce genre d'organisations.⁴⁷ Dans ces conditions, les risques de corruption du texte historique

s'en trouvaient considérablement réduits et le témoignage que livrait un tel texte était, toutes proportions gardées, relativement fiable.

T. Hale fait la distinction entre les conceptions ouest-africaine et occidentale de l'histoire. La première fondée sur les généalogies des puissants, sur les récits épiques, les légendes et les mythes est essentiellement un acte de raconter le passé, « l'histoire » d'un peuple. En revanche, écrit-il, « The Western-trained historian or folklorist, however, may understand history as a documented phenomenon that differs from epic, legend, and saga. »⁴⁸ Hale avertit :

To appreciate griots as oral historians, we need to take a culturally relative view of history, one that accepts other people's notions of what constitutes the past. Their view of history cannot be dismissed just because it does not contain dates and because it is oral rather than written. One may, however, ask what this distinction means for students of African history. (Hale 24)

Le genre épique que Jean Dérive appelle « historico-mythique » garde sa fonction culturelle

si la référence historique sur laquelle elle s'appuie est susceptible d'une relecture - quitte à déformer passablement l'histoire – qui apporte à la société des réponses et des justifications quant à la situation qu'elle est en train de vivre au moment où elle produit une version de cette épopée. Le passé n'est convoqué que pour éclairer le présent.⁴⁹

C'est dire que le caractère oral de ces récits n'est pas en soi un facteur dépréciatif. Des études nombreuses, et parmi les plus récentes, celles qui ont été menées par Jansen ou Kesteloot et Dieng (Les épopées d'Afrique noire, 1997) ont pu relever des ressemblances surprenantes entre les diverses versions des épopées les plus importantes chez les peuples qui ont en commun le même héritage ancestral. Les épopées mandingue de Soundiata et zoulou de Chaka illustrent bien cette observation. Ainsi par exemple, Jansen contre une certaine opinion qui prévaut dans les milieux universitaires sur ce qu'il appelle « the presumed dynamic literary variation of griots' performances of the Sunjata epic, an idea that has been current in studies on African oral art for some time »⁵⁰ Ainsi, pour développer son argument dans l'article que nous venons de citer en note, il estime que n'importe quelle version de Soundjata (autre que celle de Kela) servira bien son propos, ce qui suppose que la substance soit comparable : « It is not necessary, however, to know these versions; the argument should be comprehensible for those who have read a non-Kela version (see Bulman), for instance, those by Djibril Tamsir Niane or Johnson. » (15)

Certes, dans le domaine de l'oralité comme ailleurs, on ne peut se dispenser de faire de la critique historique des « documents » recueillis, d'autant plus que, comme l'écrit Bani Diallo⁵¹ : « La tradition offre au poète un cadre consistant et souple à l'intérieur duquel il peut créer à sa guise sans dénaturer le patrimoine commun. ... En outre, plusieurs facteurs peuvent influencer sur le texte de la littérature orale : l'auditoire, les circonstances d'énonciation, la personnalité même de l'énonciateur, etc. . . . » (20-21) À propos du griot-poète, il fait remarquer : « En sa qualité d'artisan affecté à la pratique du verbe, un

pacte le lie aux génies de la parole, affirme la tradition. La fidélité à la vérité doit le guider dans ses fonctions d'historien et de conseiller du Roi, car son rôle consiste à transmettre l'héritage culturel, à faire revivre le passé pour inspirer le présent ». (19)

Un des défis majeurs aux bases épistémologiques de la recherche historique est sans doute l'ésotérisme qu'entretiennent beaucoup de dépositaires de l'héritage oral, surtout quand celui-ci porte sur les récits dynastiques, les épopées et les rites des puissantes confréries comme celle des chasseurs. Bani Diallo relève cet écueil en citant ces vers du griot-écrivain Massa Makan Diabaté :

(Je vous en dirai un peu
pour garder un peu en mon ventre.)
Ainsi commencent les récits des griots. Ainsi
agissent les maîtres de la parole. Aussi tout
travail sur la tradition orale sera-t-il incomplet.(21)

C'est ainsi que, en dépit de ses efforts, y compris un séjour prolongé dans le village historique malien de Kéla, près de Kangaba, réputé pour la compétence de ses griots qui enseignent « l'art de raconter l'épopée de Soundiata », Jansen n'a pas pu avoir accès au *Mansan Jigin* ou « l'histoire de la réunion des rois » censé contenir le récit de base (une sorte de version originale ?), de l'épopée de Soundiata. Il a dû se contenter, pour ses recherches, de travailler avec les récits sur ce héros tels qu'il les a entendus dans d'autres circonstances.

Il apparaît donc que les notions d'histoire dans le roman africain dit historique qui semblerait évidente de prime abord est, dans la pratique, plutôt complexe et problématique, mais toujours opératoire. Dans son article « Réalité historique et création romanesque dans Les Soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma », Marcellin Boka⁵² note que d'une part, la littérature est tributaire de la réalité et que celle-ci transparaît dans toute œuvre d'art, et d'autre part, que la littérature en tant qu'expression de la vie humaine, doit refléter l'histoire qui en est l'essence. Au terme d'une analyse toponymique et anthroponymique dans Les Soleils, Boka fait remarquer néanmoins, sans doute à l'intention de l'écrivain aussi bien que du lecteur dans leur partenariat tacite de produire un sens de cette réalité qui s'impose à eux, et que l'un et l'autre s'évertuent à saisir et à interpréter : « Mais il faut se rendre à l'évidence que la littérature change la nature de la réalité, dès qu'elle veut l'intégrer. Il est donc difficile de définir le fictif littéraire. Est-ce une réalité particulière? Une image de la vie ou une transposition sur le plan artistique? Quelles sont les limites de la liberté de l'écrivain ? » (125). Une œuvre littéraire, qui est œuvre de fiction de surcroît, ainsi que souligné précédemment sur la démarche créatrice de Kourouma, se donne pour objet de créer l'illusion ou un effet de réalité, du moins d'après ce que Belsey appelle « classic realism ».⁵³ Cela arrive parce que, selon Belsey, toute production littéraire fait partie d'un appareil idéologique. Elle explique : « The argument is not only that literature re-presents the myths and imaginary versions of real social relationships which constitute ideology, but also that classic realist fiction, the dominant literary form of the nineteenth century and arguably of the twentieth, 'interpellates' the reader, addresses itself to him or her directly, offering the

reader as he place from which the text is most 'obviously' intelligible, the position of he *subject in (and of) ideology*. appartient à un

Les conclusions que tire Boka des Soleils se vérifient aussi, ainsi que nous le verrons au fil de cette étude, pour les trois œuvres ultérieures, Monnè, En attendant le vote, et Allah n'est pas obligé :

Ainsi, le seul examen des noms des lieux et des personnages introduit une première ambiguïté. Quelque chose d'étrange se passe dans notre esprit de lecteur : est-ce la vérité qui se déguise en fiction ? Est-ce la fiction qui s'efface devant la vérité? Autrement dit, l'histoire se cache-t-elle dans le roman ou le roman dans l'histoire? . . .

Dans tout le texte, en effet, histoire et roman ne cessent de se jouer des tours, ce qui, bien entendu, introduit une ambiguïté que le narrateur semble particulièrement apprécier. N'est-ce pas une ruse des *Soleils des Indépendances* de faire croire qu'il traduit la réalité pour mieux cultiver la fiction par laquelle il se définit? (135)

Cependant, il ne faudrait pas pousser trop loin cette suspicion à l'égard de l'œuvre romanesque de Kourouma. En effet, pour qui connaît les réalités africaines, les vues de Jean Hytier que cite Boka dans son article omettent le fait que le paysage politique, social, historique, que dépeint l'auteur ivoirien n'est malheureusement pas une simple illusion :

Le but du roman, soutient Jean Hytier, n'est pas de connaître le monde, mais de le recréer, ni de définir la vie, mais d'en donner l'illusion. . . . Le roman doit être faux, comparé à la réalité, car autrement il se confondrait avec l'histoire, la géographie humaine ou d'autres sciences, et le roman doit sembler vrai, car créer l'illusion d'un monde est la fonction même de l'imagination du romancier. (134)

Il importe à présent d'esquisser une tentative d'explication sur les raisons qui poussent tant d'écrivains africains contemporains, dont Kourouma, à opter pour une catégorie de roman qu'ils savent problématique. Trois raisons nous semblent particulièrement plausibles. La première est réactionnelle : une réponse au déni de l'histoire des peuples colonisés. Amilcar Cabral note⁵⁴ : « The principal characteristic, common to every kind of imperialist domination, is the negation of the 'historical process' of the dominated people . . . » (4). La deuxième raison intimement liée à la précédente et qui transparaissait déjà dans ce qui a été présenté plus haut sur le rôle du griot-historien de la cour, à savoir « transmettre l'héritage culturel » et « faire revivre le passé pour inspirer le présent », tient de la relation intime qui existe entre la culture, expression de l'âme d'un peuple, et l'histoire. Cabral définit bien cette relation comme suit :

Culture plunges its roots into the physical reality of the environmental humus in which it develops, and it reflects the organic nature of the society, which may be more or less influenced by external factors. History allows us to know the nature and extent of the imbalances and conflicts (economic, political and social) which

characterize the evolution of a society; culture allows us to know the dynamic syntheses which have been developed and established by social conscience to resolve these conflicts at each stage of its evolution, in the search for survival and progress. (5)

Culture, the fruit of history, reflects at every moment the material and spiritual reality of society, of man-the-individual and of man-the-social being, faced with conflicts which set him against nature and the exigencies of common life. From this we see that all culture is composed of essential and secondary elements, of strengths and weaknesses, of virtues and failings, of positive and negative aspects, of factors of progress and factors of stagnation or regression. (11)

Si donc l'ex-colonisé doit se réinventer, réinventer son identité, il se doit d'abord de se tourner vers son passé, son histoire. Ce projet est vital pour Kourouma pour qui "Quand on ne sait où l'on va, qu'on sache d'où l'on vient". Il s'agit pour lui d'un regard sans concession sur son histoire passée et récente qui doit orienter l'avenir.

La troisième raison, enfin, peut être considérée comme la conséquence de ce qui vient d'être rapidement tracé. La redécouverte par l'écrivain de son histoire va de pair avec celle de son authenticité et de la richesse du patrimoine littéraire ancestral. Mentionnons les commentaires de deux critiques européens, parmi bien d'autres, qui suivent depuis des décennies l'évolution de la littérature africaine. Pour Jacques Chevrier,⁵⁵ certains mythes et figures mythiques « constituent pour l'écrivain contemporain autant d'instruments

susceptibles d'enraciner son œuvre dans les régions les plus obscures de l'imaginaire et de la mémoire de son peuple ». Peu importe au demeurant que les figures mythiques en question soient anciennes ou qu'elles aient accédé à ce statut plus récemment en raison de l'incidence qu'ils ont pu avoir sur le cours de l'histoire contemporaine. On pense ici aux Kwame N'Krumah, Gamal Abdel Nasser, Patrice Lumumba, Jomo Kenyatta, Nelson Mandela, etc. Lilyan Kesteloot⁵⁶ considère que l'oralité reste bien vivante dans les milieux populaires et qu'elle déborde dans l'écriture :

Cette littérature protéiforme est douée d'une capacité d'adaptation surprenante ; elle interfère sur les créations écrites des écrivains modernes en français, anglais et portugais. Elle deviendra, pour certains, un élément déterminant de leur style ou de leur thématique, et donc l'un des paramètres clés de l'écriture des francophones d'Afrique comme des Antilles (15).

3. L'histoire est-elle un mythe? Soundiata, Samory, Djigui, Koyaga et les autres...

Comme évoqué auparavant, la notion de « roman historique » contient une certaine zone d'ambiguïté. Celle-ci s'amplifie quand la source historique est faite de récits mythiques. En revanche, ainsi que le remarque Lilian Kesteloot - et avant elle des ethnologues et anthropologues africanistes tels que Leo Frobenius, Maurice Delafosse, Marcel Griaule - mythes et légendes, épopées et récits dynastiques, contes, etc. sont, avec les arts divers,

des sources d'information précieuses, de la matière première, pour la reconstitution de l'histoire africaine.

Les études des mythes démontrent, selon Pierre Smith,⁵⁷ qu'un « mythe dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose ». Il rejoint ce qu'affirmait Derive plus haut, à savoir qu'un mythe contient des réponses et des justifications pour les situations présentes mises en rapport avec le passé. Smith ajoute que l'angoisse humaine est

... capable de s'élaborer psychologiquement, sociologiquement, capable de symboliser, c'est-à-dire d'engendrer et d'organiser un corps de signes, capable aussi de se symboliser, c'est-à-dire de se projeter dans des représentations (d'origine, de fins, de moyens ou de conditions), et aussitôt, à tort ou raison, par ruse, par conviction ou par illusion, d'en être allégée, soulagée, rassurée.

Alors que l'étranger voit dans les mythes d'une communauté des croyances absurdes, illogiques, la société qui les a produits les endosse comme porteurs d'une vérité essentielle à sa survie. « Il faut d'abord, intervient Kesteloot,⁵⁸ que l'on comprenne que dans les sociétés africaines de l'Afrique sahélienne, les mythes et les épopées ont statut d'« histoires vraies » par opposition aux contes qui sont « Mensonges du soir ». Pour preuve, elle cite le recoupement sur le fond entre l'épopée sur la fondation du royaume bambara de Ségou (XIII^e siècle) et la chronique populaire correspondante. La différence notoire entre les deux récits participe de la nature même de l'épopée, à savoir le recours au merveilleux, à l'exagération, au lyrisme, etc.

En outre, note Smith, « La plupart des mythes renvoient à un temps primordial auquel on se réfère sans cesse comme à une matrice des temps présents et qui ne fait que poser plus profondément le problème de la croyance aux faits merveilleux dont ils sont pleins ».

Selon les hypothèses fonctionnalistes, les mythes ont la fonction de « justifier, de renforcer, de codifier les croyances et les pratiques qui constituent les ressorts de l'organisation sociale », se présentant ainsi comme « l'épine dorsale dogmatique de la civilisation primitive » dont « ils sont la charte dogmatique ». Pour l'école française que représente Marcel Griaule, les mythes équivalent à un symbolisme, à une idéologie, à un mode de connaissance et à une conception du monde. Ainsi, les mythes « servent à constituer les catégories dans lesquelles s'enracinent les cultures, jettent à la fois les bases de la signification et celles de la communication. Par eux, l'ordre de la culture et l'ordre de la société sont intimement associés sans pour autant qu'il faille voir l'un comme le reflet de l'autre ». On comprend pourquoi les mythes ont la vie dure, quelle que soit la société qu'on étudie.

Karim Traoré explicite ce fonctionnement des mythes africains dans son article « Kourouma's Monné As Aesthetics of Lying ». Il relève ce qu'il appelle « the concept of myth as a specific language, a 'way of thinking' ». Se référant aux analyses de Werner Glinga, Traoré écrit: « Indeed, in the African context of orality, myth is a symbolic reworking of reality.⁵⁹ » Et de citer en exemple l'épisode de Monné (211-210) dans lequel le commandant Héraud raconte comment les Alliés et le général de Gaulle ont eu raison du génocidaire Hitler. Cet épisode de la Deuxième Guerre mondiale raconté à la

manière des Blancs passe par-dessus la tête du roi Djigui de Soba. Il faut l'intervention de son griot qui enrobe le récit du commandant dans un langage mythique, et c'est alors que Djigui comprend cette phase de l'histoire de la dernière guerre (Monnè 211). Et il en sera ainsi chaque fois qu'un Blanc parle ; l'interprète ou le griot doit rendre ce discours dans un langage qui se règle sur le mode de pensée malinké. Ce qui importe alors ce n'est pas tant la fidélité à l'original – souvent truffé « Des mots intraduisibles que l'interprète a introduits en malinké, que le griot a répétés et commentés sans connaître les sens » – que ce commentaire, justement, arrangé de sorte à se mouler dans la vision du monde de cette communauté.

Les mythes constituent donc un langage et comme tout langage, ils traduisent une logique de pensée, une perception particulière de la vie, de la place et du rôle de l'homme, et de la nature dans le grand théâtre de la vie. La quête identitaire de Kourouma est spécialement intéressante dans la mesure où elle prend en compte cette dimension capitale du mode de pensée africain. L'originalité dans son approche des mythes est cependant qu'il présente les mythes comme vaincus par l'histoire (on le verra à travers les analyses des mythes de pérennité qui entourent les dynasties Doumbouya et Keita respectivement dans Les Soleils et Monnè). La domination coloniale du Blanc réduit les représentants autochtones du pouvoir à la parodie (Djigui, les chefs des États « indépendants » qui se disent « guides suprêmes » ou « pères de la nation », etc.). Ceux-ci deviennent des agents consentants ou non-consentants de la perpétuation de cette domination dans ses formes économiques, notamment.

Dans les analyses des deux prochains chapitres, il sera question d'observer comment certains mythes et traditions ont sérieusement entravé la saisie de la marche de l'histoire par les acteurs locaux, rendant ainsi les peuples africains les éternels victimes de l'Histoire.

CHAPITRE III

AHMADOU KOUROUMA, FOSSOYEUR DE LA TRADITION ?

1. Sur les traces d'Alexandre Biyidi Awala, alias Mongo Beti (ou Eza Boto)

Je me suis souvent entendu poser la question suivante, par des critiques blancs, plus exactement par des critiques appartenant aux cultures les plus imprégnées par l'esprit colonial et en même temps les plus marquées par l'ethnologie : « *Vous raillez, me dit-on alors, les coutumes et les usages de votre peuple, vous méprisez donc ses traditions. Ce faisant, ne trahissez-vous pas vos origines et votre identité ? etc.* » (10)⁶⁰

Alors qu'une certaine négritude tient à l'honneur de chanter toute tradition africaine, je crois qu'il est évident pour le lecteur de mes romans qu'il y a de bonnes et de mauvaises traditions, et en tout cas qu'il ne suffit pas qu'une tradition nous ait été léguée par nos ancêtres pour que nous soyons automatiquement fondés à la vénérer. (17)

Tout naturellement, je veux dire sans dogmatisme, sans me tracer une ligne a priori, j'ai toujours, dans mes romans, adopté vis-à-vis de la tradition africaine, la seule attitude raisonnable, la vision critique. . . . je m'étais, dans mon innocence présomptueuse, lancé dans une entreprise de démystification incongrue.

Mais à moins de procéder préalablement à cette remise à sa vraie place de la tradition dans la société africaine, n'est-il pas impossible de dépasser le faux dilemme dans lequel on tente de nous enfermer, et qui a pour termes : conservation ou abandon ? (21-22)

Mongo Beti, qui écrit les lignes ci-dessus en 1978 dans une contribution à un ouvrage collectif (voir la note 55) sur les relations qu'entretiennent identité et traditions culturelles, ne manque pas, en marge de son propos principal, de se lancer, comme il en a l'habitude et avec le franc-parler qu'on lui connaît, dans une diatribe contre le rôle pour lui néfaste de l'« ethnologisme »⁶¹ et de la négritude (« idéologie du néocolonialisme », selon lui). S'il est vrai que dans l'aire anglophone la génération d'écrivains des années 50, comme Chinua Achebe, avaient déjà commencé à jeter un œil critique sur leurs us et coutumes, dans la zone francophone, c'est Beti qui est surtout connu comme étant un des rares romanciers de la période coloniale finissante qui ont osé exposer à la face du monde certaines traditions africaines ancestrales jugées préjudiciables au développement culturel et politique des sociétés africaines. Il suffit de lire pour s'en convaincre les romans de ce qu'il est désormais convenu d'appeler la première phase⁶² de son œuvre tels que Ville cruelle, Le pauvre Christ de Bomba ou Mission terminée. Ici, certaines traditions ancestrales qu'il trouve inadaptées au contexte actuel ou qui perpètrent une injustice à l'endroit d'une partie de la population sont dénoncées, souvent très directement : la gérontocratie et le patriarcat, la dot, la polygamie, l'infantilisme de la femme, l'excision, les mariages arrangés de petites filles, le parasitisme, etc. Nous avons déjà dit dans l'introduction ce que nous pensons de l'existence possible d'une filiation idéologique

entre Kourouma et Beti. Cette filiation semble se confirmer aussi dans le rapport des deux écrivains aux traditions africaines, dont certaines peuvent se révéler franchement tyranniques ou désastreuses. Ils sont confortés dans leurs vues par le fait, notamment comme le dit Beti que « certaines traditions, après avoir facilité la conquête occidentales, ont ensuite servi d'instrument de domination à l'impérialisme ». (17)

La filiation se confirme aussi dans leur perception commune de la nature réelle des indépendances qui, selon Kourouma, tombèrent sur l'Afrique « comme une nuée de sauterelles » (Les Soleils, 22), des « indépendances octroyées »⁶³ qui propulsent le continent dans un environnement international où il est piégé, qu'il en soit conscient ou non. Kourouma est non seulement un des tout premiers écrivains africains à s'en prendre aux autocraties issues des indépendances, il est aussi un des premiers⁶⁴ avec Seydou Badian⁶⁵ à avoir stigmatisé la supercherie de l'ex-puissance coloniale française. Mongo Beti remettra plus tard violemment la France sur la sellette dans son essai critique Main basse sur le Cameroun (1974) qui détaille les mécanismes d'une décolonisation qui avait été méticuleusement pensée pour déboucher sur « une naissance avortée ».⁶⁶ D'autres intellectuels suivront qui consacreront des essais à cet aspect de la question africaine dont les termes avaient été judicieusement posés par Badian. Nora-Alexandra Kazi-Tani⁶⁷ le cite ainsi :

Pour beaucoup d'états africains, écrit Seydou Badian, l'indépendance est arrivée comme une pluie dans un ciel d'été. Elle est tombée sans qu'on sache qu'en faire, sans structures d'accueil. On est en droit de se poser la question : s'agit-il d'une

souveraineté réelle ou simplement d'une mise en scène destinée à sauver les apparences ? S'agit-il d'une indépendance véritable ou d'une indépendance fiction, purement formelle, à l'abri de laquelle le régime colonial, devenu soudainement politique, intelligent, voire subtil, mène son jeu en toute liberté et avec, cette fois-ci, la bénédiction même des autochtones, tout au moins, des dirigeants ? [. . .]

Du post-colonialisme au néocolonialisme il n'y a qu'un pas que l'observation des faits sur le terrain permet de franchir assez aisément. C'est qu'en effet, le continent africain demeure sous la ferrure économique, politique et socioculturelle d'un Occident qui opère désormais sous la légitimité internationale. Sur le plan littéraire, cet état de fait a sa conséquence que Guy Midiohouan exprime en ces termes : « Le principal ressort du nouveau roman politique tient donc au constat de *l'échec des indépendances*. Celles-ci n'ont en fait été qu'une redistribution par le colonisateur du 'Gâteau-Afrique' en parts baptisées '*nations*' pour flatter les appétits des '*élites locales*' et obliger ces dernières vis-à-vis de lui. »⁶⁸ Ainsi donc post-indépendance ou post-colonialisme sont-ils plus des référents chronologiques que des notions connotant une véritable révolution, quel que soit le domaine qu'on envisage (social, culturel, politique, historique, psychologique...). Et puisque la décolonisation n'a pas réellement eu lieu, on observe dans les textes de Kourouma que les termes « colonisation » et « indépendances » maintes fois placés côte à côte sont presque en rapport synonymique, comme dans ce passage : « Cent fois piteux Fama devait leur [les aïeux Doumbouya] paraître ! Leur unique descendant mâle tondu, séché et déshabillé par la colonisation et les Indépendances. » (116) Faut-il rappeler que quelques années seulement se sont écoulées depuis l'accession des ex-colonies à

l'indépendance, et les nouveaux régimes ne sont pas du tout habitués ni préparés à entendre un langage d'une telle provocation.

Kourouma, nous l'avons souligné dans l'introduction, use beaucoup de l'oraliture, et il embrasse en cela une pratique qui est devenue une des caractéristiques principales de la littérature africaine postcoloniale. Toutefois, l'adhésion de la plupart des écrivains africains postcoloniaux à l'esthétique de l'oralité va de pair avec l'adhésion à l'idéologie sous-jacente, à savoir la fonction de critiques, sinon d'éveilleurs de consciences et de pédagogues. Ceci nous ramène à ce qui a été souligné tout au début de ce travail, à savoir le caractère engagé et engageant de la littérature africaine. C'est donc judicieusement que Kazi-Tani note :

D'ailleurs, l'artiste oral n'est jamais perçu comme une simple « courroie de transmission » des valeurs culturelles du passé. Il a aussi une fonction critique car il doit actualiser des « vérités » anciennes pour aider le spectateur à devenir un « homme avisé dont les yeux éclairent l'esprit »⁶⁹ . . . Cette attitude se retrouve chez les romanciers africains . . . La réflexion développée dans ces textes à propos de la période postcoloniale a servi de soubassement idéologique à toute leur œuvre romanesque. À la manière de l'artiste traditionnel, dans l'espace scriptural, ces auteurs comme tous les autres écrivains d'ailleurs, ont ouvert un « débat » avec le lecteur d'un « Ici » et d'un « Maintenant » qu'ils avaient en commun c'est-à-dire autour du problème brûlant de l'heure : quelle place accorder à la

tradition (et quelles traditions ?) dans un contexte où la modernité s'impose et dans lequel doit s'insérer l'homme africain.⁷⁰

On peut estimer, dans cet ordre d'idée, que Kourouma est mû par une intention pédagogique et par une préoccupation culturaliste digne du statut du conteur africain traditionnel. Le dialogue, sinon le débat avec le lecteur-auditeur est en effet engagé, des clins d'œil sont nombreux dans le texte, à la manière du conteur traditionnel. Mais la comparaison entre le conteur et l'écrivain s'arrête là. De par la vision polyscopique qu'il a des affaires africaines, on voit qu'en filigrane à travers son écriture romanesque (et théâtrale) s'esquissent des interrogations vitales (qui effleurent rarement le conteur traditionnel) : Peut-on encore être malinké, et pour ce faire africain, sans perdre son identité propre ? Et quels sont en fait les éléments définitoires de l'identité du Malinké vivant après 1960 ? En d'autres termes, comment se positionner culturellement et garder sa place dans un monde en pleine mutation ? Comment expliquer que l'Afrique libérée du joug colonial soit devenue le continent le plus riche en pauvreté, pour parler comme Kourouma ? L'Africain serait-il une créature maudite, incapable de s'assumer ? Et si des réponses à ces interrogations se trouvaient en l'Africain lui-même, dans ses pratiques quotidiennes, ses croyances ? Et s'il était l'artisan de certains, voire de beaucoup de ses revers ? Doit-on avec Simone Schwarz-Bart dans Ti-Jean l'horizon, avaliser l'idée que « le nègre est à lui-même sa malédiction » ? Est-ce dans le but de conjurer cette malédiction que Kourouma s'attelle à passer au crible les éléments de la tradition africaine, malinké, qui font obstacle ?

Il faut dire que ce n'est pas de gaieté de cœur qu'on décide de donner l'assaut à ses propres valeurs culturelles, dût-on le faire avec les meilleures intentions du monde. Et comme l'écrit Henri Bandolo,

On ne se résout jamais à découvrir la nudité de son propre pays à la légère.
Car écrire sur son pays, c'est se dévoiler soi-même, et livrer à la curiosité peut-être malsaine, sinon à la cruauté des autres, tout à la fois, ses faiblesses, ses insuffisances, ses infirmités, avec ce qu'elles peuvent justifier . . . C'est dévoiler une relation intime, sa propre nudité.⁷¹

Pour ce faire, et en mettant à contribution notamment la sociologie et l'histoire, Kourouma opère un retour aux valeurs traditionnelles, non en passéiste, mais en examinateur honnête pour les évaluer, les confronter aux réalités présentes dans le but de déterminer dans quelle mesure elles aident ou contrarient les efforts visant à faire face aux nouvelles données de la vie moderne, aux grands défis du développement intégré et à la gageure de la globalisation. Vue sous cet angle, son écriture constitue un vaste projet de « démythification », ou, si l'on préfère, de déconstruction de certaines idées et valeurs immobilistes qui ont été accréditées et disséminées par des ethnologues et anthropologues occidentaux, puis négro-africains, et par certains apôtres de la négritude. Dès Les Soleils, Kourouma montre sans ambages qu'il ne se reconnaît pas dans certaines traditions. Il s'inscrit effectivement en faux contre certaines marques identitaires – cataloguées dans des ouvrages d'ethnologie et surtout portées aux nues par les tenants de la Négritude (en particulier la négritude senghorienne). Il n'adhère pas, en l'occurrence, à l'idée d'une

Afrique paradisiaque aux traditions quasi irrépréhensibles. Mais en même temps, nous voyons un Kourouma qui cherche son moi, tente de se redéfinir en fonction de ses options idéologiques, politiques, bref de sa vision du monde. Cette vision qui est, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, historique, non fantasmatique, non en déphasage avec la réalité.

En outre, la fiction kouroumienne et l'ironie qui la parcourt dénotent une manière de réflexion hautement personnelle et consciente sur, d'une part, les mécanismes de mythification, d'invention de nouvelles traditions culturelles néfastes – et l'on pense par exemple à l'adulation des « guides providentiels » des nouveaux États indépendants ou encore à la course effrénée vers les richesses matérielles. Comment les anciens et les nouveaux mythes deviennent-ils attentatoires à la survie même de l'identité d'une communauté, voire à la survie de la société tout court ? Nous nous proposons précisément d'analyser des aspects de l'entreprise kouroumienne de déconstruction de ces mythes, croyances et coutumes, et nous nous interrogeons, quand cela paraît opportun, sur la portée épistémologique de ce projet.

Naturellement, il y a toujours lieu d'opter pour une lecture de la quadrilogie romanesque de Kourouma qui procéderait de l'ethnologisme (Beti) occidental, c'est-à-dire de cette idéologie qui « n'est pas capable de prêter de bon sens aux Africains » et qui « ne peut les imaginer qu'en proie à la fureur des instincts ou des mystiques », dans quel cas la référence incessante de Kourouma à la spiritualité et aux traditions nègres reviendrait à une raillerie pure et simple de celles-ci, sans que, contrairement à notre thèse, l'écrivain

ait eu un quelconque projet de réforme, de démystification des us et coutumes qui portent tant de préjudice à l'Afrique.

Chaque œuvre singulière de Kourouma est polysémique, et recèle tant d'éléments divers qui défient toute prétention à l'exhaustivité pour tout critique. La difficulté s'amplifie dès lors que l'on veut faire, comme c'est notre cas, une étude d'ensemble de quatre romans. Il nous a donc fallu procéder à un choix, forcément non exhaustif et quelque peu subjectif, des valeurs qui nous paraissent faire l'objet d'une attention particulière de l'écrivain ivoirien. Les idées, les pratiques, les croyances qui ont acquis, au fil des années, valeur de mythes⁷² ont été retenues. Ces croyances et pratiques sont, grosso modo, de trois ordres : les croyances spirituelles et religieuses (Allah et l'islam, le marabout et le syncrétisme religieux, le fétichisme et les rites sacrificiels, la sorcellerie et la mort), les conceptions et croyances relatives au rôle de certains acteurs sociaux (le roi et le prince, le griot), et les valeurs sociales et familiales (la phallocratie, la femme et l'excision, la solidarité). L'ampleur de la tâche est telle qu'il nous faudra procéder par une approche synoptique qui fait des Soleils le point de départ de toutes les comparaisons. La prévalence des thèmes du syncrétisme religieux et de la prédestination est telle que presque chaque page de chaque roman y revient. Pour ne pas allonger inutilement ce travail, nous limiterons nos commentaires à ce propos aux Soleils.

2. Le diseur de vérité

Kourouma qui se fait « diseur de vérité » - mais un diseur de vérité d'une espèce et d'une trempe différentes de celui de sa pièce de théâtre du même nom⁷³ qui, lui, se croit le « possesseur unique de vérité » (48) - sait pertinemment le caractère périlleux de son entreprise. À plusieurs reprises dans Les Soleils, il rappelle, comme pour justifier son propos, la nécessité de dire la vérité et d'accepter de se l'entendre dire. Il le rappelle avec ses propres mots, souvent en anathématisant les contraires de la vérité : le mensonge et la fausseté que les Malinkés et les dirigeants africains pratiquent avec frénésie et un art consommé. Il le rappelle aussi avec les mots de la sagesse populaire, les proverbes, arguments d'autorité qui ont pour vertu de rendre cette nécessité irrépressible, pressante : « La vérité il faut la dire, aussi dure qu'elle soit, car elle rougit les pupilles mais ne les casse pas. » (15) « La vérité comme le piment mûr rougit les yeux mais elle ne les crève pas. » (77). La vérité blesse, dit-on, mais c'est le prix à payer pour la réhabilitation. Il importe de comprendre avant tout que « le Voltaire africain » n'est ni nihiliste, ni anarchiste. Écrire est pour lui une question de survie, une vocation, un mandat. Et donc, en se faisant diseur de vérité et iconoclaste, il met en chantier un projet d'une portée résolument cathartique, qui ne saurait être assimilé à une table rase avec tout l'héritage culturel. Tout simplement, comme son aîné en littérature Mongo Beti, il refuse de se laisser enfermer dans un faux dilemme : « Mais à moins de procéder préalablement à cette remise à sa vraie place de la tradition dans la société africaine, n'est-il pas impossible de dépasser le faux dilemme dans lequel on tente de nous enfermer, et qui a pour termes : conservation ou abandon ? » Pour le penseur ivoirien, conservation n'exclut

pas abandon. Au contraire, c'est en menant de front les deux combats que l'Afrique pourra se forger une identité qui lui fasse tenir et affermir sa place propre dans le concert des civilisations. Notre étude tâche d'élucider cette conception de l'écriture kouroumienne. Dans le présent chapitre, nous nous intéressons à l'aspect de ce qui, dans la culture africaine, peut et doit être abandonné, ou pour le moins à ce qui, dans la tradition, laisse à désirer et requiert de ce fait une réforme.

3. Allah, le bouc émissaire

La première chose qui frappe le lecteur des romans de Kourouma est la place prépondérante qu'occupe la religion dans la vie des sociétés qu'il décrit. On note ainsi l'ubiquité des dieux et celle des mânes des ancêtres des populations mises en scène dans les quatre romans. Et hormis dans le roman Allah n'est pas obligé où le Dieu des chrétiens se le dispute avec l'Allah des musulmans, Allah est partout ailleurs présenté comme le personnage omniprésent, et en même temps inconséquent. Et évidemment, pour qui connaît les sociétés ouest africaines en général et sahéliennes en particulier, cette dernière caractérisation d'Allah surprend, choque même. On doit en effet se rappeler que l'islam et le monothéisme qu'il prêche se sont implantés dans le Maghreb, et en Afrique saharienne et subsaharienne dès le VIIe siècle. Et de toutes les religions imposées par la conquête étrangère, « religions inspirées » d'après la terminologie consacrée par ces mêmes conquérants, l'islam semble être celui qui s'est le mieux acclimaté au point de réaliser un brassage avec les religions traditionnelles (dénommées, non sans péjoration, animisme ou fétichisme). De fait, le nom d'Allah est mêlé aux gestes de tous les jours, et est le sujet de la plus grande vénération. Allah est une valeur refuge qu'on ne saurait oser diffamer. On pense alors à cette critique de K. Marx qui considère que la religion est l'opium du peuple, « le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit ». Déconcertant donc que sous la plume de l'écrivain ivoirien, élevé dans la foi musulmane, Allah soit présenté comme un Dieu arbitraire, incohérent, injuste, indifférent au sort de ses créatures, très éloigné de leurs souffrances. Bien plus pernicieux encore, Allah est rendu responsable des calamités, des tragédies collectives et individuelles, de certaines injustices qui

prévalent dans la société, dont celles perpétrées contre la femme. Nous sommes donc en face d'une remise en question radicale de la munificence de Dieu qui découle, semble-t-il, de la coexistence d'éléments incompatibles : le bonté infinie de Dieu et l'existence, voire la prolifération du mal sur terre. (Camus : La peste) En un mot, Allah n'est pas aussi fiable que ses serviteurs (imams, muezzins, marabouts, prêtres, etc.) veulent le faire croire. Le divorce entre les deux attributs de Dieu (Dieu du bien et Dieu du mal) est tel que le lecteur se retrouve confronté à l'absurde. En outre, en lisant entre les lignes, c'est à peine si l'écrivain, qui pousse jusqu'au paroxysme la négativité à l'endroit d'Allah, ne nie pas jusqu'à son existence. Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit ?

a. Un Allah arbitraire et injuste

L'arbitraire d'Allah est lié dans la quadrilogie à sa souveraineté. Parce qu'il est Dieu, il peut faire, et il fait ce qui lui plaît. « La pauvreté autant que la richesse sont des œuvres d'Allah », écrit-il dans Les Soleils. (66) Et ce qui, à vues humaines, paraît injuste procède en réalité de cette souveraineté et de l'omnipotence divines. La méticuleuse dévotion de Salimata, héroïne des Soleils, par exemple, n'est à aucun moment suffisante pour infléchir les décrets divins sur son sort de femme stérile parce qu'Allah n'est pas obligé d'en tenir compte :

Pourquoi Salimata demeurerait-elle toujours stérile ? Quelle malédiction la talonnait-elle ? Pourtant, Fama pouvait en témoigner, elle priait proprement, se conduisait en

tout et partout en pleine musulmane, jeûnait trente jours, faisait l'aumône et les quatre prières journalières. . . . Le ventre restait sec comme du granit . . . L'infécond, sauf les grâces et pitié et miséricorde divines, ne se fructifie pas. (28)

Sur ce marché où d'autres femmes vendaient sans trop se soucier des dogmes musulmans tels que faire l'aumône à l'affamé ou faire crédit au pauvre, seule Salimata croit que « La droiture est plus que la richesse, et la charité est une loi d'Allah. » (60). Elle accorde donc des crédits, nourrit les mendiants. Mais, ironie du sort, ou plutôt ironie de Kourouma, c'est sur elle qu'un bon jour ces mêmes bénéficiaires de sa générosité s'abattent pour la dépouiller et la maltraiter (62-63), alors que les vendeuses immorales prospèrent à tout point de vue. Comment dans ces conditions quelqu'un peut-il s'aviser de soutenir qu'« Allah gratifie la bonté du cœur » ? (58) Le lecteur des Soleils est ainsi mis au défi sinon de répondre, au moins de réfléchir aux questions suivantes que nous reproduisons telles quelles du roman :

Et avec des cœurs méchants à égorger des poulets sur un linge blanc sans laisser de tache. Allah, le comptable du mal et du bien, comment justifies-tu d'avoir gratifié d'aussi méchantes créatures de progénitures, alors que Salimata une musulmane achevée [. . .] (59)

Elle aussi était pauvre. Allah ne voyait-il pas la pauvreté de Salimata ? Faut-il croire qu'il ne s'apitoie jamais sur un malheur parce qu'il n'y a pas de malheur qui ne soit pas son œuvre ? (63)

Il s'agit donc ici d'une attaque de front de ce qui, aux yeux de cet écrivain est une foi superstitieuse en Allah, foi qui rend apathique, résigné ainsi qu'il sera démontré plus bas. Les musulmans sont invités à comprendre qu'Allah est bien éloigné des petits soucis de la vie des hommes sur terre. Tout se passe comme si son incommensurabilité même l'empêche de voir la finitude de ses créatures qui éprouvent, à leur tour un terrible sentiment d'impuissance, le sentiment d'être écrasés par leur propre finitude.

b. Allah impassible et éloigné

« Où a-t-on vu Allah s'apitoyer sur un malheur ? », telle est la question-titre du quatrième chapitre des Soleils. La situation de Salimata qui vient d'être évoquée ci-dessus nous présente un Allah totalement insensible à la douleur que cause la stérilité de cette femme et au cortège de tribulations qui l'accompagnent. Plus que de l'indifférence, il s'agit de cynisme. Salimata se fait griller par le soleil caniculaire de la capitale de la Côte des Ébènes en travaillant pour pouvoir faire vivre son parasite de mari, faire l'aumône aux pauvres, et se faire soigner de son infécondité. Allah, le commandeur de tous les éléments de la nature ne fait rien pour adoucir les effets de ce « soleil maléfique » (32). Y est-il obligé ? Car n'a-t-il pas tout l'univers pour se soustraire, le cas échéant, aux rigueurs d'un tel soleil et aux jérémiades des ses créatures humaines ?

C'était midi d'une entre-saison. Allah même s'était éloigné de son firmament pour se réfugier dans un coin paisible de son grand monde, laissant là-haut le

soleil qui l'occupait et l'envahissait jusque dans les horizons. Toute la terre projetait des bouquets de mirages. Les rues et les quais résonnaient, brillaient au loin dans des myriades d'étincelles. (Les Soleils 59)

Notons que le soleil employé au singulier, est rarement bienfaisant, mais plutôt souvent associé aux journées de malheurs communautaires ou individuels. Par le procédé de la personnification, l'auteur des Soleils nous dépeint fréquemment un soleil qui s'acharne sur les hommes et la nature, un monstre qui dévore, à l'instar des soleils (au pluriel, c'est-à-dire de l'ère) des indépendances. « Et tout manigançait à l'exaspérer. Le soleil ! le soleil ! le soleil des indépendances maléfiques remplissait tout un côté du ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi. »

L'anthropomorphisation du soleil permet à l'auteur une construction picturale qui met en relief l'intensité excessive de la souffrance de tous les défavorisés qui se débattent pour tenter de survivre. Dans un sens allégorique donc, le soleil représente une entité supranaturelle au service du Tout-puissant Allah pour punir les hommes, agir sur eux et les transformer, les avilir. Salimata n'échappe pas à ce destin humain, en dépit de sa grande piété.

Les passages sur l'indifférence et l'impassibilité d'Allah sont trop nombreux pour qu'on les reprenne ici. Parmi les plus significatifs, citons : « Le soleil avait atteint la maîtrise, la puissance » (50) ; sous ses effets « Toute la terre projetait des bouquets de mirages. Les rues et les quais résonnaient, brillaient au loin dans des myriades d'étincelles » (58) ; « Le bateau cassait les rides multiples d'une lagune enfoncée et enflammée par un soleil

silencieux et pressant » (64) ; « Après le village il clignait de l'œil. Une autre brousse écrasée par le soleil, . . . » (96) ; « Tout porte à la fois la mort et la vie. . . le soleil diffuse la clarté et la sécheresse ; . . . » (120). Et dans tous ces cas, le Tout-puissant le laisse agir à son gré, les prières et les sacrifices n'y changent rien. C'est comme si le soleil était devenu un instrument de la répression divine, lui aussi insensible à la douleur de ses victimes. Il s'acquitte tant et si bien de ses fonctions répressives qu'il devient le « seul maître et omniprésent » (51). Il s'agit ici de la déification du soleil par laquelle il lui est conféré un des attributs divins essentiels : l'omniprésence.

Les nantis (« gros Toubabs et Syriens, les présidents, les secrétaires généraux » dont les chômeurs et miséreux sont en droit d'attendre leur pain, en vertu de la solidarité sociale et de l'humanisme qui emplissent les slogans du discours public) « ne connaissent pas le petit marché et ils n'entendent pas et ne voient jamais les nécessiteux ». (61-62) En revanche

Allah, lui, les voit bien, les entend bien, les connaît bien et s'arrange pour qu'ils aient une assiettée un matin, un fruit le soir. Mais c'est tout, hors ce qui existe en quantité dans cette ville : l'eau de la lagune miroitante et infinie, mais pourrie et salée, le ciel plein de soleil ou chargé de pluies pour des chômeurs qui n'ont ni abri ni loutan. Alors que leur reste-t-il à faire ? Rôder, puer, prier et écouter le grondement de leur ventre parcouru par la faim. (62)

Il y a ici une formulation antinomique empreinte d'un sarcasme corrosif dirigé contre Allah : passe encore si les riches ne donnent rien à manger aux nécessiteux, ils ne les connaissent pas, mais Allah est inexcusable, qui les voit, les entend, les connaît *bien*, puisqu'il les a créés. Et c'est artifice langagier que de dire qu'Allah « s'arrange pour qu'ils aient une assiettée un matin, un fruit le soir », car, tous comptes faits, comment cette gent famélique trouve-t-elle une assiettée un matin (et non tous les matins) ? C'est encore par la générosité superstitieuse de Salimata (qui espère la bénédiction d'Allah en récompense pour ses bonnes œuvres) qu'ils l'ont, Salimata qui est, elle-même pauvre, comme indiqué plus haut. Par contre, Allah met en abondante disposition tout ce qui pourrait achever ces « crève-la-faim » : une eau lagunaire infecte et salée (à boire sous un soleil caniculaire, ce qui exacerbe leur détresse) et toute une gamme d'intempéries. Et pourtant, eux aussi, ils prient. Peut-être prient-ils même beaucoup, comme cela est souvent le cas de ceux qui sont désespérés, à l'instar de Salimata qui trouve du réconfort dans des prières ferventes et poignantes :

Dans la case, elle tira la peau de chèvre, la déplia et se livra à la bonne et réconfortante prière du matin. Par quatre fois elle se leva et mit le front à terre, enfin s'assit à croupetons sur la peau et se confia à Allah, le Bienfaiteur miséricordieux. Un enfant ! Un seul ! Oui, un bébé ! Unique imploration sur cette terre. (43)

La question implicite de l'écrivain est évidemment : Comment un Allah si miséricordieux peut-il rester sourd à une telle demande si simple, et qui émane d'une malheureuse

femme qui le sert avec tant de dévotion ? Existe-t-il seulement ? Au-delà d'une « remise à sa vraie place de la tradition dans la société africaine », pour reprendre les mots de Mongo Beti, les écrits de Kourouma en matière de religion (musulmane, chrétienne ou animiste) semblent trahir quasi ostensiblement un certain agnosticisme, voire une certaine irréligion. Peut-être que la cure amère qu'il propose consiste à accepter de vivre cette forme d'impiété, car tant que tout ce qui affecte la vie de l'homme est attribué à Allah, est une affaire de fatum, l'homme ne sera jamais obligé de prendre ses responsabilités.

c. Prédestination, fatalisme, résignation

Dans cette section, nous nous penchons sur la critique de Kourouma de la prévalence de l'idée d'après laquelle la vie de l'homme suit un cours prédéterminé, que l'homme ne peut exercer aucun contrôle sur sa destinée. En termes théologiques, on parle de prédestination. Le dogme de la prédestination est commune aux grandes religions monothéistes dites révélées : l'islam, le christianisme et le judaïsme. On pense pour le christianisme à Saint Augustin, à Martin Luther, à Jean Calvin, et surtout à Port-Royal avec sa théologie de la grâce suffisante et de la grâce efficace, quand grâce il y a. En islam, la prédestination équivaut dans la pratique quotidienne des croyants au fatalisme, et cela à cause de l'extrême importance qui est accordée à la souveraine puissance et transcendance d'Allah. Poussé à sa limite, le concept de prédestination correspond au simple déterminisme, par exemple quand le simple choix de faire le bien est dénié à l'homme si Allah n'a pas préalablement donné son aval. En poussant jusqu'à sa conclusion logique cette croyance religieuse qui attribue à Allah tout ce qui arrive dans

la vie d'une personne, en se basant sur le fait que tout a été prescrit en avance dans ses décrets immuables, cette vue fait d'Allah l'auteur non seulement du bien, mais également du mal. Ce faisant, et en schématisant quelque peu, l'homme privé de son libre-arbitre se trouve dégagé de toute responsabilité.

Ainsi le devenir de l'homme est soumis à la volonté arbitraire et imprévisible d'Allah qui n'a pas besoin de l'homme pour exister ou agir (alors que l'inverse est vrai). Ce dernier est naturellement mauvais et pécheur, et il est de toute façon si insignifiant dans la vastitude de l'univers d'Allah.

Si l'on combine les implications de cette pensée religieuse avec les superstitions du fétichisme (qui voit en l'occurrence partout dans la nature des divinités, des forces supérieures à l'homme), on appréhende mieux les raisons de l'attaque féroce et constante de Kourouma contre certaines croyances religieuses qui modèlent la vie des communautés décrites dans ses œuvres, communautés qui sont sommées de trouver une solution de rechange parce qu'elles sont en fait déjà une espèce en voie de disparition. Les descriptions hyperboliques de Togobala, par exemple, déploient devant nous un tableau apocalyptique de sa population (vieux et jeunes confondus). L'avenir semble bouché, hypothétique. Voici, par exemple, le tableau humain qui se présente à Fama lors de son arrivée à Togobala pour les funérailles du cousin Lacina :

De la marmaille échappée des cases convergeait vers la camionnette en criant :

« Mobili ! », en titubant sur des jambes de tiges de mil et en balançant de petites gourdes de ventres poussiéreux. Fama songea à des petits varans pleins. . . . Des

habitants de tous âges accouraient, tous faméliques et séchés comme des silures de deux saisons, la peau rugueuse et poussiéreuse comme le margouillat des murs, les yeux rouges et excrémenteux de conjonctivite. (107)

On doit souligner dans cette description l'animalisation qui accompagne la déliquescence physique des habitants de Togobala. Le choix des bêtes auxquelles ces habitants sont comparés : varans, silures, margouillat, n'est pas gratuit car elles sont la figuration de la laideur et d'une certaine vulnérabilité.

Dès le premier chapitre des Soleils (« Le molosse et sa déhontée façon de s'asseoir »), le portrait de Fama est des plus révélateurs : Fama, le prince Doumbouya et le héros (ou plutôt l'anti-héros) des Soleils, victime comme tout le monde de la mauvaise gestion de l'indépendance qui vient d'être acquise, nous apparaît comme un personnage plutôt odieux. Sans retenue attendue d'un personnage de sa naissance, impulsif, vautour parmi les vautours, membre de la « bande d'hyènes », charognard, il « travaille » dans les obsèques et les funérailles. Quelle connotation ont les termes « vautour », « charognard » et « hyène » ? Comme l'hyène et ce grand oiseau de proie rapace qui vivent de charognes, Fama (de même que les autres notables malinkés ruinés par les indépendances), qui n'a plus d'imposant que son physique, a pour source de revenus les cadavres humains. Dans ce sens, c'est un « Exploiteur impitoyable des malheurs des autres » (Le Petit Robert). Comme le vautour, et en dépit des déconvenues qu'il subissait à certaines fêtes funéraires, personne ne doutait que « Fama allait se trouver aux prochaines comme à toutes les cérémonies malinké de la capitale ; on le savait ; car où a-

t-on vu l'hyène désert les environs des cimetières et le vautour l'arrière des cases ? »

(17) À cause de sa rapacité, il est l'objet de critiques humiliantes dans les assemblées de ses compatriotes malinké : « Toujours Fama, toujours des parts insuffisantes, toujours quelque chose ! Les gens en étaient rassasiés. » (13) Dans une altercation avec Bamba, un petit bonhomme du peuple, il s'entend reprocher : « Tu ne connais pas la honte et la honte est avant tout. . . » (13) Fama n'a pas froid aux yeux quand il prend ce qu'il a d'abord refusé, un peu comme un chien qui revient lécher ses vomissures. Il « se prostitue » dans la mendicité à l'occasion de « toutes les cérémonies malinké de la capitale. « On savait aussi que Fama allait méfaire et encore scandaliser. » (17)

En lisant ces passages, l'impression qui prévaut est que Fama pose souverainement les actes décrits ici. Mais dès le deuxième chapitre, on nous dit : « Allah a fabriqué une vie semblable à un tissu à bandes de diverses couleurs : bandes de la couleur de la misère et de la maladie, bande de l'outrage et du déshonneur. » (22) Fama est pour ainsi dire disculpé de ses inconséquences, de sa lâcheté et de sa déchéance morale. Car celles-ci ne sont pas totalement ou uniquement imputables à l'avènement des indépendances, et encore moins à Fama puisqu'elles le dépassent. Ainsi que nous l'avons montré ci-dessus, la croyance populaire est que tous les incidents qui ponctuent la vie de l'homme participent des plans et volontés d'Allah, le « distributeur » du bien et du mal, à moins qu'ils ne soient prévus et voulus par les dieux et les mânes. Mais si l'on peut facilement « s'arranger » avec les dieux et les mânes à coups de sacrifices, par exemple, il en va autrement avec Allah. L'homme n'a d'autre option que de se soumettre à son verdict.

On sait que Fama est destitué par la colonisation de son droit d'hériter le Horodougou. Il s'était en effet montré trop remuant. Il est ensuite ruiné par les indépendances dont il ne devait pas attendre grand-chose parce qu'il demeurait « analphabète comme la queue d'un âne » (23), et parce qu'il n'en avait pas compris les enjeux : « Fama avait comme le petit rat de marigot creusé le trou pour le serpent avaleur de rats. . . » 23. C'est ainsi qu'il déserte le Horodougou pour aller mener une vie de charognard à la capitale. Mais, encore une fois, la responsabilité de toute cette mauvaise fortune incombe à Allah et à un fatum mal défini : « 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 . . . » (120) Et quand il décide de « marcher un mauvais voyage » (152) en faisant fi des avertissements de Balla qui prédisait qu'un malheur allait survenir, il le fait parce que « Personne ne peut aller en dehors de la voie de son destin. » (152). Le monologue intérieur de Fama, au lendemain de sa sentence de vingt ans de réclusion criminelle, est révélateur d'une ambivalence face aux décrets d'Allah.⁷⁴ Premièrement, Fama s'avoue à lui-même sa responsabilité dans le malheur qui le frappe : « Fama avait ce qu'il avait cherché. . . . On l'avait bien prévenu. . . Il s'est engagé, il a voulu terrasser les soleils des Indépendances, il a été vaincu. . . . Lui Fama n'avait pas écouté les paroles prophétiques du grand sorcier Balla, lors du départ de Togobala. » (175-176) Mais en Malinké (et musulman), ce comportement s'explique par l'intervention d'acteurs extérieurs :

« Parfois il pensait à la force qui le sollicitait, qui l'a amené à montrer des témérités de verge d'âne qui l'ont plongé dans ce trou. . . . Pourquoi tant

d'entêtement ? Parce que Fama suivait son destin. 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. . . . Cela a été dit et écrit des siècles avant toi. Accepte ton sort. » (176)

C'est de ce fatalisme viscéral que provient le défaitisme et la prostration de Fama, et par extension, des populations de cette partie de l'Afrique. L'inaction se trouve justifiée à très peu de frais. Un tel manque de rigueur envers soi et envers autrui, un tel laxisme ne peuvent qu'être préjudiciables à la construction de communautés et de nations viables et, à la limite, mener à la paupérisation et à la désintégration sociales, surtout quand le mauvais exemple part d'en-haut, en l'occurrence du prince lui-même.

Les épreuves de Salimata, auxquelles nous reviendrons dans la section suivante sur la condition de la femme, s'inscrivent dans la même perspective d'un destin maléfique. Mais à la différence de Fama, Salimata n'abdique pas, tant s'en faut : elle se bat de toutes ses forces pour détourner sa mauvaise fortune, ce qui, en définitive, fait d'elle la véritable héroïne du roman. Très tôt, alertée sur sa destinée par l'épisode de l'excision et par sa stérilité, elle appréhende et fait semblant d'admettre l'arrêt du Tout-puissant à son endroit : « . . . elle comprit Allah, convint de son sort. Elle avait le destin d'une femme stérile comme l'harmattan et la cendre. Malédiction ! malchance ! Allah seul fixe le destin d'un être. » (30) Mais, comme on l'a vu (III.3.a.), elle observe scrupuleusement les prescriptions divines, non sans quelque conduite superstitieuse, y compris celles du sacrifice qui s'exprime par l'aumône faite aux nécessiteux, dans le but d'obtenir les

faveurs d'Allah : « Et le premier sacrifice, c'est offrir ; offrir ouvre les cœurs. Et sait-on jamais en offrant qui est secouru, le vis-à-vis ? Peut-être un grand sorcier, un élu et aimé d'Allah dont un petit geste, un petit mot suffirait pour féconder la plus déshéritée des femmes. » (61) Elle croit tellement à la possibilité de faire revenir Allah sur sa décision à son égard qu'elle se comporte parfois de manière cocasse, et jette le doute sur la pureté de ses motivations. Dans l'échange suivant, ayant fait crédit à des chômeurs, Salimata ajoute cette requête risible, mais qui en dit long sur son désarroi :

- Chômeurs, faites tous des bénédictions à Salimata !
- Allah, rembourse la bonté de Salimata en double, accorde-lui beaucoup d'enfants !
- Qu'il vous entende ! (61)

Alors qu'elle peut prêter le fruit de la sueur de son front, son mari Fama, qui a cessé de se battre et opté pour vivre en parasite, s'endette chez les Syriens « jusqu'à la gorge et même jusqu'au-dessus de la tête » (24). Devant un destin comparable, l'un (le mari) démissionne, manquant ainsi à son rôle de guide et de modèle de la famille, l'autre (la femme) refuse de baisser les bras, et mobilise toutes ses ressources morales et physiques en vue de changer le cours de son destin de femme stérile.

d. Allah, la condition de la femme, l'excision et la maternité

La perception de la condition de la femme est indissociable, en société malinké, de la problématique du fatalisme et de son infériorité physique et morale présumée. Dans les faits Fama, « Un vaurien comme une crotte » (34), ne fait pas le poids devant une Salimata qui se distingue par son humanité, sa foi, sa charité sans limite et sa lutte constante pour survivre dans la dignité. (73) D'un côté nous avons un prince déchu, aussi grand de taille que petit de respectabilité, représentant du règne phallocratique décadent. Le discours suivant à ce sujet ne doit pas faire illusion :

Dans la maison Fama était là sur une chaise, inutile et vide la nuit, inutile et vide le jour, chose usée et fatiguée comme une vieille calebasse ébréchée. L'aspect restait rassurant : la grande taille de fromager, les épaules, les bras, tout un visage susceptible de déclencher un oh ! d'admiration à une étrangère. (55)

Aux yeux des villageois de Togobala, pas plus qu'à ceux des Malinkés de la capitale, Fama n'est qu'un vaurien, un margouillat, un vautour, un vidé, un stérile qui « ne pesait pas plus lourd qu'un duvet d'anus de poule ». (133) C'est pourtant au service de cette espèce d'homme que Salimata s'est placée. C'est « en s'agenouillant aux pieds de Fama » qu'elle lui sert la nourriture qu'elle a gagnée par la sueur de son front. Parce que croyante et convaincue qu'elle ne fait qu'obéir aux volontés d'Allah, l'idée de le quitter ne pourrait même pas traverser son esprit car « Allah a dit que le paradis de la femme se gagnait dans la fumée de l'accomplissement du devoir de son mari » (177) et :

Avec les soins que la femme doit, quel qu'ait pu être sa valeur, un époux restait toujours un souverain. La soumission de la femme, sa servitude sont les commandements d'Allah, absolument essentiels parce que se muant en force, en valeur, en grâce, en qualité pour l'enfant sortant du giron de l'épouse . . . (44)

L'écrivain met également en évidence la chosification de la femme. Aux yeux de Fama, Salimata est « la plus belle chose vivante » (47) tandis que Mariam était sa « chose ». Mais comme on le verra sous peu avec le sort de Salimata, même la plus belle femme tire sa valeur d'être humain dans l'ultime preuve de sa féminité, à savoir son aptitude à procréer. Or - autre contradiction - la femme n'est pas maîtresse de cette aptitude dont la gestion appartient à Allah. La femme ne semble donc avoir aucune prise sur sa vie : « chose » de l'homme et d'Allah.

Il est remarquable qu'en dépit des croyances fatalistes et de mythes qui circulent sur la prétendue infériorité des femmes et sur l'impureté de certaines parties de leur corps, Kourouma réussit à présenter un portrait à plusieurs égards élogieux, ou pour tout le moins franchement différent de celui que certains spécialistes de l'Afrique se sont épuisés à projeter. Il le fait précisément en contrastant ces croyances et mythes avec la femme réelle, dans ses faiblesses et ses vertus, celle qu'on rencontre dans les foyers des grands comme dans ceux des petits, la femme qui est consciente de sa place et de son rôle dans la société et qui assume cette place et ce rôle. Nous venons d'évoquer dans le paragraphe précédent l'héroïsme de Salimata, qui détonne avec le défaitisme de son mari.

Moussokoro et Mariam de Monnè, Nadjouma de En attendant le vote ainsi que la mère supérieure Marie-Béatrice de Allah n'est pas obligé sont, toutes proportions gardées, des répliques de Salimata. Cependant à côté de ces femmes dont la grandeur d'âme, et dans certains cas la bravoure, sont incontestables, Kourouma présente aussi une Matali qui couche avec les Toubabs du poste (107-109), une autre Mariam qui « ne sait pas répondre non aux avances » (130). Il nous dépeint aussi des enfants-soldats dévergondés (bien malgré elles) et des femmes officiers des factions en guerre au Libéria et en Sierra Leone dont la cruauté et l'immoralité sont innommables.

Cela étant, une certaine tradition veut voir en la femme une créature inférieure, non seulement sur le plan physique, mais aussi et surtout sur les plans moral et spirituel. Cet état d'infériorité a été voulue par Allah lui-même. Ainsi quand Salimata comprend qu'« elle avait le destin d'une femme stérile » et qu'« Allah seul fixe le destin d'un être », elle commence à développer un rapport pour le moins conflictuel avec son corps. Elle se sait belle, séduisante (tous les hommes qui la côtoient sont séduits par ses grâces et sa beauté extrême), mais la puissance des croyances dans son milieu (dont la malédiction supposée de son état d'infécondité) est telle qu'elle se met à élaborer parallèlement une piètre image d'elle-même, une haine de son corps : « Salimata caressa son abdomen. Un ventre sans épaisseur, ne couvrant qu'entrailles et excréments. » (31) Sa propre mère ne lui avait-elle pas dit, bien avant cet épisode : « L'excision est la rupture, elle démarque, elle met fin aux années d'équivoque, d'impureté de jeune fille, et après elle vient la vie de femme » ? (33) La souillure du corps féminin est en l'occurrence prétendument incarnée par « le clitoris considéré comme l'impureté, la confusion, l'imperfection ». (34)

La pratique de l'excision est sans conteste un problème qui a retenu l'attention des hommes de lettres et des chercheurs travaillant dans différentes disciplines.⁷⁵ À travers l'œuvre romanesque de Kourouma, l'excision est loin d'être présentée sous le meilleur jour. La tradition de l'excision est en effet, dans Les Soleils, la clé de voûte de la tragédie personnelle de Salimata. Pour cette raison, il convient de s'attarder un peu sur cette coutume en vue de saisir la logique qui conduit certains africains, femmes et hommes confondus à se poser à la fois comme iconoclastes et défenseurs de cette tradition.

Ce qui frappe d'emblée est que Kourouma n'établit pas de lien entre cette pratique et la religion animiste, ni même musulmane (alors que dans d'autres aspects de la vie malinké cette dernière joue un rôle très important). Il ne l'attribue pas non plus à la dictature supposée des hommes dans les sociétés traditionnelles africaines (bien qu'il soit admis que dans beaucoup de communautés, clans, ethnies, les hommes considèrent la pratique comme nécessaire pour « contenir » la libido de la femme). Au contraire, il la présente comme un fait de culture, une affaire de femmes. Autrement dit, quelque rétrograde qu'elle soit, l'excision est un rite de passage et d'initiation bien ancré dans les mentalités féminines, et elle est prise en charge entièrement par les femmes elles-mêmes. Toubia, que cite Abuscharaf,⁷⁶ note à propos de cette coutume au Soudan : « As far as this ritual is concerned, women have the upper hand in determining when, how, and where a girl will be excised. » (120) Il ajoute : « The considerable influence of women in their community is evident from the wide range of their responsibilities and from the roles they play in family and community life. In the context of female circumcision, women wield a

particular power, for they alone perform the operations. » Il fait ensuite ce commentaire très à-propos : « Of course, the ritual becomes an important affirmation of one generation of women's authority over another; however, . . . this authority should not be dismissed as an expression of false consciousness, in which women perpetuate their own subjugation. . . . Within the complex symbolic and social context of circumcision practices, women see their participation as voluntary. » (121)

Pourquoi cette pratique, que d'aucuns assimilent à la barbarie africaine et arabo-musulmane ou qu'ils réduisent aux relations conflictuelles des deux sexes en Afrique, se maintient-elle, en dépit des campagnes visant à l'éradiquer? Une réponse compréhensive à cette question dépasse les limites de notre étude. Notons cependant que dans « l'essaim de souvenirs » qui assaillent Salimata dans ses premières années de mariage avec Fama, revient cette conversation avec sa mère visant à la préparer pour le rite d'excision. Plus qu'une simple conversation, il s'agit d'un discours ou d'un exposé pédagogique sur les fondements idéologiques du rite. Nous y trouvons un volet de réponses à notre question :

On considère que l'excision est une chirurgie esthétique et un apprentissage de la bravoure : « Elle qui avait toujours imaginé sa fille de retour du champ de l'excision, belle, courageuse, parées d'ornements, dansant et chantant pendant qu'elle crierait sa fierté. » (32) L'idée d'opération esthétique est confirmée dans la culture soudanaise étudiée par Abusharaf : « I was told by an older woman that the midwife who performs the surgery is often reminded by the kinswomen of the soon-to-be circumcised to *sawihoo amalas zai dahr elhamama*, meaning « make it smooth and beautiful like the

back of a pigeon. » Son commentaire sur ces paroles est : « the ritual is not only a fastidious tactic in pursuit of an aesthetic, but also that it is related to the very process of the cultural construction of the body ». (121) Les réjouissances ponctuant le retour des excisées scellent le triomphe des jeunes filles sur leurs peurs et sur leurs corps.

L'excision est ensuite un acte d'affirmation de la féminité : « L'excision est la rupture, elle démarque, elle met fin aux années d'équivoque . . . et après vient la vie de femme. » (33) Elle met fin à la « confusion » des sexes, à la bisexualité que représenterait chez la femme l'organe clitoridien. Et comme le dit une des paysannes interrogées par Abusharaf, « Circumcision is what makes one a woman because by removing the clitoris, there is no way that her genitals will look like a man's ». Il s'agit, selon lui, du sceau suprême de la féminité (« the ultimate seal of feminity »). Il parle surtout d'un « symbolic wound . . . which speaks volumes to the specificity of cultural constructions of gender and womanhood » (123)

En troisième lieu, l'excision est un acte de purification : « L'excision . . . elle met fin aux années. . . d'impureté de jeune fille, et après vient la vie de femme. » La pureté en question n'est pas uniquement physique mais aussi morale. De nouveau, d'après Abusharaf, la circoncision des garçons et des filles est traduite par le mot arabe « tahara » dont la signification étymologique est propreté et purification. Une de ses interlocutrices, Zakia, croit que l'excision élimine les mauvaises odeurs et les sécrétions, donnant au corps de la femme propreté et odeur agréable.

L'excision est enfin un moment privilégié de transmission des valeurs cardinales de la société : « Tu verras, ma fille : pendant un mois tu vivras en recluse avec d'autres excisées et, au milieu des chants, on vous enseignera tous les tabous de la tribu. » (32-33). La jeune fille devenue femme apprend les mythes qui règlent la vie de sa communauté. L'ivoirienne Dembélé Salimata Keïta⁷⁷ note :

Le rituel de l'excision était aussi à la fois un test d'endurance physique, un signe de bravoure, un stage de formation à la vie d'adulte, un mode d'accès aux vérités secrètes, une autorisation de jouir de la vie sexuelle et une intégration à la communauté des vivants et des morts. (27)

Les enjeux culturels de l'excision sont donc : la construction d'une identité sexuelle par le moyen d'un marquage corporel, une « écriture »⁷⁸ et un moment crucial d'initiation et d'éducation. Même si l'écrivain emploie le terme culturellement neutre d'excision à la place du terme mutilation, qui est idéologiquement beaucoup plus chargé, on ferait erreur d'en déduire qu'il entretient une certaine ambivalence par rapport à la valeur culturelle de l'excision. Il ne s'en fait pas l'avocat, mais au contraire, il expose les conditions hygiéniques et physiques déplorables dans lesquelles elle s'effectue, et qui trahissent une méconnaissance scientifique et psychologique totale et criminelle. Il insiste sur les répercussions à court et à long terme sur la victime. C'est cette méconnaissance plutôt qu'une quelconque volonté d'Allah ou une action délétère d'un génie jaloux et vengeur qui est à l'origine du drame de Salimata.

Dût-elle avoir quelque mérite culturel, comme le prétendent certains de ses défenseurs, y compris des femmes, l'excision est entachée de mythes et de superstitions qui la fossilisent et l'empêchent de jouer un rôle quelconque de marque identitaire positive pour les femmes. En examinant un tant soit peu les circonstances entourant l'opération de Salimata, on relève premièrement que Salimata était parfaitement consciente des dangers mortels que faisait courir cette opération : « Elle se rappelait qu'à ce moment, de ses entrailles grondait et montait toute la frayeur de toutes les histoires de jeunes filles qui avaient péri dans le champ. Revenaient à l'esprit leurs noms, le nom des succombées sous le couteau. » (34) Deuxièmement, un mythe voulait que surtout les plus belles des filles soient particulièrement sujettes à la mort sur le champ de l'excision (et la liste était longue) : « Le champ ne retenait que les plus incomparables des belles (comme Salimata !) » (34) Troisièmement, un autre mythe attribuait aux victimes le statut de « sacrifices pour le bonheur du village » (35) Quatrièmement, le rituel était traumatisant : « Elle revoyait chaque fille à tour de rôle dénouer et jeter le pagne, s'asseoir sur une poterie retournée, et l'exciseuse, la femme du forgeron, la grande sorcière, avancer, sortir le couteau, un couteau à lame recourbée, le présenter aux montagnes et trancher le clitoris considéré comme l'impureté, la confusion, l'imperfection . . . » (34) Cinquièmement, l'insalubrité, l'absence totale de précaution d'hygiène favorisaient les infections de toutes sortes : « La praticienne s'approcha de Salimata et s'assit, les yeux débordants de rouges et les mains et les bras répugnants de sang, le souffle d'une cascade. » (35) Sixièmement, la défaite et l'humiliation de Salimata signifiaient celles de sa mère : alors que les autres filles excisées sont rentrées triomphantes au village (tel est l'un des paris de tout ce rituel) dans un tintamarre de tams-tams et de chants, « C'est à califourchon au dos d'une

matrone par une piste abandonnée, une entrée cachée, qu'elle fut introduite dans le village et portée dans la case du féticheur Tiécoura, couchée sous protection du fétiche de Tiécoura. » (36) Et la mère qui avait supplié : « Ma fille, soit courageuse ! Le courage dans le champ de l'excision sera la fierté de la maman et de la tribu », (33) se retrouve humiliée et en pleurs, craignant pour la vie de sa fille unique. Septièmement, on relève l'écœurement qu'inspirent le féticheur Tiécoura et son habitation :

En vérité, quand même il n'aurait pas rappelé le viol, Tiécoura dans la réalité nue était un bipède effrayant, répugnant et sauvage. Un regard criard de buffle noir de savane. Les cheveux tressés, chargés d'amulettes, hantés par une nuée de mouches. . . . le cou collé à l'épaule par des carcans de sortilèges comme chez un chien chasseur de cynocéphales. Un nez élargi, épaté, avec des narines séparées des joues par des rigoles profondes . . . Des épaules larges de chimpanzé, les membres et la poitrine velus. . . . les lèvres toujours ramassées, boudeuses, les paroles rapides et hachées, la démarche dandinante, les jambes arqués. . . . Un homme dont l'ombre, la silhouette et l'effluve même suffisaient pour que Salimata ait la nausée, l'horreur et le raidissement. (38-39)

La case du fétiche [de Tiécoura] était isolée, réduite, encombrée, grouillante de margouillats. À l'intérieur le fétiche dominateur était un masque épouvantable. . .
(36)

Enfin, il faut signaler le viol perpétré par Tiécoura alors que Salimata fraîchement excisée est en douleur et perd encore beaucoup de sang. Ce viol est vécu comme une excision pratiquée dans une autre excision, avec la même brutalité et la même inhumanité.

La combinaison de l'excision et du viol auront désormais des prolongements désastreux sur la vie de Salimata. Une analyse des quelques points saillants qui viennent d'être repris permet d'arriver aux conclusions objectives suivantes : D'abord, la stérilité de Salimata pourrait être due aux infections ayant résulté de l'insalubrité du matériel utilisé (le couteau à lame recourbée avait servi dans la clitoridectomie de toutes les autres filles du groupe passées avant elle) et celle du lieu « d'hospitalisation », c'est-à-dire chez le Féticheur Tiécoura. On ne peut évidemment pas exclure une stérilité héréditaire. Le narrateur nous informe effectivement que la mère de Salimata avait aussi souffert de la stérilité (38) et qu'elle n'a eu qu'une fille unique. Ensuite, la grande hémorragie qui a suivi l'opération pourrait avoir été un accident chirurgical comme il s'en produit lors de ce genre d'intervention. Selon Kéïta, les hémorragies « sont dues à la rupture des vaisseaux de la région clitoridienne avec collapsus grave pouvant entraîner la mort » (Keita 40) Finalement, l'état traumatique et profondément dépressif de Salimata a des causes multiples : la paranoïa de l'opération occasionnée par les légendes et mythes sur les raisons de la mort de certaines excisées, la violence de l'opération, le viol, l'image hideuse de son violeur, la honte d'avoir échoué et manqué d'honorer sa mère

Sur ce dernier point, notons le Témoignage de Dembélé S. Kéïta :

L'épreuve de l'excision restera gravée durant toute la vie dans l'esprit de celle qui la subit et cela se traduira par l'anxiété, la mélancolie, voire un état dépressif. Une étude faite au Caire a démontré que les femmes excisées étaient plus sujettes à la dépression et autres états psychopathiques que les non excisées et que chacune des femmes appartenant à ce groupe déprimé avait un problème sexuel ou mental latent.

L'un des effets néfastes de l'excision est le traumatisme provoqué par le choc psychologique de l'opération pouvant entraîner des séquelles indélébiles qui tourmenteront des couples, des familles, et partant, toute la société. (Kéïta 40)

Toute la vie affective et sexuelle de Salimata en est sévèrement dévastée. On comprend dès lors les raisons pour lesquelles Kourouma s'est acharné contre cette pratique. En fait, la composition enchâssée des Soleils présente présente un court roman centré sur le traumatisme de Salimata. Celle-ci devient au fil de l'histoire très attachante. En effet, à la Salimata misérable, mélancolique, qui mène un combat vain contre une adversité amenée sur elle par la bêtise humaine, s'oppose une véritable Vénus qui « naquit belle, belle à emporter l'amour » (39), la « femme fatale » pour la gent masculine, indistinctement, une qui allume la « passion du génie » réduit à se consumer dans la jalousie. (39) Qui plus est, elle est dévote, généreuse pour un mari vaurien et vide, et pour les nécessiteux comme elle. En éprouvant de la sympathie pour cette femme, le lecteur se met inversement à haïr l'origine de ses malheurs : le rite de l'excision et la violence contre la femme. Et en cela

Kourouma a réalisé un solide travail de sape d'une tradition qui pérennise en les légitimant la souffrance de la femme victime.

Signalons pour conclure cette discussion sur l'excision les épisodes marquants attestant de la permanence du trauma enduré par Salimata. Au terme de la retraite de l'excision (trois semaines) « la jeune fille malinké guérie est conduite au mariage » (Keita 42). Dans cette société les mariages sont arrangés à l'insu de la future femme, souvent avant ou à sa naissance. Salimata – qui est, on s'en doute, loin d'être guérie – est portée chez Baffi, son « fiancé », l'homme à qui les parents l'avaient donnée, un Baffi « qui balançait une volumineuse hernie qui l'accablait de la démarche d'écureuil terrestre de Tiécoura ».

« Elle a crié comme la nuit de son excision et la peur et l'horreur de Tiécoura remontèrent dans son nez et sa gorge, elle a crié très haut . . . » (40) Conséquence : quatre ans de « mariage blanc », autant dire quatre ans de gaspillé.

Quand Baffi meurt, ce n'est évidemment pas à cause de ses hernies, mais à cause du « génie malfaisant et jaloux qui hantait Salimata : elle en était responsable. On se la montrait du doigt pour se le conter : 'Maudite beauté qui attirait le génie ! une femme sans trou ! une statuette !' » (41) Avant de la « léguer » ensuite au frère de Baffi, Tiémoko, on l'exorcise, mais elle se refuse à son nouveau mari parce que c'est encore la hideuse image de Tiécoura qui surgit dans sa tête et son cœur : « en elle remontaient l'excision, le viol, Tiécoura et les pleurs » (42), d'autant que Tiémoko, chasseur professionnel, aux « yeux brûlant du feu de la violence », brandissait le couteau et le fusil.

La légende qui circulait sur le statut du « marabout sorcier Hadj Abdoulaye » en qui la sorcellerie et la magie couraient sous la peau (66), qui était né « dans le Tombouctou aux portes du désert. . . où les vents même nourrissent les hommes de connaissances . . . Abdoulaye cassait et pénétrait dans l'invisible comme dans la case de sa maman et parlait aux génies comme à des copains » (66), cette légende donc l'avait placé dans des conditions très favorables aux yeux de Salimata. À cela il convient d'ajouter qu'Abdoulaye apparaît à Salimata (dans son imaginaire ou dans sa réalité physique ?) comme « vigoureux et puissant comme un taureau du Ouassoulou,⁷⁹ susceptible de tout pimenter plus que Fama ». (67) On nous dit que Salimata admirait l'homme, qu'« inconsciemment, elle se surprit à se pencher et à s'approcher du marabout, comme appelée, sollicitée, et de ses lèvres s'envolèrent des flatteries de griot. . . » (70) De son côté, Abdoulaye voyait en Salimata l'incarnation de la perfection d'après les canons esthétiques de cette contrée, elle « était née belle. Des fesses rondes, descendantes et élastiques, des dents alignées blanche comme chez un petit chiot, elle provoquait le désir de vouloir la mordiller ; et cette peau légère et infinie. . . » (72) Sans conteste, leurs relations sont marquées par une attraction physique mutuelle (même si les motifs profonds de cette attraction sont, en dernière analyse, différents). Comment alors expliquer l'ambivalence de Salimata à l'égard de cet homme qu'elle désire ? Comment expliquer sa tentative de meurtre le jour où Abdoulaye décide de la posséder, un jour où la communion spirituelle entre les deux semblait parfaite ? Le traumatisme initial ressurgit à ce moment crucial :

« Elle regardait et du fond de son intérieur montèrent comme un appel lointain les vapeurs de l’excision et du viol, et tout changea ; les yeux du marabout tournèrent, et sortirent les feux de la sauvagerie de Tiécoura ; les narines s’aplatirent et atteignirent à l’horreur des narines de Tiécoura. » (78)

Tout changea parce que tout dans le sacrifice du coq (pour obtenir la fertilité et affirmer la féminité de Salimata) rappelait l’excision (prétendument la voie d’accès à la vie de femme) qui, à son tour, rappelait Tiécoura et le viol. De quoi provoquer une folie meurtrière passagère : « la lame recourbée frappa dans l’épaule gauche. » (77) On notera en passant la syntaxe de cette dernière formulation (l’emploi du passif) qui opère l’effacement de Salimata comme agent de ce coup. Elle n’est pas en effet l’auteur conscient de ce crime. Elle semble obéir à des injonctions qui la dépassent. Le tableau ci-dessous établit le parallèle entre les deux situations de l’excision et du sacrifice du coq :

<i>Dans les champs de l’excision (31-35)</i>	<i>Chez le marabout Abdoulaye (75-80)</i>
Couteau à lame recourbée	Couteau à lame recourbée
Présence des matrones, aides de l’exciseuse	Salimata maîtrise le coq pour le marabout
Sang des excisées	Sang du coq (= de l’excision et du viol) gicla
Salimata tente en vain de se redresser après l’opération	Le coq s’efforce de se lever en vain
Salimata « s’effondra vidée d’animation »	Le coq « tomba les patte en l’air ! doigts ouverts ! »
« Le vent redoubla d’intensité » après	Le soleil redoubla d’intensité après

L'épisode de la « grossesse nerveuse » ou « grossesse de génie » est probablement la manifestation la plus pathétique de ce trauma profond, la plus douloureuse aussi. Il fait suite à une série d'hallucinations oniriques, elles-mêmes consécutives au besoin chaque jour plus pressant de combler un manque, le manque du bébé, car « À la femme sans maternité manque plus que la moitié de la féminité ». Par conséquent, « les pensées de Salimata, tout son flux, toutes ses prières appelèrent des bébés. Ses rêves débordaient de paniers grouillants de bébés, il en surgissait de partout. » (52) Le vent devient des cris des bébés, « une louche dure et cassante », « un mortier de cuisine » reçoivent les soins d'un bébé avant que n'éclate la réalité. C'est alors que - encore un dangereux amalgame entre la réalité hallucinatoire et les mythes - « le génie engrossa Salimata ! » (52) : « Salimata avait été heureuse des mois et des mois ; elle avait exulté ; elle avait été enceinte, avait eu un ventre et tout ce qui apparaît chez la femme qui attend. Elle s'était présentée à la maternité, elle avait été examinée et reconnue en grossesse, inscrite sur le registre des enceintes du quartier. » (52) Elle attendait de cette grossesse « une enfant de valeur » - une nouvelle version de Soundjata, par exemple. Car quel Malinké ne savait-il pas que « Les grand hommes sont nés de mères qui ont couvé les peines, les pleurs, les soucis et les sueurs du mariage [. . .] » ? (45) Elle la porte deux ans durant, annonçant la bonne nouvelle à qui veut l'entendre. Mais la grossesse disparaît progressivement, et « Ce qui est malheureux dans ce genre de choses, c'est la honte subséquente. Une honte à vouloir fendre le sol pour s'y terrer ! » L'impact psychologique est effrayant : « Alors, chaque fois on devient quelque chose, quelque chose de différent qui craint tout le monde [. . .] » (53)

Il ressort du texte que Salimata n'aurait pas enduré l'épreuve de la grossesse nerveuse n'eût été le mythe qui place la maternité sur un piédestal: « la maternité est une grande chose » (50), « Ce qui sied le plus à un ménage, le plus à une femme : l'enfant, la maternité qui sont plus que les plus riches parures, plus que la plus éclatante beauté ! À la femme sans maternité manque plus que la moitié de la féminité ». (52) Dans son obsession pour conquérir cette garantie suprême de féminité, elle se laisse aller à des comportements suicidaires en termes commerciaux, car « Il suffisait de dire 'Qu'Allah t'accorde une enfant !' pour qu'elle accordât des crédits. » (50) Et les ouvriers ne se privaient pas de la saigner à fond.

La même obsession porte atteinte à sa pureté spirituelle de musulmane. C'est en pleine prière fervente que les pensées impures suivantes la visitent : « Fama se prouvant de plus en plus insuffisant, qu'est-ce qui primait dans la volonté d'Allah ? Fidélité ou maternité ? La maternité sûrement, la maternité d'abord. » Et elle se surprend à justifier que, pour remédier aux insuffisances de Fama, elle pourrait donner un coup de pouce à Allah en couchant avec d'autres hommes. Elle est ensuite stupéfaite de son propre blasphème : « Mais c'est l'infidélité, l'adultère qu'elle implorait. » (44) Il n'empêche que plus tard la tentation devient très forte de se donner au marabout Abdoulaye pour servir cette fin.

Y a-t-il quelque chose de répréhensible à souhaiter avoir une progéniture ? Il nous semble que la controverse se situe à un autre niveau : une femme stérile, pour diminuée qu'elle soit eu égard aux valeurs culturelles en matière de famille africaine, n'en demeure pas moins un « opérateur » social, une protagoniste qui doit être reconnue comme telle, avec

les pleins droits à la dignité humaine et à la valorisation de sa fonction sociale (Salimata fait plus pour les pauvres que toute autre femme ou homme dans sa société, et entretient un mari qui autrement s'enfoncerait davantage dans la clochardisation).

Enfin, relevons sur ce sujet de la condition féminine deux points que l'auteur des Soleils marque dans ses efforts de démystification de certaines croyances, à savoir qui porte la responsabilité de la stérilité dans un couple et la victoire finale de Salimata sur son traumatisme qui met en exergue son héroïsme tranquille.

Premièrement, il nous semble que Kourouma entretient une ambiguïté volontaire sur l'identité de la personne responsable de la stérilité dans le couple formé par Fama et Salimata. Ce faisant cependant il s'attaque à l'idée très répandue en Afrique, et qui est souvent source de misère pour les épouses : seule la femme peut être stérile dans un couple. S'il est vrai qu'à travers le roman, c'est Salimata qui est en lutte contre son état de femme stérile, qui en subit le plus les humiliations, il existe parallèlement plusieurs passages où l'infécondité de Fama est mise en cause. Sa femme ose le lui dire : « Le stérile, le cassé, l'impuissant, c'est toi ! » (29) Le marabout Abdoulaye l'affirme ostensiblement : « Ton mari . . . ne fécondera pas les femmes. Il est stérile comme le roc, comme la poussière et l'harmattan. » (76) Même les paysans du Horodougou le savent et le disent. (138) Seul Fama feint d'ignorer (ou refuse d'admettre) sa propre infécondité. Mais, comme semble le sous-entendre la pensée suivante révélée peu de jours avant l'incident du pont, « Fama s'était toujours dit que, quelques instants avant sa mort, il aurait convoqué Salimata, l'aurait priée de pardonner les années de malheur qu'il lui avait

fait vivre. » (177) Avant ce moment cependant, il continue à jeter le blâme sur sa femme, sur « la stérilité sans remède de Salimata » (56) et va tenter sa chance avec des femmes fécondes et « sans honneur » de la capitale. Bien que cette expérience avec les femmes libres ne soit pas scientifiquement concluante (ce genre de femmes sont en général rendues déjà stériles par les nombreuses maladies sexuellement transmissibles), elle n'en jette pas moins le doute sur la capacité de Fama de procréer.

Deuxièmement, la tentative de meurtre d'Abdoulaye, qui clôt la première partie des Soleils, est hautement symbolique encore que difficile à élucider entièrement. Nous avons déjà montré plus haut l'attraction et le désir mutuels d'Abdoulaye et de Salimata. Mais dans cette scène finale du sacrifice du coq, Salimata est pour un court instant hypnotisée. Elle sort de cet état quand, dans un moment de lucidité, elle s'aperçoit qu'Abdoulaye est sur le point de la prendre. Son vieux démon resurgit. Abdoulaye devient Tiécoura. Par un processus de substitution, le coup vengeur est dirigé non contre Abdoulaye, mais contre Tiécoura, car « Dans les yeux de Salimata éclatèrent le viol, le sang et Tiécoura, et sa poitrine se gonfla de la colère et de la vengeance. » (79) Salimata se venge sans doute de son violeur, mais cet assassinat est aussi celui d'un cauchemar qui n'a que trop duré et qui l'empêchait de vivre, c'est l'enterrement d'un rêve irréalisable.

Ce qui se passe dans cette scène est également une éclatante démonstration du pouvoir des mots, de la parole proférée : un pouvoir incantatoire. En effet, pendant le sacrifice, Abdoulaye se complaisait à répéter que le mari était incapable de féconder une femme, qu'« Allah a figé des sorts définitivement ». (77) On connaît certes le caractère

manipulatoire de ses propos, et l'intention manifeste de convaincre Salimata qu'il était dans son intérêt de transiger sur sa pureté religieuse et de se laisser posséder : « Si le mari se prouvait irrémédiablement impuissant : Alors ! Alors ! . . . il faudrait . . . Allah juge aussi les intentions » (66). Mais Salimata reprend comme un refrain une partie de ces paroles, s'en pénètre : « Le mari ! Le mari ne fécondera pas ! » (77-78) Ces paroles, prononcées par un marabout - qui est en Afrique une autorité religieuse et grand devin, sinon sorcier - ont une résonance particulière en elle, et modifient son comportement, font « bondir » et « se fracasser » les souvenirs, dont « le fumet des sacrifices et des adorations » inutiles. Salimata accomplit alors un acte hautement allégorique autant qu'il est héroïque :

Elle monta sur le parapet, sortit le poulet sacrifié, le lança dans le torrent qui le fit tournoyer et l'emporta. Elle le suivit et souffla. . . . Elle suivit le poulet sacrifié longtemps et loin. Elle pensa que son giron venait de couler de tous les enfants rêvés, recherchés, et que le coq en sang les emportait définitivement. Elle avait le destin de mourir stérile. (80)

Lancer le coq dans le torrent est un geste emblématique de sa détermination à rompre avec le passé de douleur et d'humiliation, mais également une manière d'assumer sa destinée de femme stérile, non en « capitularde » mais en battante inébranlable dans sa décision de ne pas se laisser écraser par le mythe qui veut que « l'enfant pour une femme dépasse tout ; le but de la vie est que naisse un rejeton ». (77) Cet acte n'est donc pas, à notre avis, un simple mouvement spasmodique, convulsif. Salimata, en se séparant de

l'objet qui a révélé son sort si peu enviable, enterre par la même occasion, symboliquement, un passé de malheurs, de rêves et de désirs inassouvis, reprend fermement en main la direction de sa vie. Désormais, elle n'offrira plus de sacrifices, et quand elle retourne « consulter » Abdoulaye qu'elle a failli tuer par méprise, elle retrouve sans doute le « mâle admirable ; vigoureux et puissant comme un taureau du Ouassoulou, susceptible de tout pimenter plus que Fama ». (67-68) Le témoignage de Fama au sujet de leur vie commune après l'incident du sacrifice du coq et de la tentative de meurtre qui s'ensuivit est éloquent sur la nouvelle façon de Salimata de percevoir les choses de la vie telle que définie par la tradition et les croyances populaires :

Ce qui avait arrêté Salimata ces derniers temps n'était ni l'amour, ni le caractère sacré du mariage, ni les longs souvenirs communs. Ce qui avait retenu Salimata prisonnière dans l'union était l'impossibilité pour elle de vivre avec un autre. Pour la première fois dans sa vie, Salimata supportait un autre homme. Peut-être l'aimait-elle. Peut-être allait-elle avoir un enfant. Peut-être était-elle heureuse. (192)

Salimata arrive donc à casser, par sa seule volonté, sans l'aide d'Allah, des mânes ni des fétiches, les chaînes de la tradition qui la retenaient captive, voire esclave. Sa vie sexuelle restée figée depuis l'épisode de l'excision et du viol se libère et s'épanouit. Et Salimata ne tolère plus les entraves à cette vie ; elle s'érige, par exemple, contre la coutume du partage des nuits dans un mariage polygamique entre les coépouses. Tout a changé chez cette femme jadis si soumise et relativement (ou sélectivement) frigide. Fama s'en est

rendu compte qui, une fois relâché de la prison où son entêtement à se mêler de politique sous « les soleils des indépendances » l'avait mené, est contraint de lui souhaiter, sans rancune, d'être heureuse. C'est le seul geste non équivoque de grandeur d'âme qu'il ait posé à travers le roman. On peut certes aussi considérer son courage qui lui permet de braver les interdictions et la mort, à la fin du roman, comme un geste « héroïque », un non tardif aux *monnew* des soleils des indépendances. Mais ce geste est entaché d'équivoques : en se pavanant comme il le fait sur ce pont frontalier, n'avait-il pas de nouveau cette illusion de pouvoir sur le Horodougou ancestral au point de s'y croire intouchable ? Ou n'accomplissait-il pas tout simplement le geste fou de celui pour qui la vie ne vaut plus la peine d'être vécue, suite aux événements (politiques, familiaux et émotionnels) qu'il venait de vivre ? Mais pour revenir à l'histoire de ses rapports avec Salimata, il lui souhaite de chanter à nouveau cet air qui lui était familier. Et qui est tout un programme :

Hé ! Hé ! Hé ! Hé !

Si notre avantage consiste à tomber dans le puits,

Hé ! Hé ! Hé ! Hé !

Tombons-y pour nous le procurer. (192)

On peut retenir du développement qui précède les faits suivants : Alors que Fama, le héros mâle, se laisse emporter, dominer (moralement, en dignité, physiquement) par l'adversité, Salimata lutte et gagne. En conséquence, le héros dans ce roman est une héroïne. Ensuite, ce qui est considéré dans les sociétés africaines traditionalistes comme

un destin inéluctable, une fatalité, ne l'est souvent qu'à cause d'une mauvaise disposition d'esprit, et l'occurrence l'esprit défaitiste. Enfin, dans chacun des romans de Kourouma, il convient de suivre attentivement les personnages féminins. En effet, il introduit des personnages non-conformistes, souvent d'une grandeur d'âme supérieure à celle de l'homme, ce qui force le lecteur (africain) à repenser le statut de la femme dans la société par opposition à la domination patriarcale. Ainsi de Salimata (Les Soleils), Mariam et Moussokoro (Monnè), Nadjouma (En attendant le vote) et de sœur Marie-Béatrice (Allah n'est pas obligé), voire, dans ce même roman, des femmes soldats qui commandent des troupes, se montrent féroces au combat (mais malheureusement aussi dans la vie), de véritables amazones : Hadja Gabrielle Aminata, Onika Barclay Doe. Ici Kourouma s'est-il souvenu des farouches amazones des rois du Dahomey (Bénin actuel) des XVII^e et XIX^e siècles ?

Si nous nous sommes attardés sur la stratégie kouroumienne de fossoyeur des croyances et pratiques religieuses et des mythes qui volent à la femme sa vie, c'est essentiellement à l'effet de mettre en exergue qu'au-delà du ton souvent plaisantin et ironique qui caractérise son style, il va aussi loin que possible dans ses efforts de pointer du doigt les causes locales et profondes - parce que nourries aux traditions et aux mythes - de la dérive de l'Afrique postcoloniale. C'est aussi parce qu'il est toujours concevable, en dépit de cette dérive (si ce n'est grâce à elle) d'entrevoir la possibilité de lever l'hypothèque sur l'éclosion d'États modernes en Afrique. Comme Salimata (d'aucuns ont comparé la condition de la femme à celle de l'Afrique en ce qui concerne une fatalité qui s'opposerait toujours à sa sortie du tunnel), on peut dire non à la nausée de « la viande

avariée de nos indépendances », ⁸⁰ et « quand on dit non, on refuse », pour reprendre son emprunt à l'Almamy Samory. Il n'existe pas de fatalité qui fasse toujours avorter les efforts pour libérer. En revanche, il existe des conditions (intrinsèques et extrinsèques) défavorables, mais pas insurmontables.

4. Le syncrétisme religieux

Le syncrétisme religieux n'est pas un phénomène typiquement malinké ou africain. On le retrouve partout où une religion traditionnelle préexistante rencontre une autre religion, souvent étrangère, généralement imposée à la suite d'une conquête. Le syncrétisme est très vivant en l'occurrence en Amérique latine, aux Antilles, en Louisiane et en Asie. Cependant dans le contexte où écrit Kourouma, ce phénomène religieux mériterait d'être analysé de façon plus serrée dans la mesure où il pourrait être symptomatique d'une tension entre les croyances religieuses ayant façonné l'identité locale et les religions venues d'ailleurs et visant à se substituer aux premières. On ferait probablement erreur si on omettait de voir aussi le rapport dialectique que ces religions entretiennent en milieu africain. Ce rapport se maintient parce que l'Africain est foncièrement spirituel avant d'être religieux. Et ainsi sa spiritualité intègre avec aisance les rituels de quelque origine qu'ils viennent, y compris ceux que les « religions inspirées » mettent à sa disposition, et les utilise, en plus des exercices proprement cultuels, dans les pratiques de divination, de sacrifice et de guérison de maladies. On le voit, la problématique du syncrétisme est plus vaste qu'il n'y paraît au premier abord. Les limites de ce travail ne permettent pas d'entrer en profondeur dans ce sujet. On retiendra seulement qu'il est d'un grand intérêt comme topos de la littérature africaine en général, et de l'œuvre kouroumienne en particulier. Le bref exposé qui suit tâche de montrer ce qui inquiète Kourouma dans l'amalgame que font ses compatriotes en matière de religion.

Le syncrétisme religieux, phénomène précolonial, imprègne toutes les couches de la société. Le lecteur des romans de l'écrivain ivoirien est frappé par la manière toute naturelle dont les croyants, musulmans ou chrétiens, se meuvent entre deux professions de foi antagonistes, annihilant du même coup le monothéisme au profit du polythéisme animiste ou païen. Ainsi dans Les Soleils, le gardien de la foi musulmane, le marabout Abdoulaye, n'est pas gêné d'offrir cette prière en faveur de Salimata : « Mânes des aïeux ! Grands génies des montagnes aux sommets toujours verts ! Génies des biefs insondables ! Allah le magnanime qui couvre et contient tout ! Tous ! Tous ! » (72) Sous d'autres cieus, cette prière serait considérée comme impie ! Le prince Fama n'est pas en laisse pour faire cette association contre nature. Alors que ses jours sont comptés dans les geôles du président dictateur de la République des Ébènes, voici la substance de sa vigile matinale : « Malgré cet état, chaque matin il se réveillait avant les chants du coq pour se livrer à la bonne prière du matin qui prépare la rencontre avec les mânes des ancêtres et le dernier jugement d'Allah. » (177) Avant de se fourvoyer dans des intrigues d'intellectuels de la capitale, il avait adressé une requête aux mêmes instances spirituelles les suppliant (en vain évidemment) d'extirper l'illégalité et la stérilité, de tuer l'indépendance et le parti unique, les épidémies et les nuages de sauterelles. (121) On imagine sans peine que Salimata, très bonne musulmane par ailleurs, n'échappe pas à cet amalgame, elle qui était prête à tout pour avoir une maternité. Il est dit qu'« Elle priait les sourates pieuses et longues du marabout qui solliciterait que toutes ses selles soient d'or. Finissait-elle ? Avec fièvre elle déballait gris-gris, canaris, gourdes, feuilles, ingurgitait des décoctions . . . » (28) Et on peut continuer ainsi avec tous les personnages des Soleils, à l'exception du sorcier Balla qui, lui, n'a qu'une foi : animiste.

Dans deux pages remarquables de ce même roman (108-109), Kourouma expose, sans détour, ce qu'il trouve d'abominable sur le plan religieux chez ses compatriotes : la duplicité (qui est aux antipodes de la vérité dont ils se réclament publiquement). Il pose à leur sujet, non sans malice, ces deux questions incisives : « Sont-ce des féticheurs ? Sont-ce des musulmans ? » (108) Au lecteur d'en décider après avoir considéré ces caractéristiques diamétralement opposées. En voici le schéma :

	<i>Musulmans</i>	<i>Féticheurs</i>
Source dogmatique	<u>Le Coran</u>	<u>Le Koma</u> ⁸¹
Pratique	Musulmans en apparence	Craignent plus le fétiche
Dogme	La mort = la fin de l'homme	Les morts vivent dans la case familiale ou dans la nature
Réalité	Case vide	La case abrite tous les grands aïeux Doumbouya.
Surnaturel	Sans danger	Il faut des sacrifices pour éloigner les esprits.
Dogme	Écouter le Coran, le marabout, Allah et Mahomet	Écouter le prêtre des esprits des morts
Pratique	N'obéissent pas au dogme.	Obéissent au sorcier cafre

À la question de savoir pourquoi les Malinkés font juste le contraire de ce qu'ils disent être et croire, Kourouma avance comme raison primordiale ce que nous appellerions *la*

tyrannie de la parole proférée derrière laquelle se cachent des mythes stérilisants.

Postulat de départ : « Rien en soi n'est bon, rien en soi n'est mauvais. » (109)

La source du mal malinké est le pouvoir que la tradition attribue à la parole : la parole change un fait en bien ou en mal ; la parole fait tomber le malheur sur quiconque transgresse un interdit dont il/elle a connaissance. Cette alchimie du verbe s'amplifie par l'ignorance dans les villages de brousse. (109)

Ce qui vient d'être dit a pour corollaire la prédisposition des Malinkés à s'abstenir d'aller à l'encontre de ce qui a été prédit, mais plutôt de l'accepter comme inéluctable. D'où du reste la persistance de la pratique de consultation. Aussi, dans Monnè, le roi et ses sujets ne cherchent-ils pas à lutter contre l'envahisseur blanc : cela avait été prédit longtemps en avance. Fama ne fait rien contre sa stérilité, ni contre la décrépitude du Horodougou, ni contre la fin de la dynastie Doumbouya : cela aussi avait été prophétisé, de même le pouvoir du lycaon Koyaga dans En attendant le vote est inévitable, etc. Aussi trouvons-nous que dans tous les romans - et ceci est extrêmement remarquable aussi bien que dommageable - les Africains, Malinkés ou pas (par exemple dans Allah n'est pas obligé, avec les peuples de la Sierra Leone et du Liberia), passent énormément de temps, se dépensent beaucoup à essayer de détourner un destin supposé défavorable.

Il existe une autre raison à l'ambivalence religieuse des Malinkés, et par leur biais, à celle des Africains. Elle résulte de l'insatisfaction réciproque d'Allah et des Malinkés, ce qui crée un cercle vicieux, à l'image de leur vie qui semble tourner en rond : « Vous les connaissez bien : les Malinkés ont beaucoup de méchancetés et Allah se fatigue

d'assouvir leur malveillance ; beaucoup de malheurs, et Allah s'excède de les guérir, de les soulager. Alors, au refus d'Allah, à son insuccès devant un sort indomptable, le Malinké court au fétiche, court à Balla. » (116) Insatisfait de Balla (les marabouts, les sorciers, comme nous l'avons constaté dans le cas de Salimata ou de Fama), ils feront à nouveau appel à Allah. Celui-ci, sans doute, ne se sentira pas obligé d'accéder à leur prière parce qu'ils n'ont pas assez de foi, et ainsi de suite.

Enfin, au fond d'eux-mêmes les Malinkés croient que l'action des mânes de leurs aïeux est plus efficace que l'intervention d'Allah, tout au moins dans certaines circonstances. Le passage suivant montre bien que Fama se sentait plus en sécurité à cause des sacrifices de Balla aux esprits des aïeux qu'à cause de celles d'Allah :

Donc Fama pouvait vivre sans inquiétude, tant que Balla son affranchi respirait. Seulement, Fama devait tuer des sacrifices aux mânes des aïeux. Les prières coraniques et même le paradis sont insuffisants pour contenir les morts malinké, surtout les restes des grands Doumbouya. Des sacrifices, beaucoup de sang ; les sacrifices sont toujours et partout bénéfiques. (123)

C'est aussi dans cet esprit que Fama espère que « les pouvoirs illégitimes » et les « fils d'esclaves » allaient être balayés avec leurs indépendances parce qu'ils n'ont pas « prévu d'institutions comme les fétiches ou les sorciers pour parer les malheurs. » (160)

À la lecture du passage qui suit, on est fondé de soutenir que le syncrétisme religieux des Malinkés est plus qu'une simple transgression. Il atteint presque le stade d'abjuration d'Allah au profit du fétiche koma :

Les Malinkés du Horodougou le savaient bien, ils pratiquaient la divination, et pas uniquement avec les méthodes prescrites par Allah. Parce que musulmans dans le cœur, dans les ablutions, le fétiche koma leur devait être interdit. Mais le fétiche prédisait plus loin que le Coran ; aussi passaient-ils la loi d'Allah, et chaque harmattan, le koma dansait sur la place publique pour dévoiler l'avenir et indiquer les sacrifices. Et quel village malinké n'avait pas ses propres devins ? Togobala, la capitale de tout le Horodougou, entretenait deux oracles : une hyène et un serpent boa. » (161)

Tout est perçu de fait sous ce rapport de force inégal entre les dogmes coraniques et l'action des génies. Un tourbillon qui éclate - chose fréquente dans les régions sahéliennes – pendant la prière musulmane est interprété comme un signe du courroux des génies jaloux de l'adoration offerte à Allah :

Mais toutes les mains furent jointes et portées à hauteur des fronts luisants au soleil finissant ; tous communiquèrent dans une seule prière pour obtenir la clémence d'Allah et des mânes des aïeux. Quelle solennité ! quelle dignité ! quelle religiosité ! C'était si extraordinaire pour des Malinkés que leurs génies

s'indignèrent et un maléfique tourbillon déboucha du cimetière, se mélangea dans les boubous et les feuillets des manuscrits . . . (146)

Une telle profession de foi dans un pouvoir supérieur des génies et des mânes ne saurait, semble-t-il, que leur attirer la défaveur d'Allah, qui est lui aussi un Dieu jaloux, comme le dit la Bible judéo-chrétienne. (Exodus 20, 4) Notons en passant le ton ironique du narrateur à propos de cette piété inhabituelle des Malinkés, ton qui indiquerait que cette piété n'est que feinte. Aussi, dans ces circonstances, l'état d'un Cafre, en l'occurrence le sorcier féticheur Balla, est-il de loin préférable à la « prostitution » religieuse des Malinkés. Balla est en effet félicité, et même béni, pour être resté fidèle à l'animisme – dont il tire tant de pouvoir qui terrorise les Malinkés : « Il [Balla] avait toujours rejeté la pâte de la conversion et il avait bien fait. Féticheur parmi les Malinkés musulmans, il devint le plus riche, le plus craint, le mieux nourri. » (115-116)

Ce commentaire sur la pratique musulmane en Afrique ne va pas sans rappeler l'observation de Jack Manlius chez les chrétiens des Antilles, encore qu'on ne puisse pas mener une comparaison terme à terme entre les croyances antillaises et africaines. Relevant le désaccord entre la conception biblique de Dieu que les missionnaires s'usaient à inculquer aux Antillais (chaque chose qui arrive est un signe que Dieu s'intéresse à l'homme et révèle son amour) et la conception antillaise, Manlius écrit :

« Pour moi, ce n'est pas la vision qu'a l'Antillais du surnaturel. Son Dieu semble bivalent, sa vision de Dieu manichéiste. Il y aurait une sorte d'équilibre entre le

bien et le mal comme phénomènes contraires. Les vivants coexistent avec les esprits mauvais et les esprits bons qui se neutralisent. Au fond, l'Antillais cherche-t-il même à savoir si Dieu est bon ou mauvais ? Pour lui Dieu serait au-dessus de la morale. Il n'est lié ni au bien ni au mal car il les dépasse. Toutefois, maître suprême, il connaît les humains et leurs besoins. On obtient son intervention par l'invocation et les rites. On voit en tout la manifestation et la présence de Dieu, qu'il s'agisse du ciel, de la terre, des cyclones, d'un malheur, d'un bonheur. Tout est dans et émane de Dieu et de sa volonté. »⁸²

Qu'il s'agisse des Antilles ou de l'Afrique, on doit constater d'une part que ces incohérences en matière d'allégeance religieuse reflètent l'échec relatif du prosélytisme des religions importées dites révélées, et d'autre part que ces mêmes incohérences ont pu produire, dans l'individu, des impulsions conflictuelles, une insécurité identitaire.

En tout état de cause, dans le contexte africain marqué par l'insécurité quant au lendemain, les féticheurs, les devins, les sorciers sont craints et s'arrogent de facto des prérogatives divines : autant qu'Allah (ou presque) ils prétendent connaître et allèguent qu'ils peuvent en détourner ou en améliorer le cours s'il est défavorable. La prégnance de telles croyances est telle que paysans, princes et rois, présidents et intellectuels sont logés à la même enseigne. Kourouma pouvait ainsi affirmer dans une interview à l'occasion de la parution de En attendant le vote que tous les « pères de la nation » consultent, sont fétichistes.⁸³ Ce motif de la consultation des devins, magiciens et autres charlatans diseurs

de paroles prophétiques est porté à son paroxysme dans les romans Monnè et En attendant le vote.⁸⁴

Tout porte à croire que si Kourouma s'appesantit sur cet aspect de la culture africaine c'est qu'il l'estime au cœur des maux qui minent le continent. Il attaque par une ironie caustique, comme on l'a souvent souligné, qui tourne en dérision tous ces mythes, quelque socialement ancrés qu'ils soient. Le lecteur le moins averti comprend facilement que les rivières de sang des sacrifices aux mânes des ancêtres n'ont pas empêché Fama de perdre sa chefferie, de faire faillite, d'être stérile, d'être jeté en prison, de mourir piteusement. Face à de tels constats, anciens et nouveaux, on est obligé de chercher l'explication de la persistance de la croyance en l'efficacité des mânes des ancêtres, des devins, des sorciers, etc. Le fait est que, comme l'a souvent dit Kourouma dans des interviews, si les sorciers, les magiciens étaient capables de transformer les gens en oiseaux, en vent, etc. les Africains n'auraient pas été emmenés en esclaves en Amérique.

5. La misère spirituelle : sorciers féticheurs, mânes et rites sacrificiels

Les Africains ont toujours cru à la sorcellerie (et aux marabouts) et l'utilisent dans leur quotidien. Pourquoi le cacher ? D'ailleurs, ils ne sont pas les seuls. On la pratique en Occident. Beaucoup de chefs d'État y ont recours. Les gens ont toujours pensé résoudre leurs problèmes en passant par là. Personnellement, je n'y crois pas. Car si nous avions la possibilité d'en tirer une force quelconque, nous l'aurions utilisé pour ne pas subir l'esclavage aux Etats-Unis. Nous aurions pu éviter la colonisation.⁸⁵

Ces paroles spontanées de Kourouma lors d'une interview accordée en 2000 donnent sous une forme condensée deux raisons pour lesquelles l'écrivain ivoirien s'est acharné sa vie durant contre la sorcellerie, la magie, la divination, le maraboutisme et le fétichisme. Soyons clair ici : l'écrivain, sur ce point comme dans d'autres prises de position, se garde du dogmatique. Aussi paradoxal que cela paraisse, Kourouma reconnaît à la religion « traditionnelle » une place dans la société africaine. Aussi confiait-il ceci, dans une interview accordée à François Xavier en mars 2003, neuf mois avant sa mort :

Ce qu'on appelle couramment la magie est l'animisme. Et l'animisme est une religion. C'est la religion de base de l'Africain. L'Africain, avant d'être catholique ou musulman, est d'abord animiste. Il mêle au catholicisme et à l'islam beaucoup d'animisme.⁸⁶ Toute religion comporte du mystère que la raison ne peut

comprendre. Chez les Occidentaux, ceux qui expédient des attelles sur la lune continuent de croire au mystère de la religion catholique.⁸⁷

Le théologien philosophe botswanais, Ramose Mogobe, dans une discussion sur l'idée que l'existence humaine semble rattachée à quelque chose qui est à la fois immanent et transcendant, abonde dans le même sens que Kourouma et nous aide à saisir la cause profonde de la cohabitation « pacifique » et quasi naturelle entre les religions traditionnelles africaines et le Christianisme (cause valable au demeurant pour l'islam aussi) :

No doubt the natural world remains the basis for metaphysics. This happens, for example, through prayer which may assume a variety of forms but is in essence a form of intimate communication through which the individual lays himself (herself) completely bare and open to the cosmic voice which will hopefully deliver the expected response even though such a response may sometimes be ordinarily regarded as unreasonable.

One form of prayer involves [initiating] communication with one's deceased ancestor, a lump of mute, speechless soil. Ordinarily, it is unreasonable to involve oneself in communication with speechless, mute soil (the grave) since the decomposed ancestor now returned to dust is devoid of the senses and consequently can neither see, hear, or even reply to us in a way that we can hear.

True, even prayer through intercession of saints or Jesus Christ is based on the same principle save that it derives from a different culture relative to that of talking with the ancestors. Whether it is the ancestor, the saints or Jesus Christ we understand ourselves to be talking to or through them in prayer, the basic claim we are making is that it is possible and real to communicate with dead, departed, desensitized and formless invisible beings. . . .The fact that in general we live and act as if the invisible beings exist suggests that we either know – in the narrow positivist sense – that such beings really exist or that we believe that they really are.⁸⁸

Ce que Kourouma dénonce donc ce ne sont pas, à strictement parler, ces marques de la spiritualité africaine, mais c'est plutôt la dérobade et la politique de l'autruche, c'est le leurre et la fausseté qu'elles ont cautionnés et qui ont conduit au désastre historique de l'esclavage, de la colonisation et aujourd'hui, de la mythification des « Pères providentiels » (qui étaient parvenus jusqu'à très récemment à se faire passer pour invulnérables et immortels, pour des dieux). Ce qu'il dénonce, ce sont les dérapages et l'exploitation auxquels les pratiques afférentes continuent de mener, accentuant ainsi la paupérisation d'un peuple déjà famélique. Avec la nouvelle classe dirigeante, un phénomène nouveau s'est ajouté : l'individualisme et l'égoïsme sans retenue du fait que le sens du partage et de la communauté s'est effrité.

Il demeurait bien connu que les dirigeants des soleils des Indépendances consultaient très souvent le marabout, le sorcier, le devin ; mais pour qui le

faisaient-ils et pourquoi ? Fama pouvait répondre, il le savait : ce n'était jamais pour la communauté, jamais pour le pays, ils consultaient toujours les sorciers pour eux-mêmes, pour affermir leur pouvoir, augmenter leur force, jeter un mauvais sort à l'ennemi. » (163).

Cela détonne évidemment avec les pratiques ancestrales où les dirigeants consultaient d'abord pour le bien de la communauté. Examinons brièvement le dispositif psychologique des victimes et de leurs exploiters (féticheurs, sorciers, marabouts).

Salimata était convaincue que « Le sacrifice protège contre le mauvais sort, appelle la santé, la fécondité, le bonheur et la paix. » (61) Ainsi elle offrait non seulement l'aumône aux pauvres, aux risques de faire faillite dans son petit commerce au marché, mais aussi les sacrifices. Son mari Fama aussi, pour obtenir la clémence et la miséricorde d'Allah et de Mahomet (29) devait prier beaucoup et offrir des sacrifices. À la fin, les deux sont si démunis qu'ils n'ont plus de quoi payer les sacrifices et « Donc encore des dettes ! » (74) On connaît le résultat : la stérilité ne les quitte pas pour autant, d'autres malheurs s'abattent sur eux (Salimata dépouillée et molestée par les bénéficiaires de ses bontés, Fama clocharisé et finalement emprisonné avant de mourir exécuté par un caïman sacré (200) qui n'aurait pas dû oser, parole de féticheurs et de sorciers, « s'attaquer au dernier descendant des Doumbouya. »)⁸⁹ (200)

Ce que nous avons appelé « misère spirituelle » imprègne tous les aspects de la vie. Par exemple, alors que le sorcier Balla soutient qu'il « contraindra les jeunes gens à ne pas

tripoter Mariam » - la jeune veuve qui « ne sait pas répondre non aux avances » (134) – et qu’ « un efficace fétiche sera adoré et attaché » (135), ces jeunes villageois n’en continuent pas moins à s’amuser avec elle, et quand elle arrive en ville, c’est le chauffeur de taxi, Papillon, qui prend la relève impunément, c’est-à-dire sans que son sexe se réduise jusqu’à disparaître dans le bas-ventre, ainsi que Balla se targuait de pouvoir le provoquer.(135, 185-6) Et on pourrait multiplier les exemples de telles duperies de la part des marchands de paroles que sont les sorciers, le devins et autres marabouts.

Il a déjà été établi que Kourouma évite le dogmatisme dans ses écrits. Il est même aisé de montrer qu’il laisse souvent le champ d’interprétation des événements très ouvert. De fait il invite le lecteur, par endroits, à ne pas se laisser enfermer dans des vues monolithiques ou dans l’univocité face aux « histoires » qui circulent. À maintes reprises, il donne d’un « fait » deux, voire trois versions sans indiquer au lecteur sa préférence. (par exemple à propos de l’origine de la dynastie des Doumbouya (99-102), l’histoire de Moussokoro dans Monné (131-132) Cette stratégie scripturaire de Kourouma fournit des pistes de prospection productives quant à la polysémie de ses textes. Il importe de relever à ce niveau que l’écrivain prend soin de jalonner ses textes de points de repère – quoique parfois subtils - permettant de lever l’équivoque sur ses thèses fondamentales. Cette démarche a été illustrée dans les développements précédents, par exemple quand l’auteur stigmatise la duplicité religieuse (synchrétisme) des Malinkés, (108-109) ou quand il met en relief l’héroïsme de Salimata qui tient dans son aptitude à se libérer des carcans de traditions obscurantistes et à s’adapter aux nouvelles conditions de vie « sous les soleils des indépendances » (75-80). Dans cet ordre d’idées, par l’histoire du chasseur sorcier

Balla, l'auteur étale, nous semble-t-il, au grand jour la rouerie des sorciers (et dans cette classe il convient d'inclure les marabouts, personnages assez équivoques dans l'islam africain) et leur malfaisance dans la société traditionnelle.

On pourrait cependant se méprendre et considérer que Kourouma célèbre la vie de Balla comme métaphorique d'une grandeur que confère la coutume de la sorcellerie. Il est vrai en effet que, comme nous l'avons souligné plus haut, la constance de Balla dans sa foi d'animiste est nettement préférée à la duplicité des Malinkés. Il est vrai aussi que l'auteur tient en haute estime les valeurs morales que cultive la confrérie des chasseurs à laquelle Balla appartient : courage et bravoure, respect de la parole donnée et fidélité, compassion pour les déshérités et sens d'équité, etc. Aussi, par certains côtés, Balla donne l'apparence d'être maître de son sujet et en est estimé, sinon craint. Il est en soi un mythe dans le Horodougou : c'est l'homme qui est venu à bout d'un buffle-génie, dont il a ensuite tué le « kala », c'est-à-dire « l'objet avec lequel on éteint la vie dans le corps » (130) ; c'est « l'homme savant » (128), le voyant dont les prédictions sur Fama se réalisent point par point. Ainsi les troubles politiques annoncés (152) dans la capitale de la République des Ébènes, éclatent en effet (163), la discorde entre Salimata et Mariam se déclare avec violence peu de jours seulement après leur cohabitation. (152, 158) Mais ce sont les augures sur le destin de Fama qui sont les plus frappantes : il sera le dernier Doumbouya. En s'obstinant à repartir pour la capitale, il acceptait de ne plus revoir Togobala. (151-152) Et en effet, c'est en moribond qu'il revient dans une ambulance à Togobala. Il s'éteint sans pouvoir le revoir – hormis sous forme de délires oniriques - et sans laisser d'héritier.

Comme on l'a déjà remarqué, Kourouma brouille souvent la piste par rapport aux voix qui parlent dans le texte, notamment par le subterfuge du recours au discours indirect libre (DIL) ou en attribuant au même personnage des fonctions variées. Ainsi le roi Djigui se transforme-t-il souvent en narrateur, en allocutaire d'un personnage mal défini. Il se confond aussi au peuple et passe du « je » au « nous ». L'écrivain embrouille de même le lecteur cette fois en faisant planer une ambiguïté sur la nature réelle de Balla. Heureusement, les choses se décantent au fil de la lecture. On découvre qu'en réalité, Balla est un vieux loup qui sait prendre avantage de la crédulité, pour ne pas dire de la naïveté de ses compatriotes. Une petite phrase assassine du narrateur, insérée dans une parenthèse tout au début du récit du retour momentané de Fama à Togobala, (II, 3) met la puce à l'oreille du lecteur attentif : « Le féticheur et sorcier Balla, l'incroyant du village (nous viderons dans la suite le sac de ce vieux fauve, vieux clabaud, vieille hyène) rappela à Fama les pratiques d'infidèles. » (108) Les termes hyène, fauve, clabaud font écho aux expressions « bande d'hyènes », « vautours » et « tous ces moqueurs de bâtards de fils de chiens » (9, 11) utilisés pour décrire Fama et les vieux Malinkés ruinés par les indépendances qui vivent dans le déshonneur à la capitale. Balla n'est pas mieux que les autres citoyens du royaume. Dès lors, le lecteur sait qu'il doit prendre avec des pincettes ce qui est dit du sorcier Balla, de ses exploits de chasseur à ses œuvres de bienfaisance en passant par son travail de savant sorcier. L'ironie, quand ce n'est pas le sarcasme, avec laquelle ces aspects de sa vie sont présentés fait soupçonner qu'il y a, au-delà des paroles dithyrambiques à son endroit, quelque chose d'horrible. Qui est Balla ? Un personnage hors pair ? Comment a-t-il fait fortune ? Grâce à l'éclectisme des Malinkés, à leur superstition et à leur naïveté :

Alors, au refus d'Allah, à son insuccès devant un sort indomptable, le Malinké court au fétiche, court à Balla. Le fétiche frappe, même parfois tue. Et le malveillant client de Balla paie et sacrifie aux fétiches ; la victime aussi, ou ses héritiers, pour arrêter la destruction d'un sort maléfique accroché à la famille. Tous les deux. En deçà et au-delà du marigot il y avait de l'herbe à brouter pour Balla. Pour les malheurs éloignés ou non ; pour les maladies guéries ou non ; l'on paie toujours ; toujours l'on sacrifie le poulet, le bouc. Bref, par n'importe quel chemin cela sortait ou entraît, tout rapportait, tout bénéficiait à Balla. C'était son secret. Voilà pourquoi le vieux fauve gros et gras avait survécu et résisté. (116)

Par sa sorcellerie, Balla fait de sa clientèle des prisonniers, des sujets psychologiquement conditionnés. Cet enfermement s'étend sur des générations puisqu'il vit très vieux. Il est le seul vrai gagnant de cette activité qui devait être celle de l'échange. Pourquoi, en dépit de cela, le Malinkés continuent-ils à sacrifier pour des résultats aussi déplorables ? C'est que « le vieux fauve » sait jouer sur la psychologie de ses compatriotes. Quand sa sorcellerie ne marche pas c'est parce que, quelque part, un interdit a été transgressé. Cet élément manipulateur, à savoir la transgression, est une constante dans la pratique de la magie et de la sorcellerie, tout au moins en Afrique. (D'ailleurs Kourouma y revient dans Allah n'est pas obligé : le marabout « grigri-man » Yacouba n'est jamais inquiet quand sa sorcellerie ne marche pas et provoque un carnage.) Quelque part un interdit a été violé ! Aussi est-ce sans pudeur que Balla peut laisser penser que « Fama pouvait faire de nombreux Doumbouya mâles (Balla en avait le médicament !). Fama devait seulement se

garder de mêler la bouche aux bouches de ceux du comité, ses pieds aux leurs. » (117)

Cette dernière condition est impossible à satisfaire par un Fama dont on sait qu'il se mêle de politique depuis « les soleils de la politique ». En prince dépossédé par la politique coloniale et ruiné par l'indépendance, comment peut-il en effet ne pas avoir à faire avec la politique ? Il se doit de s'impliquer dans la politique par obligation morale, pour l'honneur, si la politique peut le rétablir dans ses droits. Et en tout état de cause, sous les dictatures postcoloniales, tout citoyen est obligé d'être enrôlé dans le parti unique ! La transgression est donc assurée pour Fama tandis que Balla est assuré de la décharge.

Balla est donc un opportuniste, voire un vrai escroc, dans la mesure où il abuse de la confiance que lui font les Malinkés en détresse. C'est aussi un meurtrier si tant est que ses fétiches peuvent, sur son ordre, tuer. On apprécie donc l'effort soutenu de dénonciation de la sorcellerie qui se poursuit jusque dans les dernières pages des Soleils. L'écrivain y cloue au pilori, sans ménagement, celui qui sur la surface apparaissait comme le héraut et le champion de l'occultisme. Que l'on juge de l'intensité du sarcasme contenu dans cette relation de la mort du sorcier savant Balla :

Les chasseurs se dépassèrent en miracles, en sorcelleries, et beaucoup de génies, beaucoup d'animaux, beaucoup de morts sous des formes humaines assistèrent à la fête pour rendre le suprême hommage au savoir et à l'expérience du vieux disparu. Ah ! avant longtemps le Horoudougou ne connaîtrait pas un homme du savoir de Balla ! Après quelques instants de silence, Bakary exerça toute sa verve

pour exagérer les derniers exploits (entendez les dernières roueries) du vieux sorcier défunt. (188)

La dernière phrase de cette citation porte un coup de grâce à Balla qui laisse derrière lui l'image d'un usurpateur, d'un imposteur : ses exploits ne sont en réalité que des roueries !

On peut donc estimer que la question implicitement posée est la suivante : que peut-on espérer d'une tradition qui honore un escroc, un criminel de ce calibre ? Faut-il y adhérer au nom du respect de l'héritage culturel ? Il ne fait pas de doute que l'auteur des Soleils ne se reconnaît pas dans cette tradition-là. Est-ce à dire qu'il rejette en bloc le rôle de tous les sorciers ?

Le terme sorcier a deux acceptions principales dans le contexte africain. Premièrement il y a le féticheur ou magicien qui fait appel à des moyens surnaturels. Son utilisation des pouvoirs occultes sera bienfaisante ou maléfique, selon son bon vouloir. Balla, par exemple est considéré comme « un lanceur de mauvais sorts » (115), mais on recourt à lui également pour qu'il écarte les dangers sur la communauté. C'est ainsi qu'un jour « il prévint tous les mauvais sorts lancés par les charognards mécontents en adorant les fétiches. » (149). Comme le sorcier *azetô* du Togo, c'est aussi « celui qui a le pouvoir de quitter son corps pour se transformer en animal de son choix »⁹⁰ Balla ne se transforme pas en animal, mais lors d'une chasse poursuite avec le buffle-génie (128-129), il se montre capable de voler, de se changer en aiguille, en brindille ou en rivière selon le besoin. Deuxièmement, on parle de guérisseur ou de tradithérapeute ; son activité repose

principalement sur la connaissance des vertus médicinales des plantes. Il arrive qu'il s'entoure d'un certain ésotérisme et ait recours plus ou moins fréquemment au surnaturel, ce qui a pour effet d'accroître dans l'opinion de sa clientèle ses pouvoirs thérapeutiques tout en lui assurant un certain monopole sur l'art même de la guérison. Notons aussi qu'il n'est pas rare qu'un féticheur soit en même temps un guérisseur au sens qui vient d'être défini. On parle alors de sorcier guérisseur.

Dans Les Soleils, en tant que sorcier, Balla tire ses pouvoirs d'un des génies chasseurs « vivant de sang chaud et surtout avides de sang humain » (126). C'est donc à de tels génies qu'il fait allégeance. Par conséquent, à travers le roman, il nous est présenté plus comme sorcier doté de toutes sortes de pouvoirs, dont des pouvoirs maléfiques, que comme guérisseur. D'où aussi l'emploi côte à côte ou interchangeable des termes « sorcier » et « féticheur » (108, 115, etc.) pour le qualifier. En revanche, ailleurs dans l'œuvre de Kourouma, le rôle des guérisseurs traditionnels « herbalistes » est à l'honneur. Dans les temps durs de l'exploitation coloniale, les sujets du roi Djigui (Monné) doivent la vie à l'art de ces guérisseurs. De même, le lutteur puis soldat Koyaga (En attendant le vote) est sauvé à plusieurs reprises par cette même médecine. Enfin, les enfants soldats d'Allah n'est pas obligé se débrouillent souvent avec des concoctions à base d'herbes sauvages. On pourrait donc dire que Kourouma ne s'en prend pas au métier de guérisseur ou à la pharmacopée africaine, mais au charlatanisme et la malhonnêteté des sorciers féticheurs.

En dehors de la dénonciation de l'escroquerie de cette catégorie de sorciers et de l'inanité de l'évocation des mânes qui perpétuent la misère spirituelle, et en dehors du conditionnement psychologique qui mue les Malinkés en communautés corvéables à merci, ce qui est aussi mis en exergue est la dilapidation du peu de ressources disponibles. Nous avons vu plus haut que Fama et Salimata s'endettent jusqu'au cou pour pouvoir acheter les animaux à sacrifier et payer les services des féticheurs et des marabouts. Dans un village comme Togobala où la quasi-totalité de la population infantile est rachitique, et où quelques privilégiés seulement mangent à leur faim, il est absurde que quotidiennement des bêtes soient abattues pour le seul bénéfice des féticheurs et d'hypothétiques esprits des ancêtres.⁹¹ Au préalable, il importe de considérer une classe particulière de mystificateurs dont les rôles sociaux sont relativement complémentaires, équivoques et souvent pernicioeux : les marabouts et les griots.

6. La supercherie des marabouts et la mystification des griots

Le griot et le marabout⁹² sont des acteurs sociaux particulièrement importants dans la zone géographique que couvre principalement l'œuvre romanesque de Kourouma. Ils sont en rapport de concurrence auprès des cours des grands (princes, rois, empereurs) l'un – et nous schématisons à l'extrême – en tant que dépositaire des traditions ancestrales et de l'histoire du groupement humain auquel il appartient, et l'autre en tant que gardien de la foi musulmane et guide spirituel. Mais la démarcation entre ces fonctions primaires s'est estompée au fil des années de sorte que le griot n'est plus un païen animiste, il est souvent musulman, et le marabout n'est plus seulement un spécialiste du coran, mais il est aussi versé dans les sciences occultes. Ce faisant, leurs positions sociales respectives sont engagées dans un processus de détérioration incontrôlée, et leurs fonctions sont devenues équivoques, et dangereuses – justement du fait de cette ambivalence accrue - pour les grands qu'ils sont censés conseiller et pour le petit peuple dont ils sont craints et qui, pourtant attend d'eux guidance et instruction. Voilà pourquoi ils sont le point de mire de Kourouma. Si l'attitude de l'écrivain vis-à-vis de la place du griot dans la société paraît ambiguë, il en va tout autrement en ce qui concerne le marabout. Nous présenterons brièvement les raisons de la différence de traitement de ces deux personnages clés (avec le féticheur dont le statut vient d'être analysé) chez les Malinké et chez les autres peuples où ils existent.

C'est sans détour que, dès les premières lignes des Soleils, dans un échange de propos peu amènes entre le griot citadin, « très vieux et malingre » et Fama, l'auteur déplore la

détérioration du statut de griot : « Bâtard de griot ! Plus de vrai griot ; les réels sont morts avec les grands maîtres de guerre d'avant la conquête des Toubabs. » (12) « Fils de chien plutôt que de caste ! Les vrais griots, les derniers griots de caste ont été enterrés avec les grands capitaines de Samory. » (16)

Signe des temps, le prince Fama s'indigne à juste titre que, d'une part, un griot qui se réclame de ce nom commette un crime de lèse-majesté consistant à associer les Keita et les Doumbouya, car « Ceux-ci sont rois du Ouassoulou et ont pour totem l'hippopotame et non la panthère », (12) et d'autre part que ce même griot se permette de l'humilier, lors d'une altercation publique, lui et tous les autres « descendants de grandes familles guerrières qui se prostituaient dans la mendicité, la querelle et le déshonneur » (16). Mais le griot persiste et signe : c'était bien « une faute, une très grande faute pour les coutumes et la religion, le fait que quelques vieux de cette ville ne vivaient que de ce qui se distribuait pendant les rites » (12) Ce qui est mis en exergue d'entrée de jeu est notamment la profonde cassure dans le tissu social malinké, en particulier la destruction de la complicité qui jadis caractérisait les rapports entre les membres des familles régnantes et leurs griots. L'échange révèle par ailleurs que l'on tourne en rond : le prince se lamente sur l'extinction de la classe des griots mais ne semble pas se rendre compte que ce sont les grands princes, rois, empereurs et foudres de guerre qui font les grands griots. L'altercation verbale entre Fama et le griot est symptomatique de la fin de la cohésion sociale sur une échelle plus large. On ne s'étonnera donc pas que d'autres incidents du même genre se produisent entre Fama et des membres d'autres classes de la société.

Nous n'entendons pas étudier en profondeur le personnage du griot dans ses fonctions sociales multiples, qui font de lui, en définitive, un personnage très complexe. Des dizaines d'excellentes études existent sur ce sujet. Elles sont éminemment utiles à la compréhension du mouvement de décadence généralisée qui n'a pas épargné le griot. Parmi ces études, signalons celle de Sory Camara, Gens de la parole⁹³ et la thèse doctorale d'Issiaka Diakité, La dynamique du griot dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma,⁹⁴ les travaux de Thomas A. Hale,⁹⁵ et de Jan Jansen.⁹⁶ Bien qu'il date, le livre de Camara, émaillé de détails et d'illustrations linguistiques directement tirées du *manika* ou langue malinké, présente l'histoire ethnique des Malinkés, leur composition sociale et enfin l'historique du griot et sa place dans la vie communautaire et politique. L'étude de Diakité a des rapports évidents avec notre propre recherche. Elle nous dispense notamment de longs développements sur les métamorphoses du griot dans les quatre romans de Kourouma. Elle confirme enfin notre hypothèse d'après laquelle Kourouma dénonce le rôle du griot en tant que protagoniste, certes souvent involontaire, dans la dérive du continent. Il nous faut élucider comment il participe à cette dérive, alors qu'ailleurs dans l'œuvre de l'écrivain ivoirien, il semble occuper convenablement la place qui lui est dévolue. C'est le cas notamment des griots de En attendant le vote.

La réponse la plus immédiate à notre interrogation est fournie par l'incident qui vient d'être évoqué. Le griot « très vieux et malingre » (11) accuse une carence grave dans sa fonction (malgré son âge). En effet, en sa qualité de griot, il se devait de maîtriser l'histoire individuelle et collective de sa communauté. Aussi est-il impensable qu'il confonde les Keita avec les Diamourou. Sans doute en venant s'installer en ville parmi

les ex-dignitaires devenus des mendiants au lendemain de l'indépendance, s'est-il lui-même abâtardi. On comprend peut-être mieux pourquoi Fama vitupère contre lui. Le griot abâtardi n'a plus pour survivre que sa langue de vipère pour sécréter l'ironie, le sarcasme et l'insulte ainsi qu'il le fait ici : « Le prince du Horodougou, le dernier légitime Doumbouya, s'ajoute à nous... quelque peu tard. » (11) « Vrai sang de maître de guerre ! dis vrai et solide ! dis ce qui t'a égratigné ! explique ta honte ! crache et étale tes reproches ! » (12). C'est un griot qui est sur la pente de la déchéance, qui provoque ou alimente des accrochages au lieu de jouer son rôle traditionnel de médiateur de conflits. En outre, son impertinence envers Fama est un signal fort de l'effondrement de l'ancienne dispensation. La fin de la dynastie Doumbouya dénote-t-elle aussi celle du griot tel qu'en lui-même ? Revoyons brièvement les autres attentes de la société malinké (et par-delà elle, celle des Bambara et des Soninké qui ont des coutumes comparables) à son égard.

Contrairement à ce que pourrait suggérer leur appartenance à la caste des *nyamakalaw*, soit la caste inférieure qui comprend les forgerons (*numuw*), les travailleurs du cuir (*garankew*) et les professionnels de la parole (*jeliw*), les griots avaient, comme indiqué plus haut, un rôle social de premier plan et complexe : « précepteurs des princes, confidents et conseillers des rois, mémentos historiques, encyclopédies vivantes, poètes, sociologues et moralistes »⁹⁷ médiateurs en cas de conflit et porte-parole, panégyristes et propagandistes des puissants de l'empire ou du royaume. Quelle image avons-nous du griot moderne (citadin) ? Ignorant, bagarreur ou incitateur à la bagarre, irrespectueux envers son prince, parole vénéneuse plutôt que diplomatique. C'est toute l'éthique du

griot qui est bafouée. Manifestement, un décalage se creuse entre le griot tel qu'il devait être et le griot tel qu'il est maintenant, caractérisé par de graves manquements au devoir dévolu à sa classe. Manifestement il n'a pas su s'adapter aux nouvelles conditions créées par les changements politiques et sociaux provoqués par la colonisation et les indépendances. La pertinente observation de Thiers-Thiam sur la situation du griot postcolonial va dans ce sens :

Le griot fait partie d'une classe de la population qui a le plus durement ressenti les contrecoups de la modernité. Ce qu'il vend, la parole, n'est pas un bien quantifiable ni évaluable de manière précise. La reconversion du griot n'est pas facile, dans un système où la place traditionnelle de chaque individu dans la société s'efface peu à peu. Le griot doit donc s'adapter, se « moderniser ».

(Thiers-Thiam 20).

Le griot que nous analysons ici fait partie de cette cohorte de déshérités déversés dans la ville par le phénomène « sociocide » qu'on appelle l'exode rural, lui-même résultant d'une modernité mal enclenchée, et de la destruction des structures traditionnelles où chacun avait sa place et s'y sentait généralement à l'aise. À l'instar de ses congénères citadins, il n'est pas nommé, il vit dans l'anonymat. Autant dire, conformément à l'ontologie africaine, qu'il n'existe pas parce qu'il n'a pas de nom ! Ailleurs dans les romans de Kourouma, quand le griot joue encore un tant soit peu son rôle, il porte un nom (Diamourou, Diabaté, Djélicini, Bingo). Diamourou, par exemple, bien que croulant sous le poids de l'âge et n'ayant plus de prince à servir dans cette « ville » de Togobala, il

existe : il a un nom. Assurément, il est déjà sénile, à en juger par le projet puérile qu'il forme avec l'autre personnalité gâteuse de Togobala, Balla, de faire « la contre-révolution ». L'un et l'autre se mobilisent en effet pour déployer leurs armes dérisoires, le premier sa parole qu'il croit encore dotée de ses pouvoirs antiques (Thiers-Thiam 44-45)⁹⁸ (« Diamourou allait plaider la cause chez le gouverneur » 117) et le second son fétiche (« À la limite Balla dégainera son fétiche pour frapper de mort ceux qui barreraient le chemin » 117). Ils sont seuls à vivre la double illusion que « Les Doumbouya ne finiront pas, ce sont les Indépendances, les partis uniques et les présidents qui brûleront » (117), et que « Leur maître s'entraînait à tordre le cou aux Indépendances et au parti unique et à tous les comités. » (136) Il n'en demeure pas moins que le griot Diamourou représente les vestiges de ce métier héréditaire de caste, à l'instar des griots qui, avant lui, entrent en action à la cour du roi Djigui dans Monnè, et après lui, Bingo, le *sora* (griot musicien de la confrérie des chasseurs, et donc spécialisé) avec son répondeur Tiécoura (« un initié en phase purificatoire, un fou du roi ») dans En attendant le vote. En effet, contrairement au griot anonyme de la capitale de la Côte des Ébènes, Diamourou est parfaitement à l'aise avec l'histoire et la généalogie de la dynastie des Doumbouya. Il continue à se servir de son instrument de musique et à jouer son rôle social de médiation. Il sait aussi à quelle cour – du moins continue-t-il à croire qu'il en existe encore une – il est attaché. On peut en dire autant des griots des deux autres romans que nous venons de citer. Cependant, les exigences du métier sont en quelque sorte mises en demeure de s'adapter à la dynamique sociale, car à défaut de cette adaptation, la mort du griot s'ensuivra inéluctablement. Cet impératif conjoncturel avait été perçu par celui que Kourouma présente comme le dernier grand griot du Manding : Diabaté, l'émissaire de

Samory auprès du roi Djigui de Soba. Nous lui devons l'analyse la plus perspicace de la nouvelle situation du griot et peut-être aussi quatre des plus belles pages de Monné (40-43). Diabaté tire les conclusions qui s'imposent de la déroute de l'armée de Djigui et de l'attitude d'impuissance affichée par celui-ci, de la défaite du grand Samory, ainsi que de son propre emprisonnement par le capitaine français qui n'a pas reconnu en l'occurrence ses privilèges de caste, car, « Comme hommes de caste, ils [les griots] avaient des droits, importants et imprescriptibles, ceux de n'être ni prisonniers de guerre, ni esclaves, et n'étaient pas tenus par l'engagement d'honneur des nobles. » (Monné 40) Examinons brièvement ces conclusions, toujours dans Monné :

Premièrement, il faut s'arrêter, opérer en quelque sorte un repli stratégique, afin de réfléchir et tenter de comprendre pourquoi le recours à la violence physique et les prières à Allah sont restés inopérants face aux conquérants blancs : « 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. » (41)

Deuxièmement, l'hypothèse de travail est qu'un changement fondamental est intervenu dont il faut tenir compte et qui appelle des ajustements, y compris une nouvelle appréhension des rapports cosmologiques, et plus globalement, une nouvelle vision du monde :

Apprendre les nouvelles vérités. L'infini qui est au ciel a changé de parole ; le Mandingue ne sera plus la terre des preux. Je suis un griot, donc un 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. . . .

Reconnaître les nouvelles significations des chants des oiseaux dans la nuit et le geste des passereaux qui viennent mourir à vos pieds au milieu du chemin où vous êtes en train de marcher. 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 initiés ? (41-42)

Troisièmement, la griotterie (terme péjoratif) meurt faute de héros à louer. Il faut donc cesser de prétendre qu'il existe toujours de l'héroïsme et admettre que « L'ère qui s'ouvre est celle des regrets » :

J'ai fait le vœu de ne plus louer. J'ai renoncé à la griotterie. 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, ceux qui vivront sur une terre conquise. Avec la fin de l'ère de Samory a fini la

vaillance, donc la grioterie. La soumission, l'esclavage et la lâcheté dont viendra maintenant l'ère n'ont pas besoin de louanges : le silence, le regret, la nostalgie leur siéront mieux que la cora du griot. (42)

Enfin, comme corollaire de ce qui précède, il y a aussi mort de la mémoire du peuple, et le griot, fût-il de la lignée des Diabaté, n'a plus qu'à déposer ses armes. Mais, dignité oblige, il devra trouver autre chose à faire, par exemple se reconvertir à l'agriculture, plutôt que de mendier ou vivre en parasite :

. . . les cordes de ma cora ne vibrent plus ; j'ai oublié la généalogie des grandes familles ; ma voix, elle aussi, s'est éteinte. . . . Je suis Diabaté de la grande lignée des grands griots ; nous retournons à la terre quand les *horon* (les nobles) et les *fama* (les princes) cessent d'être des héros. J'irai cultiver jusqu'à ce que de nouveaux exploits de ceux que mes aïeux ont loués des siècles durant m'appellent des *lougans*. (42)

Il semble donc que la colonisation ait porté un coup fatal à la profession de griot. La réduction de la classe de la noblesse à l'impuissance a privé le griot de sa raison d'être et de la matière première nécessaire à l'exercice de son métier. Pour souligner l'ampleur de la déstabilisation sociale ainsi créée, Kourouma nous rappelle dans Monné le lien de consanguinité qui unit les griots et les nobles. La caste du griot est appelée caste de sang parce que « Les griots sont des frères de sang des nobles. Ce sont d'authentiques nobles dont les aïeux ont accepté la déchéance pour louer. . . » (40)

Bien évidemment, on pourrait remettre en question la sincérité du griot Diabaté qui, dans un premier temps et de façon répétée, refuse de se mettre au service de Djigui, puis revient sur sa décision en alléguant que « Le bienfait et l'honneur enchaînent plus solidement l'homme de bien que ne parviennent à l'accomplir la force et la corde qui retiennent l'esclave ou l'éhonté. » (43) Recourt-il à la tactique du refus pour faire monter les enchères ? Qu'est-ce qui le contraint réellement d'accepter les « trois belles griottes, jeunes, vierges et couvertes de bijoux » ? (43). Ou assistons-nous à un prélude à la décrépitude future de la classe des griots, ou tout au moins à l'émergence d'une génération de griots qui s'achètent et se vendent ? S'agit-il d'un ajustement, un repositionnement dans les rôles du griot ? Le narrateur ne répond pas à ces questions. Dans ce cas Diabaté (non typique parmi les griots malinké) semble résolument embarqué sur la voie pénible d'une quête identitaire. Il dispose de plusieurs options. En plus de celle, théorique, de se replier et d'attendre le retour des foudres de guerre et des grands rois, il peut opter d'accepter de devenir une sorte de griot au rabais, de griot du ventre, un charlatan : le griot des centres urbains figure, à notre avis, une étape dans ce sens. Il peut aussi se contenter du statut de griot-interprète, pont entre les populations locales et les représentants du pouvoir colonial ou postcolonial, ou des instances internationales de toutes sortes (qui sont elles-mêmes en réalité des servants de l'entreprise néocoloniale). Dans cette optique, il est plausible d'avancer que Birahima, l'enfant soldat d'Allah n'est pas obligé, incarne dans cette évolution une possibilité (parmi d'autres) du devenir du métier. Cette dernière évolution du mandat social du griot n'échappe pas à l'esprit

perspicace de Kourouma. Qu'on en juge par cette remarque sur l'origine des quatre dictionnaires de Birahima :

Sidiki avait les effets d'un autre réfugié de Togobala qui était mort aussi pour respecter les consignes de boycott. C'était un interprète. Il s'appelait Varrassouba Diabaté. C'était un Malinké et, chez les Malinkés, lorsque quelqu'un porte le nom de Diabaté, il est de la caste des griots . . . Varrassouba Diabaté était intelligent comme tous les gens de sa caste. (Allah n'est pas obligé 229-230)

Le commentaire qui accompagne cette identification de Diabaté nous apprend qu'il était un polyglotte accompli et qu'il travaillait comme interprète pour le HCR. D'où sa possession des quatre dictionnaires Harrap's, Larousse, Petit Robert et Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire dont hérite Birahima plus tard, mais aussi « d'autres dictionnaires de langues des noirs et nègres sauvages du Liberia » Cette dernière catégorie de dictionnaires, soit-dit en passant, n'intéresse pas le petit Birahima : il ne juge pas utile de les intégrer dans sa bibliothèque. Il semble tourné vers une modernité qui dédaigne le patrimoine linguistique local. Il convient aussi de noter d'abord que le métier d'interprète place Diabaté dans la compagnie des grands, comme le griot jadis (« Chaque fois qu'un grand quelqu'un de HCR voulait visiter le Liberia, on le faisait accompagner par Varrassouba Diabaté. » 230) ; ensuite qu'il est versatile, sans véritable dévouement à son maître, mais plutôt voué à la poursuite de ses propres intérêts égoïstes :

Un jour, Varrassouba Diabaté a accompagné un grand quelqu'un à Sanniquellie, pays de l'or. Il a vu là les patrons orpailleurs. Il a su que les patrons orpailleurs gagnaient plein d'argent. Varrassouba a laissé tomber celui qu'il était chargé d'accompagner. Il est resté à Sanniquellie et s'est installé comme patron orpailleur. Il commençait à gagner beaucoup d'argent . . . » (230)

Birahima, l'enfant-griot, suit un parcours relativement différent de celui de l'interprète, encore qu'il ne nous soit pas possible à ce stade de déterminer s'il est en passe de devenir un étalon du griot moderne tel que Kourouma le concevrait ou s'il constitue simplement un cas particulier et provisoire. Examinons brièvement les contours de ce personnage dans son rôle de conteur de « blablabla » et de « salades » (233) :

Birahima est dans une large mesure un historien de l'Histoire au présent, un chroniqueur bien au fait de l'actualité, des arcanes de la géopolitique régionale, des enjeux internationaux de cette guerre fratricide qu'il nomme « guerre tribale » et de ses acteurs à tous les échelons : locaux, régionaux et internationaux. En lieu et place de la formation de griot – dont on a déjà souligné que traditionnellement elle s'étale sur plusieurs années et est héréditaire – il n'en a guère, mais au contraire il se forme sur le tas, grâce aux dictionnaires multilingues qu'il hérite de l'interprète, cela expliquant ceci. Et contrairement au griot orthodoxe, le griot enfant soldat n'a pas la maîtrise du verbe, ni de sa langue maternelle, ni de la langue d'emprunt, le français, qu'il s'évertue d'employer. On constate qu'il fait des efforts d'esthétique langagière visant « le parler beau » et des efforts d'intelligibilité. Cependant ceux-ci portent non sur la langue de ses ancêtres, mais

sur les langues venues d'ailleurs, qu'il explique prioritairement sans doute à lui-même, mais également aux autres « nègres noirs africains indigènes ». Secondairement, il s'ingénie à élucider le sens des expressions malinké et des africanismes aux Toubabs. Ce type de griot est-il un personnage écartelé et ambivalent ? Ou sa problématique se situe-t-elle sur une autre échelle : pourrait-on supposer que le griot moderne se donne pour tâche de faciliter l'intercompréhension, conscient de la nécessité vitale d'agir non plus seulement sur l'échiquier local (malinké), mais aussi africain, européen, américain, asiatique ? C'est en tout cas une des déductions qu'on pourrait faire de cette confidence de Birahima placée à la toute dernière page du roman Allah n'est pas obligé :

Je feuilletais les quatre dictionnaires . . . C'est alors qu'a germé dans ma caboche (ma tête) cette idée mirifique de raconter mes aventures de A à Z. De les conter avec les mots savants français de français, toubab, colon, colonialiste et raciste, les gros mots d'africain noir, nègre, sauvage, et les mots de nègre de salopard de pidgin. (233)

Le maître de la parole le sera à l'échelle planétaire ou ne le sera pas. Sans doute le profil de ce griot reste-t-il encore à compléter : À qui est-il comptable ? Quel est, en dernière analyse, son véritable public étant donné son choix de langue ? À quelle éthique professionnelle obéit-il ? N'assistons-nous pas déjà à la mort du griot ?⁹⁹ En tout état de cause le phénomène du griotisme – néologisme qui connote verbiage et panégyrique intéressé - gagne de l'ampleur et est en passe d'éclipser les véritables griots. Et ce n'est pas par hasard qu'à la fin des Soleils on retrouve les griots et griottes en train de « crier »

les louanges du « président de la république des Ébènes » (180) dictateur impénitent qui envoie toute voix dissonante croupir dans ses prisons mouroirs. Sans doute n'oseraient-ils plus conseiller l'humanité aux grands ni leur enseigner cette sagesse ancestrale sur la nature du pouvoir : « Toute puissance illégitime porte comme le tonnerre, la foudre qui brûlera sa fin malheureuse. » (101) ou encore « Un pouvoir maléfique est toujours éphémère comme un défi au fétiche. » (116)

En conclusion, Kourouma nous paraît ambigu quant au rôle du griot dans la société africaine. S'il se montre iconoclaste par rapport au respect indu que la société accorde à des griots séniles (Les Soleils, Monnè), ou à des griots qui se prostituent, se vendent dans les villes de l'Afrique indépendante (Les Soleils), il manifeste beaucoup de sympathie pour le rôle dynamique de conseiller du roi Djigui qu'assume Diabaté (Monnè), et pour le rite purificateur que Bingo accomplit pour le président Koyaga (En attendant le vote). Avec Birahima (Allah n'est pas obligé), si tant est que notre analyse de son rôle permet de le classer parmi les griots, Kourouma semble regretter que la situation de guerre et de chaos social conduise à un manque durable de griots qualifiés, et que la société doive se contenter de l'improvisation de jeunes enfants qui jouent aux griots comme ils jouent avec la kalachnikov. Déjà dans En attendant le vote, on avait observé l'apparition d'un type nouveau de griot : le journaliste (Maclélio), jouissant d'une formation d'un type différent : scolaire et livresque. Encore une fois, il est difficile de déterminer si Kourouma nous présente un modèle du griot nouveau. En revanche, sa position est beaucoup plus tranchée quant au rôle social actuel du marabout.

Bowles et Hale, dans leur étude « Piloting Through Turbulence : Griots, Islam, and the French Encounter in Four Epics About Nineteenth-Century West African Heroes », ¹⁰⁰ relèvent que griots et clergé islamique ont toujours été en compétition : « The rivalry between *griots* and Muslim clerics for the attention of rulers and other patrons alluded to above appears not only in early written accounts but also in modern versions of epics about the past. » (78) Cette compétition ne se limitait pas aux dirigeants, mais s'étendait sur toutes les couches de la population. Griots et religieux de l'islam étaient conseillers des grands, comme déjà mentionné plus haut, et étaient également des guides spirituels (le terme spirituel étant entendu dans son sens large de « choses de l'esprit »). Cependant, de toute la hiérarchie religieuse islamique, les marabouts forment, selon Bowles et Hale, le clergé local (juste hiérarchiquement au-dessous des *imams* qui sont plutôt des chefs religieux régionaux). Ils sont donc très proches de la population et des dirigeants politiques locaux et, par voie de conséquence, de leur entourage le plus immédiat fait entre autres des griots. On conçoit aisément dans ce contexte que les griots se soient massivement convertis à l'islam, suivant en cela l'exemple de leurs maîtres, et surtout qu'ils aient joué le rôle de rapprochement de l'islam des valeurs traditionnelles. Mais comment s'explique la mutation du marabout enseignant et guide religieux au marabout syncrétique, c'est-à-dire membre du clergé islamique, magicien et sorcier expert en sciences occultes (ou qui se prétend tel) ?

Dans un survol historique pour son étude sur le marabout à travers le roman sénégalais, ¹⁰¹ Debra Boyd-Buggs établit d'abord que le sens premier du terme « marabout » était « chef culturel » ou « conservateur des traditions » (86-87). Elle affirme ensuite :

Si on examine de près l'histoire du Sénégal, on verra que les marabouts ont remplacé peu à peu les chefs et les prêtres traditionnels de la période préislamique et précoloniale. Ils ont aussi pris possession des fonctions sacerdotales des anciens chefs religieux. Par la suite, le peuple sénégalais s'est rendu chez le marabout pour que celui-ci se charge d'entreprendre pour lui des opérations mystiques auprès de Dieu connues sous le nom de « maraboutage ». (Boyd-Buggs 85)

Boyd-Buggs observe que le prix payé par les marabouts pour acclimater l'islam au milieu africain a été le « mélange de la religion du prophète Mahomet et de fétichisme » (86). Mais en retour ils exercent une influence telle que « certains croyants musulmans comptent plutôt sur leurs guides spirituels que sur Allah pour obtenir le salut », (86) et

Si l'on ajoute à cela l'ambiguïté du terme « marabout » et la quête tourmentée d'interventions maraboutiques efficaces, ce complexe de dépendance fournit un terrain fertile à l'émergence de marabouts-escrocs qui exploitent les gens crédules pour leur soutirer de l'argent. (86)

La pratique de l'exploitation de son statut de chef spirituel à des fins d'enrichissement individuel semble inscrite dans la culture, sinon dans le psychisme du marabout. En analysant la légende du roi Askia Mohammad, Bowles et Hale relèvent qu'à son retour au pays, le marabout qui avait fait le voyage de La Mecque avec le roi s'est enrichi en vendant des reliques qu'il avait ramenées des lieux saints. (Bowles et Hale 79)

Autant le marabout voit en la religion un moyen du profit facile, autant le musulman ordinaire, du moins dans le contexte sénégalais, y cherche « les avantages concrets qui sont accessibles à l'individu ». (Boyd-Buggs 88) Celle-ci estime que cette situation que nous qualifions de marchandage religieux « reflète un désordre religieux, en ce sens que la religion a perdu sa vocation et son sens spirituel ». (88) Elle constate que « Cette crise des valeurs religieuses se révèle dans le roman à travers les personnages des marabouts qui abandonnent leur métier de conseillers spirituels et qui prétendent aider les gens à arriver à leurs propres fins : l'argent, le poste convoité, le rang, la réussite dans les affaires de cœur et d'autres désirs ». (Boyd-Buggs 88) On sait par ailleurs que les situations de crises que traverse le continent rendent toutes les classes sociales sujettes à recourir au marabout en vue de solliciter son intervention salvatrice.

Boyd-Buggs parle aussi du « syndrome de dépendance spirituelle » bien attesté dans la littérature sénégalaise, conséquence du désordre religieux mentionné ci-dessus, du maraboutisme qui « ouvre la porte au charlatanisme », (90) surtout en périodes de crises, car « Dans ses moments de détresse, l'Africain moderne frappe à toutes les portes. Ses croyances cessent d'être profondes, unifiées et cohérentes ». (94) Des personnages des romans sont fatalistes, et « Leur dépendance spirituelle les empêche d'agir d'une manière définitive », (92) et cela quand bien même la supercherie des marabouts serait démasquée. Ces personnages deviennent ainsi les complices involontaires des marabouts rebouteux dont ils perpétuent l'existence sociale. Sont par ailleurs comptés parmi les victimes des marabouts, les *talibés* (ou *talibets* ou même *talibans* ou élèves de l'islam)

qui sont ses disciples. Dans Monnè et En Attendant le vote, le marabout vit en parasite sur ce corps d'adeptes dociles.

Comme les sorciers qui sans cesse attribuent les prédictions non accomplies ou les guérisons non matérialisées à quelque rupture d'interdit toujours mal défini ou qu'il est impossible de ne pas violer,

les conseils du marabout sont presque toujours vagues et imprécis. Le marabout ne se soucie donc pas de la conséquence de ses conseils puisque c'est toujours Allah ou les dieux qui en recevront soit le blâme, soit la louange. En d'autres termes, le syndrome de la dépendance spirituelle est marqué par un certain fatalisme et le marabout arrive à maintenir sa grande réputation d'efficacité bien que ses actions et ses prédictions ne révèlent aucune connaissance de l'avenir.

(Boyd-Buggs 91)

Dans le roman Maïmouna d'Abdoulaye Sadjì, Boyd-Buggs observe que les termes marabouts et charlatans sont employés d'une manière interchangeable. Il existe certes des marabouts sincères, mais ils sont minoritaires face au « réseau de religieux dont le vrai dieu est l'argent ». (92)

Cette étude de Boyd-Buggs, réalisée, répétons-le, en milieu sénégalais, nous a paru très à-propos eu égard au personnage du marabout dans les romans de Kourouma. Elle nous aide à saisir l'ampleur de l'enjeu « marabout/maraboutage », et le profit qu'il y a à clouer

au pilori l'indélicatesse inhérente au phénomène du maraboutage dans la société, quelle qu'elle soit. Dans les communautés très fortement islamisées comme la zone sahélienne qui forme la matrice des références sociologiques, culturelles et historiques de l'œuvre kouroumienne, le pari peut paraître trop risqué. Mais l'écrivain ivoirien, lui-même musulman, en comprend parfaitement les tenants et les aboutissants, et stigmatise sans ambages le maraboutage qu'il considère comme une véritable calamité sociale et qui, sur les plans spirituel et éthique fait obstacle aux vertus de vérité et d'honnêteté.

Le maraboutage est un phénomène continental, voire international (Paris, New York). Pour le montrer, nous nous permettons de faire un tour rapide dans la zone maghrébine. Kourouma nous informe par exemple qu'un des membres de ce qu'on serait fondé d'appeler « le club des dictateurs » du roman En attendant le vote est originaire du Maghreb. En effet, on devine aisément, derrière les circonvolutions lexico-sémantiques du roman, le personnage du roi Hassan II du Maroc. Dans leur article « Quand les puissants consultent », Abdellatif El Azizi et de Chadwane Bensalmia¹⁰² font observer que la politique (le pouvoir), l'argent et l'amour constituent « le triptyque qui fait la fortune des vendeurs de l'irrationnel » étant entendu que la sorcellerie est « un réflexe, une culture ». Ils expliquent avec beaucoup de pertinence :

L'irrationnel fait partie de notre identité, de notre culture. De notre islam populaire meublé de marabouts, de saints, de djinns, de magie... Un héritage de la berbérerie originelle du pays. Cet héritage, explique l'anthropologue Akhmiss, remonte à des siècles ; il est ancré dans nos mentalités, notre mode de vie. Le

Marocain, de par ses composantes socio-culturelles, a besoin de croire en cet irrationnel. Malheureusement, cette réceptivité au paranormal fait partie de notre patrimoine.

La plupart des éléments qui ont été soulignés ci-haut sur le maraboutisme sénégalais et malinké se retrouvent donc dans la société musulmane du Maroc, y compris l'amalgame de l'islam et de la culture berbère. Azizi et Bensalmia notent également que toutes les classes sociales sont affectées par le maraboutage dans ce qu'il comporte d'occulte (sorcellerie, magie). Il y a comme une victoire de la pensée magique, un « retour à l'occulte ». Les raisons en « sont aussi multiples que complexes, mais le poids de la religion est indéniable. » Mais les auteurs évoquent, en citant le psychiatre Omar Battas, une des raisons du recours au maraboutage et à la sorcellerie que nous avons rencontrée ailleurs : « lorsque les valeurs traditionnelles s'effondrent, les gens ont tendance à s'accrocher aux croyances les plus farfelues. En période d'angoisse existentielle, on recherche des réponses toutes faites ou prêtes-à-penser. »

Les marabouts, les féticheurs, les devins, etc. sont des opportunistes, des vampires, des profiteurs de la détresse de leurs semblables qui opèrent selon l'adage populaire qui dit : Le malheur des uns fait le bonheur des autres. Les propos suivants des deux auteurs vont dans ce sens :

Le besoin d'être rassuré, le malheur, l'angoisse, l'insatisfaction sont, hélas, plus fréquents que le bonheur. Plonger dans l'irrationnel atténue la peur de l'inconnu.

La meilleure arme du sorcier, c'est la victime elle-même, la personne qui y croit, celle qui désire le miracle, qui veut, de toutes ses forces, avoir la foi dans un monde de génies du mal.

Vu l'étendue du mal de vivre et les « angoisses primaires des gens » liées au triptyque pouvoir, argent, amour, il ne reste plus à nos experts de l'occulte qu'à manipuler cyniquement ce fonds de commerce. L'article d'Azizi et Bensalmia insiste beaucoup sur la responsabilité énorme des victimes de ces vendeurs du vent, que résumant parfaitement ces mots : « . . . les charlatans ont ceci de commun qu'ils ont besoin de la bêtise des clients pour prospérer. » Et, ce nous semble, l'objectif poursuivi par l'auteur des Soleils en s'acharnant contre ce personnage auréolé de respectabilité, mais qu'il n'hésite pas à l'associer, à travers toute son œuvre, aux autres menteurs et « profitards ». La phrase suivante tirée justement des Soleils, sans envolée rhétorique, dans sa simplicité, exprime d'une façon poignante le désenchantement de Fama. La confiance qu'il avait placée notamment aux marabouts a été trahie, des années de sa vie et une fortune ont été vainement dilapidées.

Il s'apercevait maintenant des mensonges de tous les marabouts, de tous les sorciers et devins qui constamment lui avaient prédit que son sort était d'arriver un matin à Togobala, en grand chef, accompagné d'un cortège étonnant, avant de mourir dans le Horodougou, avant d'être enterré dans le cimetière où reposaient ses aïeux. (177-178)

Le sort de Fama figure celui de tous ceux qui comptent sur ces mystificateurs, « professionnels de l'irrationnel » qui entendent bien vivre et même faire fortune à leurs dépens.

Les marabouts de Kourouma charrient avec eux une aura de mystère. Ils se présentent (ou on se les représente) comme des surhommes, des créatures mystiques. Ils ont besoin de ce trait, de cette mystification pour jouir de la crainte et de la vénération qu'on leur connaît dans les sociétés africaines. Ainsi d'Abdoulaye dans Les Soleils, il est dit:

Longtemps avant de se voir, et de loin, Salimata avait entendu parler du marabout sorcier Hadj Abdoulaye. La sorcellerie et la magie couraient sous sa peau comme chez d'autres la malédiction. Né dans le Tombouctou aux portes du désert, derrière le fleuve, dans l'infini du sable jaune et des harmattans rigoureux, où les vents même nourrissent les hommes de connaissances comme dans nos cantons les orages apportent la typhoïde, Abdoulaye cassait et pénétrait dans l'invisible comme dans la case de sa maman et parlait aux génies comme à des copains. Qu'il fixât du doigt un fromager et le tronc et les branches séchaient ! (66)

On voit comment fonctionne cette mystification : la réputation de grand marabout précède celui-ci dans le camp de ses ouailles c'est-à-dire ses futures victimes ; il vient généralement de loin, ce qui lui facilite considérablement la tâche, car, comme dit le proverbe français, « À bon mentir qui vient de loin. » C'est également quelqu'un qui en a vu d'autres : homme à toute épreuve, s'étant façonné une carapace, une force de caractère

dans les rigueurs du climat désertique, et ayant engrangé et fait siens les mystères du désert. On note en passant que dans le cas de Hadj Abdoulaye, ce qui est mis en exergue c'est moins sa science théologique que son savoir occulte.

Un des marabouts qui apparaît dans Monnè s'appelle Yacouba. Il tranche avec les autres marabouts du royaume de Soba, qui répondent habituellement plutôt au profil d'Abdoulaye. Yacouba s'acharne à les dénoncer, eux ainsi que leurs fidèles, grands et petits, pour avoir jeté le discrédit sur la vraie religion musulmane. Évidemment lui aussi vient de loin (il « avait la carnation et les traits d'un Peul »). (159) Il intimide par la pureté affichée de sa religion ; son attitude dès l'entrée à Soba choque Djigui, lui déplaît même, parce que le marabout a un air méprisant et hautain. Pourquoi ? Parce que Yacouba « ne maraboutait pas et qu'il qualifiait d'usages cafres et païens la sorcellerie, le charlatanisme et les sacrifices du matin ». (158)

Kourouma prend prétexte de l'entrée en scène de Yacouba pour rappeler un fait d'histoire important (158-160) : au fil des décennies, il y a eu des mouvements sporadiques de réforme de l'islam africain dans une tentative de le purger de son syncrétisme,¹⁰³ et de réformer la hiérarchie cléricale, dont la classe des marabouts qui flirtaient un peu trop avec le pouvoir colonial et enseignaient la soumission aux Français. L'un des plus connus de ces mouvements est le hamallisme. Et s'il est vrai que certaines sectes ont combattu la colonisation parce qu'elles craignaient que celle-ci ne pervertisse la religion et le mode de vie musulmans, il ne semble pas que la préoccupation principale de la secte fondée par Hamallah (ou Hamalliyya) ait été de mettre fin à la domination française. Il n'empêche

qu'elle faisait partout l'objet d'une répression impitoyable de la part du pouvoir colonial. En conséquence, la secte n'aura pas d'envergure, d'autant qu'en plus des Français, elle a aussi maille à partir avec les autorités autochtones, tant séculières que religieuses qui sentent leurs privilèges menacés par la ferveur et la soif de changement dans l'establishment par les adeptes, généralement jeunes. On est tenté de croire que même la seule existence de tels mouvements constitue la preuve qu'il y a toujours eu pour ceux qui se prétendent guides spirituels d'autres options que la prostitution morale dans laquelle ont sombré la plupart des marabouts en Afrique.

À son arrivée à Soba, Yacouba trouve un terrain déjà balisé, sa réputation l'y a précédé. On l'appelle déjà le « marabout pharisien », c'est-à-dire (sens moderne selon le Petit Robert), « Personne qui croit incarner la perfection et la vérité, du moment qu'elle observe strictement un dogme, des rites, et qui juge sévèrement autrui, condamne sa conduite sous couleur de lui rendre service ». Mais faut-il ne pas écarter l'autre sens de l'adjectif « pharisien », sens biblique, qui est synonyme d'hypocrite. Béma, le fils du roi Djigui et nouveau chef qui bénéficie du soutien des Blancs, redoute son enseignement religieux : « Ce sont des paroles de fou révolutionnaire. Elles confirment les renseignements que je tenais. Le dangereux personnage prêche contre le charlatanisme et les pouvoirs des Toubabs et des chefs. Donc un hamalliste : il nous faut l'expulser. » (161)

C'est avec le marabout Bokano d'En attendant le vote que nous atteignons le paroxysme de la mystification et du paradoxe du marabout (50-65). Au départ, le marabout qui nous

occupe n'a pas de nom, il prétend avoir été frappé d'amnésie, lui avec sa vingtaine de talibés, le jour où il a été choisi par Allah pour remplacer le grand uléma (docteur en théologie musulmane). C'est la population de Ramaka qui lui donne le nom de Bokano, qui signifie « le chanceux ». Son portrait est tout de go un dithyrambe :

Comme marabout, Bokano Yacouba était aussi entier qu'un tronc de baobab et plein comme le djoliba au fort de l'hivernage. . . Allah l'avait gratifié, comblé des grandes et pleines générosités que lui seul possède. . . Dans toutes les montagnes et très loin dans les plaines on célébrait son érudition dans le maraboutage, le Coran et les arts divinatoires. (50-51)

Comme le marabout Yakouba de Monnè, Bokano et ses talibés regardent la population avec condescendance et arrogance. Et dans un geste stratégique visant à prendre d'emblée l'ascendant sur les populations locales, Bokano Yacouba s'autoproclame directeur du culte et, avec ses talibés, ils « courbent » les prières « d'une manière différente des pratiques de la région. » (51) Très vite le mythe se forme : « Il apparut – tout le monde le constata et de loin en loin on se le dit – qu'Allah accordait ce que Bokano sollicitait avec ses chapelets. » (54)

Quand Bokano et sa suite surgissent de la brousse, les habitants de Ramaka n'ont pas de mal à comprendre qu'ils viennent de loin, au vu de leur état physique. Par contre, le commandant blanc demeure imperméable à la fable des origines et de l'identité (ou plutôt de l'absence d'identité) de ces illuminés (que son enquête va d'ailleurs révéler comme

étant membres d'une des sectes d'intégristes musulmans qui proliféraient en Afrique de l'ouest) :

Le marabout récite une histoire que le commandant écoute avec le scepticisme du civilisé. Bokano prétend, explique venir d'un pays serré, perdu entre l'immensité d'un lac, l'incommensurabilité du désert et l'infini du bleu du ciel. Un très lointain et beau pays ! Il eut pour maître un saint uléma, un élu d'Allah connu et respecté de toute l'Afrique sahélienne. Un homme à qui Allah dans son infinie bonté avait tout donné et qui pouvait tout. Mais il ne se souvient plus ni du nom du pays ni de celui du saint homme. Il les a oubliés le jour que la révélation l'a frappé. (55)

Donc à nouveau, le marabout table sur le mystère de ses origines, et sur le mythe préexistant de la puissance occulte que confère le désert. Le problème cependant est qu'il ne nomme aucun lieu, ni personne. Comme il a été rappelé plus haut, nommer c'est donner l'existence, la réalité à une chose. En refusant de nommer, le marabout condamne son récit à l'inauthenticité. Et de fait, le narrateur nous fait vite voir que nous avons affaire à un pseudo-saint, à un imposteur, qui flirte à la fois avec la religion et la divination. Plus grave encore, ce marabout-ci est une sangsue, un exploiteur de ses talibés qui se recrutent parmi des mécontents, les « jeunes en rupture de ban avec leurs tribus » qui fuient notamment les « initiations barbares ». Dans cette présentation initiale du marabout Bokano, Kourouma met en branle une ironie aigre en nous le présentant comme entièrement pris dans ce que nous appellerions la contradiction du non menteur : alors

qu'il prône « la probité morale » qui comprend notamment une vie gagnée à la sueur de son front, (53) Bokano est aussitôt peint comme un homme sans scrupule et qui dédaigne le travail manuel. Il ne fait qu'une chose : il « œuvrait les nuits et les jours dans la peau de prière avec le chapelet ». (54) En revanche, ses disciples « priaient peu ou prou. Ils atteignaient Allah (*la lueur*) par le travail ; ils besognaient pour Allah. . . . Le maître les nourrissait, les habillait, assumait tous leurs besoins matériels et aussi... spirituels. Oui, surtout spirituels ! . . . Il ne se contentait pas de prier pour ses disciples ; il priait à leur place. » (53-54) Et comme si le caractère inique et irrégulier de ces agissements ne suffisait pas, il faut y ajouter le sacrilège de la violation de l'un des piliers de l'islam, à savoir les cinq prières quotidiennes : « Les talibets disciples libérés de la sujétion du minimum de cinq prières journalières disposaient de tout le temps pour besogner. » (54) Bokano a donc à sa disposition des esclaves corvéables à merci. Son système est à plus d'un titre pire que celui du colonisateur.

Le portrait initial de Bokano Yacouba ne serait pas complet sans la mention de sa libido incontrôlée. En effet, il est ébloui par la beauté de Nadjouma, la mère de Koyaga. (« Au nom d'Allah, la maman de Koyaga était belle. Une très belle femme ! Elle avait préservé la corpulence de jeune fille. . . » (59) Il succombe à la beauté de la femme fatale tant et si bien qu'il lui devient de plus en plus difficile de se concentrer sur la prière de deux heures et de trois heures du matin. Le narrateur décrit ainsi son inaptitude à poursuivre sa quête spirituelle :

Il trouvait dans les nuages entre les étoiles les signes de l'indéfinissable et de l'ineffable. Cette quête par plusieurs fois avait été gâtée par l'irruption inopportune, blasphématoire, des images de la jeune femme. Il retrouvait dans le ciel le regard de la jeune femme, ses muscles, son pagne à moitié dénoué et même [. . .] (62)

De là à chercher à se l'approprier, il n'y a qu'un pas qu'il va franchir en la faisant venir vivre quelque temps dans son Hairaidougou (ou village du bonheur), et finalement en en faisant son associée dans la pratique de la géomancie au profit de Koyaga et de ses ministres et autres riches de la République du Golfe. Il argue bien entendu, pour chaque étape qu'il passe vers l'appropriation de Nadjouma, qu'il ne fait qu'exécuter des instructions divines, etc. Mais ce qu'il devient dans la suite du roman (une vie de luxure, l'accaparement des richesses, la liaison secrète avec Nadjouma, et surtout des services et des conseils qui transforment Koyaga en dictateur absolu et très sanguinaire) ne surprend pas le lecteur.

Le comportement de Bokano rappelle bien celui d'Abdoulaye dans Les Soleils. C'est la même manipulation, le même appât pour le gain, le même comportement libidineux, la même exploitation des femmes en détresse.

Le personnage de marabout principal dans Allah n'est pas obligé a pour surnom Yacouba, de son vrai nom Tiécoura. Sa réputation de marabout multiplicateur de billets est de notoriété publique même dans son village natal où nous le trouvons au début du

roman : « C'est pourquoi tout le monde depuis longtemps au village avait entendu parler de Yacouba. Yacouba était un grand quelqu'un originaire du village qui était à Abidjan et qui faisait aussi le grand hadji là-bas avec le grand boubou bien amidonné. » (38) On le connaissait aussi comme marabout devin et marabout fabricant d'amulettes. Mais lui aussi vivait loin, à Abidjan, et comme hadj, il avait renforcé ses pouvoirs par de multiples déplacements à La Mecque.

Au terme de ce bref parcours dans le monde des marabouts de Kourouma, nous sommes à même de réaffirmer certaines des thèses essentielles de notre lecture de son œuvre dans ce domaine. D'une part, le parcours nous offre une nouvelle confirmation que l'œuvre de Kourouma est effectivement une quadrilogie latente. Le marabout, un des personnages centraux, nous y est présenté, d'un roman à l'autre, dans ses facettes les plus constantes : personnage mythique dont la réputation le précède sur le futur champ de ses opérations, étranger, couvert de mystères, faisant preuve d'une expérience de la vie hors du commun. D'autre part, que les trois des marabouts des quatre roman portent le nom de Yacouba, loin d'être une pure coïncidence, semble plutôt une indication qu'il s'agit du même personnage que l'auteur suit dans les phases successives de son évolution sociale et historique. Notons aussi que dans Les Soleils et Allah n'est pas obligé, le nom de Balla est liée au métier de féticheur, cafre mais généreux. Enfin, les phases révèlent une dégénérescence graduelle de la probité et de l'autorité morale du marabout. Cela est patent si on rétablit ce qui aurait dû être l'ordre chronologique des romans d'Ahmadou Kourouma : Monné, Les Soleils, En attendant le vote, Allah n'est pas obligé.

Quelles sont donc les grandes lignes de cette dialectique complexe ? de ce parcours spirituel et social qui débouche sur la transmutation du marabout serviteur d'Allah au marabout thaumaturge dans l'œuvre de Korouma ? On remarque que le marabout hamalliste Yacouba du premier roman est encore suffisamment fidèle aux dogmes de l'islam, et qu'il ne mâche pas ses mots pour dénoncer publiquement, quand il le faut, l'amalgame religieux que font les habitants de Soba, y compris leur roi Djigui, les riches et les grands du royaume. Il assume la fonction originale du marabout : instruire le peuple sur les voies d'Allah et conseiller les grands, critiquer. Ainsi, sur ses instructions, un orphelinat (« Enfants des pans de boubou ») placé sous les auspices de Djigui est-il construit. Ses talibés ne sont pas ses serviteurs, mais ses disciples au sens plein du terme. De lui-même il est dit :

L'homme était d'abord une obsession : il craignait de participer à la conjuration contre Allah, le complot contre le Suprême, la trahison de l'Omniprésent. . . .

C'était tremper dans le complot contre LUI par lâcheté que de soutenir que les sacrifices exposés au Bolloda s'apparentaient à l'orthodoxie musulmane, d'attester que le zèle avec lequel les Keita aidèrent les nazaréens à nous exténuer et torturer, nous, Nègres musulmans, était dans la voie d'Allah. (164)

La version des marabouts sorciers existe, certes, dans Monnè. Ainsi de la vieille Saran, « à la fois marabout et experte féticheuse » (145) qui était chargée d'enseigner la religion aux jeunes filles non encore incisées, et qui, naturellement, priait au nom d'Allah et des mânes. Mais il semble qu'en portant au devant de la scène le marabout Yacouba,

Kourouma veut démontrer d'abord qu'il y a marabout et marabout. L'édification d'une société moralement, spirituellement, politiquement forte (c'est-à-dire qui récusé la compromission avec l'occupant blanc), passe, notamment, par l'existence en son sein de la bonne espèce de marabouts représentée par Yacouba. À défaut de cela, c'est même la personnalité, l'identité de la communauté qui sera emportée, étant donné le caractère intégré de l'islam dans la société sahélienne. Cela ne devait pas d'ailleurs tarder d'arriver à Soba. Ironie du sort : c'est Djigui, grand acteur quelque peu inconscient de sa compromission avec le colon, qui le premier constate ce que son peuple vient de perdre : « Musulmans ! la possession de soi est terminée. » (49). Kourouma, fidèle à l'histoire de l'Afrique de l'ouest sur l'évolution socioreligieuse du marabout,¹⁰⁴ laisse à voir que la colonisation et ses suppôts (comme Béma) ne résistent pas sur les moyens pour réduire au silence de tels marabouts : « Trente-trois hamallistes avaient été, en juin dernier, fusillés à Nioro, dix-huit récemment en Côte d'Ivoire ; des centaines condamnés aux travaux forcés au Soudan, en Mauritanie et au Niger. » (159) Yacouba va, quant à lui, croupir en prison, et personne ne lèvera son petit doigt pour l'en sortir. Tout ce que Djigui trouve à dire c'est que l'emprisonnement de Yacouba est « le plus gros *monné* de ma vie » (174), ce qui ne manque pas de susciter cette interrogation moqueuse du narrateur : « L'arrestation de Yacouba par le commandant était-elle le plus grand *monné* de la vie de Djigui ? » (175)

Si la population de Soba, dont la nouvelle favorite de Djigui, Moussokoro, regrettait que Yacouba ne maraboutât pas, le marabout Hadj Abdoulaye des Soleils, lui, maraboutait, c'était en plus un marabout sorcier. Nous avons déjà signalé que ce qui l'identifiait

vraiment, le mythe qui l'entourait, c'était que « la sorcellerie et la magie courait sous sa peau » et qu'il « cassait et pénétrait dans l'invisible comme dans la case de sa maman et parlait aux génies comme à des copains. » (65) Désormais, dans tout « dar al-Islam », pour emprunter la qualification de K. Harrow (The Marabout and the Muse, xviii), la réputation du marabout sera fondée sur ces qualités, et non sur sa dévotion, sa science théologique ni même sa facilité à lire la langue du Coran, l'arabe, comme cela était le cas de Yacouba. (158) Pour celui-ci, la célébration de la souveraineté d'Allah ne saurait être assimilée à l'arbitraire : « La volonté d'Allah dépasse, mais jamais elle n'est obscure. Sa motivation peut nous échapper, mais Il est trop puissant pour agir sans raison. » (166) En revanche, Abdoulaye et les marabouts ultérieurs prêchent un Allah capricieux et despotique, ce qui sans doute rend leur sacerdoce d'intermédiaires entre les hommes et Lui incontournable. En lieu et place de la probité morale, ils incarnent la versatilité, la vénalité et l'impudicité.

On ne s'étonne donc pas de la grande propension du marabout Bokano Yacouba d'En attendant le vote à la luxure et au gain, et qu'en dépit des apparences, c'est un homme qui peut se vendre et s'acheter, à l'instar de tous ces autres marabouts qui « grouillent » autour des palais présidentiels des dictateurs décrits dans ce roman. Pareillement, le marabout Yacouba Tiécoura d'Allah n'est pas obligé est viscéralement mû par l'appât du gain, la magie et la sorcellerie, et il oublie presque totalement qu'il est un représentant d'Allah sur terre. L'identité qu'il décline avant toute autre est qu'il est un gris-gris man multiplicateur de billets. Le griot enfant soldat le présente souvent comme un pur charlatan, un hors-la-loi, sans foi ni loi.

Comme pour le griot, les conditions socio-économiques de l'Afrique postcoloniale doivent être prises en compte dans l'appréciation de la transformation du métier de marabout. Ainsi s'explique que le marabout soit à la recherche d'un protecteur politique comme on le lit dans En attendant le vote et dans Allah n'est pas obligé. En outre, le marabout s'est souvent trouvé dans le sillage des détenteurs du pouvoir dont il tirait le sien - un pouvoir politico-religieux et de ce fait économique. L'appât du gain serait une excroissance de cette situation, et dans la situation postcoloniale, un palliatif et un substitut à ce pouvoir perdu.

Pour Kourouma, semble-t-il, l'alternative qui se présente à l'Afrique post-indépendante est soit de s'affranchir de cette engeance de « guides spirituels » qui, en la matière sont des guides en prostitution spirituelle et identitaire, soit de la réformer, quitte, par pis-aller, à la remplacer par l'intégrisme hamalliste. Placée dans une vue d'ensemble, néanmoins, la véritable proposition de Kourouma consisterait en la recherche de nouvelles valeurs, en l'occurrence religieuses (ce qui ne signifie pas retourner aux anciennes), si l'Afrique postcoloniale doit survivre en tant qu'elle-même, authentique, puisant sa force dans une âme sienne, non dévirilisée ni abâtardie.

THESIS

4

2007

V 2

131

705

T/HS

LIBRARY
Michigan State
University

PLACE IN RETURN BOX to remove this checkout from your record.
 TO AVOID FINES return on or before date due.
 MAY BE RECALLED with earlier due date if requested.

DATE DUE	DATE DUE	DATE DUE
051309		

**“AFROGRAPHIE” : L’ÉCRITURE COMME SITES DE CONFLITS IDENTITAIRES
DANS L’ŒUVRE ROMANESQUE D’AHMADOU KOUROUMA**

VOLUME II

By

Pierre Nzokizwanimana

A DISSERTATION

**Submitted to
Michigan State University
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of**

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Department of French, Classics, and Italian

2006

«QUA

L

la

l'

re

d

in

la

l'

g

b

Tels sont

Kouroun

l'orée de

pour se te

des années

lointaines

CHAPITRE IV

« QUAND ON REFUSE ON DIT NON » : FAILLITE MULTISÉCULAIRE DE LA CLASSE POLITIQUE AFRICAINE

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 pronunciamientos 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 rendu sceptiques, pelés, demi-sourds, demi-aveugles, aphones, bref plus nègres que nous ne l'étions avant et avec eux. (Monnè, 287)

Tels sont les mots finals, gravissimes et redoutables du deuxième roman d'Ahmadou Kourouma, roman qui effectue une remontée dans le temps pour commencer son récit à l'orée de l'invasion coloniale de l'Afrique sahélienne (vers la fin du XIX^e siècle)¹⁰⁵ et pour se terminer là où avait commencé le récit des Soleils des indépendances, au début des années soixante. Cette remontée correspond à une quête sur les causes profondes et lointaines de la paralysie des institutions de l'Afrique post-indépendante. Les résultats

soit loin

européen

colonisation

perpétuer

population

s'en faut

continental

et natéri

connus p

Dis ces

koroum

politique

la classe

das une

institution

en misère

l'exception

sont loin d'être flatteurs pour les Africains, mais aussi pour les puissances coloniales européennes, particulièrement pour la France. L'Afrique paradisiaque d'avant la colonisation est un mythe des rêveurs de la Négritude, la colonisation ne vient que perpétuer et exacerber le « dur chemin » que doivent « marcher » (emprunter) ses populations. Les indépendances politiques acquises ne tiennent pas leurs promesses, loin s'en faut. Tout n'était que mythes, mensonges. En lieu et place de la félicité attendue, le continent constate qu'il est tombé de Charybde en Scylla. Il n'a ni les moyens politiques et matériels, ni surtout les ressources intérieures pour faire face aux défis multiples, bien connus puisqu'on les lui fait chanter dans les « salmigondis de slogans ».

Dans ce chapitre nous nous proposons de parcourir l'élément de la thématique kouroumienne qui nous paraît le plus important. Il s'agira de réexaminer le projet politique de l'écrivain, de faire l'état des lieux des instances du pouvoir, en l'occurrence la classe dirigeante à travers le temps, d'établir les responsabilités exogènes et endogènes dans une tentative de mettre en exergue les raisons du dysfonctionnement actuel des institutions étatiques, dysfonctionnement qui fait de l'Afrique « le continent le plus riche en misères » et en tragédies humaines, et où le mal de vivre est la règle plutôt que l'exception.

1. La c

Affirmen

théâtre) d

idéologie

indépend

évident é

intraduisi

humiliati

colonisa

P

F

s

c

e

Le titre

premier

musulm

qualific

par les

Guinée

1. La centralité du volet politique dans l'œuvre de Kourouma

Affirmer que l'idéologie sous-jacente dans l'œuvre de l'écrivain ivoirien (romans et théâtre) est fondamentalement politique relève pratiquement du truisme. Le projet idéologique est en effet explicite dans les titres de deux romans : Les Soleils des indépendances et En attendant le vote des bêtes sauvages. Mais il devient rapidement évident également dès l'incipit de Monnè où le sens du terme malinké *monnè*, intraduisible en français, est expliqué (à la fois outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse) avec une référence précise à l'entreprise française de colonisation et d'assujettissement des peuples vaincus :

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 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.

Le titre Allah n'est pas obligé ne trompe personne non plus : en lisant les quatre premières pages on s'aperçoit bien vite qu'on n'a pas affaire à un traité de théologie musulmane. Les indices, parfois anodins comme « parler p'tit nègre » (référence à la qualification péjorative et méprisante que les Français faisaient de l'usage de leur langue par les Noirs colonisés ou esclaves), s'accumulent rapidement. La Côte d'Ivoire, la Guinée, la Sierra Leone, le Libéria, la Gambie, le Sénégal sont mentionnés comme

« réput

« régie

destina

certaine

beaucou

Ensemb

Le roma

obligé, e

Samory

évoque l

détentric

Si le poli

l'ère post

d'un exan

opérée la

respect et

démarche

elle about

hypothéqu

d'espoir q

généralisé

« républiques bananières et foutues », l'expression « république bananière » est définie : « régie par des intérêts privés, la corruption ». À cela s'ajoutent l'indication des destinataires du récit (lectorat local et international, l'un et l'autre envisagés avec une certaine hostilité) et la mention répétée du fait que le narrateur (l'enfant-soldat) a « tué beaucoup d'innocents au Libéria et en Sierra Leone » où il faisait la guerre tribale. Ensemble, ces éléments donnent le ton (de chaos) politique qui prédomine dans le roman. Le roman inachevé, Quand on refuse, on dit non, qui devait être la suite d'Allah n'est pas obligé, est une citation directe des paroles de ralliement du héros historique l'Almamy Samory contre les envahisseurs français, tandis que la pièce de théâtre Le diseur de vérité évoque la présomption caractéristique de la dictature africaine qui se prétend seule détentrice de vérité, et qu'il n'y a pas de place au débat contradictoire.

Si le politique se trouve au centre de l'analyse kouroumienne de la réalité africaine de l'ère post-indépendante, c'est parce que, nous semble-t-il, Kourouma a ressenti le besoin d'un examen de soi, d'une introspection afin de s'expliquer le processus par lequel s'est opérée la transformation en illusions des aspirations à la liberté, à l'émancipation, au respect et au développement. Plus qu'une simple écriture du désenchantement, la démarche kouroumienne est une recherche pour une raison de croire, une quête qui, si elle aboutissait, devrait permettre de faire le deuil de cette phase des indépendances hypothéquées, voire gâchées, dilapidées, et de prendre un nouveau départ. D'où les lueurs d'espoir qui pointent ici et là dans son œuvre au milieu d'une atmosphère de pessimisme généralisé.

Ailleurs.

aucun do

bien élab

l'histoire

dans le re

remarque

cela a été

serait-ce d

gouverne

Ahmadou

fiction de

Ko

du

co

par

his

La

que

his

(B

Ailleurs, nous avons montré que l'écrivain adopte le point de vue historique. Il ne fait aucun doute que quelque romancés que soient ses écrits, ils ont un substrat historique bien élaboré. Mais, à l'instar de ses griots, lui aussi il crée l'histoire, et si tant que l'histoire comporte toujours une part de mythe, la sienne aussi est une fiction bien établie dans le réel, ce qui lui permet de faire la part du mythe et de la réalité. Et comme le fait remarquer Borgomano : « Les modalités du récit dérivent des chants de griots. Mais tout cela a été remodelé dans le cadre d'une fiction, qui s'enracine cependant dans le réel, ne serait-ce que par les événements historiques, ou les noms de certains commandants et gouverneurs. »¹⁰⁶ La critique consacre un chapitre de dix pages (Chapitre IV) de son livre Ahmadou Kourouma : le « guerrier » griot à la discussion de la notion d'histoire dans la fiction de Kourouma et conclut en ces termes :

Kourouma suggère fortement que si « *il est impossible d'écrire une histoire vraie du Mandingue* (Monné 85) en s'appuyant sur les récits traditionnels, l'histoire coloniale de l'Afrique n'est pas davantage fiable et qu'elle est tout autant orientée par une idéologie, qu'elle est donc, mais sans le reconnaître, une « *vérité historique qui s'impose* ».

La plus grande originalité de Kourouma, c'est ce jeu permanent de remise en question, de « déconstruction ». Par là, le discours du roman rejoint la pensée des historiens actuels et de certains ethnologues, démolisseurs de stéréotypes.

(Borgomano 186-187)

L'histoir

cathartiq

mourir en

du chemi

désormais

a. A

Dans l'œ

rois, prin

exception

traverse l

règne av

chapitre

suivant, c

ceci : « il

un narcis

plus beau

on appren

ancêtres.

sauver so

« il était a

L'histoire qu'il écrit lui permet de faire, avec ses lecteurs, ce voyage purificateur, cathartique à l'issue duquel on peut trouver encore quelque raison d'espérer. Avant de mourir en 2003, Kourouma ne disait-il pas qu'en fait, il constatait que le continent faisait du chemin, que les langues se déliaient, que la liberté d'expression dans la presse était désormais quasi-acquise ?

a. Avant la colonisation

Dans l'œuvre de Kourouma, nous avons peu de personnages occupant la position de chef, rois, princes avant la colonisation. L'auteur s'arrange donc pour attribuer une longévité exceptionnelle (125 ans) à Djigui, le roi de Soba (Monné), appelé aussi le Centenaire, qui traverse le temps pour représenter la royauté avant et pendant la colonisation. Sur son règne avant l'invasion des troupes de Faidherbe, Kourouma consacre un très court chapitre de sept pages (13-19) qui nous livrent de lui le portrait physique et moral suivant, correspondant à deux époques différentes. Au tout début de son règne, on retient ceci : « il ne s'était livré à rien de vrai qu'à épouser des nombreuses vierges » ; il vivait un narcissisme qui l'affublait de toutes sortes de superlatifs : « il était le plus fort et le plus beau », « il était le plus grand », « il était le plus intelligent ». Sur le plan religieux on apprend qu'il négligeait les prières et l'aumône, et n'honorait pas les mânes des ancêtres. Bref, il menait une « vie frivole ». Mais il avait un capital précieux qui aurait pu sauver son règne : « Djigui avait été façonné avec de la bonne argile, une argile bénie », « il était aussi franc, charitable et matineux ». A ce stade, il sait encore faire ce qu'un bon

dirigeant

royaume

rendre co

exposé le

En quoi d

achevée d

« Le pays

fuyait, do

un monde

convient

l'ézardés.

Il avait a

faculté ?

médiocri

qui se pr

montré e

s'approch

qu'on att

Faidherb

armé ave

point de r

dirigeant fait : « Suivez-moi, avait-il dit à ses suivants, je vais connaître tout mon royaume, je veux connaître dans les détails le monde achevé qu'on m'a légué. ». Se rendre compte de visu de la réalité sur le terrain « avait dessillé les yeux du jeune roi » et exposé les adulateurs et les griots : « Menteries, tout, tous m'ont menti. »

En quoi consistait ce mensonge ? Que le pays sur lequel il allait régner était une œuvre achevée où il ne restait aucun *monné*. Ils savaient pourtant la réalité toute différente : « 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. » Il convient de noter l'emphase mise sur la vétusté des lieux à travers les termes *en friche*, *lézardés*, *s'écroulaient*, *arriéré*, *vermoulu*, *suranné*, *archaïques*, *obsolètes*.

Il avait aussi le privilège de pouvoir percevoir l'avenir. Mais que fait-il de cette rare faculté ? La gestion des révélations qu'il reçoit met à jour un des traits essentiels de la médiocrité politique de Djigui : l'incapacité d'imaginer des réponses adéquates aux défis qui se présentent à lui et à son peuple. Un exemple de cela nous est donné quand il lui est montré en rêve qu'« une bourrasque à laquelle le pays ne pouvait pas résister s'approchait ». Plus tard « le messager » tout de rouge habillé qu'on avait prophétisé et qu'on attendait depuis le XII^e siècle confirme que la bourrasque est le général français Faidherbe et ses troupes, invincibles. En guise de préparation pour l'inévitable face à face armé avec les envahisseurs, il ordonne une orgie d'effusion de sang animal et humain, au point de révolter et de troubler même la faune et l'univers entier. Il demandait par des

sacrifices

française

la surdité

incapable

tous de p

rière. »

tendances

marabout

c'est préc

triompha

vraiment

La réaction

insuffisan

d'affronte

qui suivre

déni que.

décide de

série : « N

manifeste

mais sans

s'écroule

sacrifices que par le miracle des mânes des ancêtres, la confrontation avec l'armée française soit détournée et que la « pérennité » de son royaume soit ainsi assurée. Devant la surdité des mânes, il se tourne à Allah : « Puisque les mânes des aïeux 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 ou nous mourrons tous de prière. » (14). L'ordre de prier est assorti d'une menace de mort – ce qui révèle aussi les tendances autocratiques du roi. Après un jour et une nuit de prière, Djigui et ses savants marabouts conclurent ou plutôt décrètent que la pérennité demandée était accordée. Mais c'est précisément sur ces entrefaites que « le messenger » arrive pour annoncer la marche triomphale des colonnes françaises vers le sud, donc vers Soba. En clair, Allah n'avait vraiment rien promis en termes de pérennisation de la dynastie des Keita.

La réaction de Djigui au contenu du message révèle un autre trait majeur de son insuffisance : la pratique systématique de la politique de l'autruche. Le roi refuse d'affronter les problèmes pour se réfugier dans le déni. Ce message et la cascade d'autres qui suivront (chapitre 2) sont traités de « mensonges ». Il pousse si loin sa « stratégie » de déni que, devant la persistance de la réalité qui annonçait l'imminence de sa chute, il décide de tuer cette réalité, symboliquement, en tuant son messenger, le huitième dans la série : « Mettez-le à mort. » (24) Le comble de la myopie politique et militaire devient manifeste dans l'ordre de la construction du *tata*, un mur gigantesque autour de Soba – mais sans doute un mur fait de matériaux dont la résistance ne valait rien puisqu'il s'écroule comme un château de cartes dès le premier assaut de l'ennemi.

S'insc

par de

Djigui

il est n

des rip

circons

avec le

coup le

soit ani

s'entou

procédu

sorciers

phagocy

du desp

place à

des rois

à-dire la

frivolité

Mention

pouvoir

S'inscrivant en faux contre les tableaux idylliques de l'Afrique précoloniale, gouvernés par des princes pleins de sagesse et d'humanité, Kourouma nous dépeint, par le biais de Djigui, le tableau suivant, assurément peu reluisant, du leader politique de cette époque : il est incapable de faire une évaluation judicieuse des situations nouvelles ; d'où souvent des ripostes dérisoires qui débouchent sur des défaites répétées ; il pratique en d'autres circonstances la scotomisation et l'attentisme ; il confond ses superstitions religieuses avec le droit à l'inertie ; il commet souvent la faute de trop verser de sang, rompant du coup les équilibres écologiques, et surtout transgressant la loi du respect à la vie, qu'elle soit animale ou humaine ; il a recours un peu trop souvent à la violence, à la coercition, et s'entoure d'exécutants obséquieux, qui n'osent donc jamais remettre en question ses procédures (sbires et sicaires qui sont souvent d'anciens esclaves, marabouts, griots, sorciers, géomanciens). Ainsi le débat contradictoire, linéament de la démocratie, est-il phagocyté, voire muselé en faveur du monolithisme ; le palais du roi est une métaphore du despotisme (« le Bolloda était l'appellation par laquelle le peuple désignait le hall et la place à palabres : le palais, la cour royale et par extension le pouvoir, la force, l'arbitraire des rois de Soba » 14) ; il cautionne « l'inhumanité à l'endroit des méchants », (17) c'est-à-dire la cruauté dans la répression de la dissidence ; il est enclin à la luxure et à la frivolité en temps de paix.

Mentionnons enfin une forme de violence légale qui intervenait en situation de vide du pouvoir ou pendant l'interrègne :

f
s
i
d
le
in
L
in

Aussi, dans
de l'intern
et à chaque

Les quelq
le poids fa
était un le
« réaliser
devoir de

Il ressort d
aujourd'h
comme co

La tradition voulait qu'après la mort d'un chef, un interrègne d'au moins une nuit fût observé, période pendant laquelle tous les principes et traditions étaient suspendus : le peuple pouvait impunément voler, piller, assassiner. Les interrègnes étaient des jours d'anarchie et de terreur . . . La première proclamation de tout nouveau roi Keita commençait par : 'Il n'y a pas encore un matin que j'ai le pouvoir et déjà j'ai pendu, fusillé ou décapité huit cent quatre-vingt-un individus. Jusqu'à demain mes sbires tueront tous ceux qui seront dans les rues'. Les griots citent tels et tels rois qui profitèrent de la confusion de l'interrègne pour inaugurer le pouvoir par l'assassinat des opposants potentiels. (181).

Aussi, dans En attendant le vote, c'est-à-dire après l'indépendance, le schéma ci-dessus de l'interrègne se répète-t-il souvent. Le président Koyaga est « fréquemment assassiné » et à chaque fois de sanglantes purges s'ensuivent, et l'impunité est garantie.

Les quelques éléments positifs qui sont donnés dans ces sept pages ne font pas vraiment le poids face au tableau suivant : « Il était franc, charitable ». Au début de son règne, il était un lève-tôt, qui « avait une journée d'avance sur tout le monde », il aurait pu « réaliser tant de choses prodigieuses ». Toujours au début, il considérait comme un devoir de constater de visu la réalité de l'existence de ses sujets.

Il ressort de cette brève analyse que, selon Kourouma, le mal africain qu'on observe aujourd'hui a des racines beaucoup plus profondes, beaucoup plus anciennes. Certes, comme contemporain de Djigui, on trouve l'Almamy Samory, qui est un homme d'une

toute autre

(la France

nous y re

d'observa

les mentio

En attend

fait pas l'

son nom d

trajectoire

dans les tr

libériens s

l'existenc

les tares e

toujours c

n'en est q

Penchons-

cours de l

communa

œuvre. ne

Le voyage

politiques

permetten

toute autre trempe, mais des Samory il n'en existe pas une pléthore, et le pouvoir colonial (la France en l'occurrence ici) ne les laisse pas proliférer, au contraire. Kourouma, et nous y reviendrons à la fin de cette recherche, semble avoir exclu de son champ d'observation les leaders de la stature de Samory, anciens comme nouveaux. Et quand il les mentionne c'est de façon laconique, voire anecdotique (Lumumba et N'Krumah dans En attendant le vote, par exemple). Même Soundjata qui revient dans chaque roman ne fait pas l'objet d'un développement à la mesure du mythe de grandeur qui est attaché à son nom dans l'inconscient des peuples de l'Afrique de l'Ouest. En revanche, c'est la trajectoire descendante des personnages comme Djigui qu'il nous est donné de suivre dans les trois autres romans (Fama, Koyaga et le club des dictateurs, les chefs de guerre libériens et sierra léonais). Quand la colonisation arrive, elle peut compter avec l'existence à la tête des communautés des chefs comme Djigui, avec lesquels elle partage les tares et les velléités dictatoriales, et sa « mission civilisatrice » - dont on sait qu'elle a toujours cherché à s'appuyer sur les familles régnantes pour s'imposer à peu de frais - n'en est que grandement facilitée.

Penchons-nous à présent sur la façon dont ces attitudes et comportements déterminent le cours de l'histoire africaine, et comment ils altèrent durablement les identités des communautés. Bien que le projet idéologico-politique kouroumien traverse toute son œuvre, nous estimons que son armature est richement exemplifiée dans le roman Monné. Le voyage dans le temps à travers les mutations de Djigui, le roi Centenaire, les régimes politiques couverts (royauté traditionnelle, temps colonial, effervescence indépendantiste) permettent de saisir les tendances (au sens mathématique de direction) politiques

postcolo

du conti

l'admini

b. I

En se sit

des color

tellemen

tâche d'h

section la

l'exécuti

i. À

On vient

occidenta

coercition

même une

littérature

aspects vis

postcoloniales, et le rôle respectif de ceux qui ont le privilège de déterminer la destinée du continent. Parmi ces acteurs privilégiés, on compte les colonisateurs. Quel impact l'administration coloniale a-t-elle eu sur la dérive de l'Afrique dite indépendante ?

b. La colonisation incriminée

En se situant au moment de la conquête de Soba pour observer les actes et les décisions des colonisateurs, on peut dégager un pattern comportemental qui ne variera pas tellement tout le long de la période coloniale et qui, par un mimétisme servile, va faire tâche d'huile parmi l'élite dirigeante africaine depuis lors. Nous examinons dans cette section les formes de violence pratiquées, les techniques de la fraude électorale, l'exécution des sales besognes par les tirailleurs sénégalais.¹⁰⁷

i. À l'école de la polyvalence de la violence

On vient de le voir, Kourouma avance que la violence n'est pas une invention occidentale, blanche. Djigui inaugure son pouvoir par des actes très sanglants et par la coercition. Par ailleurs, force est de souligner que la colonisation est dans son principe même une des formes absolues de la violence. Nous ne reviendrons pas ici à l'abondante littérature qui a analysé dans le détail les contours de cette violence, que ce soient ses aspects visibles et invisibles, physiques et psychologiques. Les travaux d'Albert Memmi

(L'hon

(Disco

Damné

Les bie

qu'elle

témoig

l'Afrique

désorm

instituti

mettant

l'écrivai

peuvent

ii. L.

Elle est or

command

aits séné

l'épisode

..

l'e

(L'homme dominé et Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur), de Césaire (Discours sur le colonialisme), de Frank Fanon (Peau noire, masques blancs et Les Damnés de la terre) sont devenus des classiques sur le sujet dans l'aire négro-africaine. Les bienfaits de la colonisation, puisqu'il y en a, sont, et de loin, éclipsés par les maux qu'elle instaure et cautionne, maux qui n'ont pas fini de ravager le continent (en témoignent Mongo Beti : Main basse sur le Cameroun, Jean Ziegler : Main basse sur l'Afrique). Nous nous contentons ici de relever les formes de violence qui vont désormais faire partie du paysage politique africain, et dans les pires des cas devenir institutionnalisées, car, croyons nous, cela était l'objectif poursuivi par Kourouma en mettant en évidence les propensions de Djigui à la violence. Ces formes trouvent, selon l'écrivain ivoirien, un terrain fertile dans les traditions africaines, et les Africains ne peuvent plus se donner le luxe de l'ignorer.

ii. La violence physique

Elle est omniprésente et incarnée par les personnes de commandant militaire du cercle, du commandant civil, et, bien entendu par leurs servants les plus zélés, à savoir les tirailleurs dits sénégalais et l'interprète. Elle est souvent gratuite et convulsive comme dans l'épisode ci-dessous de la construction de la route de Soba :

... tout Soba se rassembla, le lendemain matin de bonne heure, dans la brousse, à l'ouest de la ville. Les Blancs, les mulâtres et les gradés noirs dans des hamacs.

Le

ha

so

et

le

Le

de

re

Il a déjà é

colonial r

fomenten

« Trente-

récemme

Mauritan

Béma, le

apparaît.

la néo-c

et il préc

sans dis

qui exist

cour doi

Les Blancs étaient flanqués des éventaurs et suivis de leurs maîtresses peules en hamac également. Djigui, sa cour et les sicares étaient à cheval. Les Blancs et les sous-officiers mulâtres alignèrent des piquets. Les griots chantèrent ; les tam-tams et les balafons jouèrent. Au rythme de la musique, les tirailleurs et les sicares levèrent les chicottes et les abattirent sur les dos nus des habitants qui s'effarèrent. Les hommes coupèrent avec les machettes . . . Les femmes et les enfants, comme des milliers de fourmis, chargèrent sur leur tête des paniers de pierres et de terre, remblayèrent les vallées et damèrent la piste de leurs pieds nus. (68)

Il a déjà été souligné dans l'étude sur le marabout hamalliste Yacouba que le pouvoir colonial ne fait pas dans le détail quand il faut réprimer ceux qui sont accusés de fomenter quelque opposition à sa domination. Les chiffres suivants sont très significatifs : « Trente-trois hamallistes avaient été, en juin dernier, fusillés à Nioro, dix-huit récemment en Côte d'Ivoire ; des centaines condamnés aux travaux forcés au Soudan, en Mauritanie et au Niger. » (161)

Béma, le fils par qui le déshonneur arrive sur l'autorité parentale et sur Soba, nous apparaît, avec l'interprète, comme le prototype des suppôts futurs de la colonisation et de la néo-colonisation. Il ne croit pas à la notion d'égalité biologique entre Noirs et Blancs, et il préconise de toujours se ranger du côté où se trouve la force, dût-elle être utilisée sans discernement : « Les Toubabs sont la force et le pouvoir et, entre eux et nous, le jeu qui existe doit demeurer celui prévalant entre chien et volaille. Les oiseaux de la basse-cour doivent à chaque instant connaître les limites, savoir que les règles du jeu ne les

autorisent

« il expos

Mandingo

qu'elle so

nous a fa

Le viol d

physique.

Salimata.

comporte

mulâtres

vingt vier

Blancs d

africaine

officielle

indigènes

pardonne

ordonne l

coloniales

command

un tiraille

promener

servaient

autorisent pas à aller picorer dans l'écuelle du matin. » (259) Et pour conforter sa théorie, « il exposa comment les conquérants chaque fois obtenaient la soumission du Mandingue : des fusillades, des incendies, de la torture. . . . La reconquête de Soba, pour qu'elle soit suivie d'une paix réelle et longue, a besoin d'être cruelle. C'est ainsi qu'Allah nous a fabriqués, nous Nègres. » (261)

Le viol des femmes, leur utilisation comme objets sexuels relèvent certes de la violence physique, mais appartiennent aussi, comme cela a été amplement établi pour le cas de Salimata, à la violence psychologique, avec son cortège de traumatismes et de désordres comportementaux. Dès leur arrivée à Soba, les conquérants blancs et leurs servants mulâtres et gradés noirs exigent qu'on leur offre « les plus belles femmes du pays » dont vingt vierges, et parmi celles-ci cinq Peules. Ces dernières seraient réservées aux deux Blancs du groupe, (56) (qui subitement n'ont plus de problème avec la polygamie africaine). Les tirailleurs – dont on décrit par ailleurs avec force détails la brutalité - sont officiellement autorisés à « se servir » en femmes : « Vous pouvez 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 », (62) ordonne le commandant blanc. Béma, bien que bon servant et complice des autorités coloniales, est parfois outré par le comportement des tirailleurs. Mais le capitaine commandant du bataillon des « tirailleurs violeurs » (194) élimine toute équivoque : « . . . un tirailleur bien entraîné devenait un chien en rut près duquel il n'était pas conseillé de promener une jeune fille . . . partout où ils arrivaient, les tirailleurs étaient chez eux, ils se servaient et cuisinaient. » (260) Ce qui est en train de se mettre en place ici, est la

« crimi

tâche d

point d

Même J

sous le

inspecti

gardes, c

Négress

canton e

envoyés

locataires

autre form

La violen

des conqu

postcolon

comme er

des mand

occident

bloc de l'A

viser spéc

« criminalisation » de l'État. On verra que ce trait du comportement des tirailleurs fera tâche d'huile tout le long de l'histoire africaine. En effet, il va s'amplifier, grossir au point de devenir le monstre que nous trouvons dans Allah n'est pas obligé.

Même Journaud, jugé le plus humain des commandants civils et militaires français et sous le mandat duquel l'insalubrité et les maladies reculèrent, a permis que les inspections d'hygiène se terminent « par de multiples viols » (116) perpétrés par ses gardes, et probablement par lui-même. De lui, il est dit en effet qu'il raffolait des Nègresses de sorte qu'il « s'était constitué un harem de près de vingt têtes dans chaque canton et avait fabriqué des mulâtres qui systématiquement étaient arrachés à leurs mères et envoyés en pension au foyer des métis. . . » (116) On est en droit de supposer que les locataires des harems n'étaient pas consentantes, mais en plus on leur *arrachait* sans autre forme de procès le fruit de leurs entrailles.

La violence physique contre les femmes, leur viol, s'inscrivent dans le schéma canonique des conquêtes par les armes. Ce schéma sera maintes fois reproduit dans les États postcoloniaux précisément parce que les nouveaux chefs s'y comporteront souvent comme en pays conquis, et à juste titre puisqu'ils ne seront pour la plupart du temps que des mandataires des ex-puissances coloniales et/ou de leurs alliés du capital financier occidental, à moins qu'ils n'agissent, cela jusqu'en 1990, comme des satellites de l'ex-bloc de l'Est. Mais la violence n'a pas toujours été purement physique. Elle peut aussi viser spécifiquement le fonctionnement mental.

iii. L

De toutes

suppôts l

boire à D

torture ps

rupture in

acte d'ané

Keita alor

« bras et a

couché ».

devons me

dans la dé

Ainsi le ch

Al.

Be

Au

Il est signa

après la gr

suprême a

iii. La violence psychologique

De toutes les violences, elle est probablement la plus prégnante, et le colonisateur et ses suppôts l'ont toujours appliquée à bon escient. Ainsi le *déguè* de la soumission qu'on fait boire à Djigui – qui est une sorte de retour de la manivelle puisque c'est un outil de torture psychologique fourni par la tradition africaine, et qui marquait « le point de rupture indispensable » (45) – est bien compris par Djigui comme primordialement un acte d'anéantissement de l'identité du peuple. Au peuple qui chantait le panégyrique des Keita alors qu'il montait au *kébi* pour boire le *déguè*, il fait d'abord remarquer que ses « bras et armes inhabiles étaient courts comme nos forces, que le Mandingue était couché », avant d'expliquer : « Musulmans ! la possession de soi est terminée. Nous devons monter au *kébi* pour un serment d'allégeance aux « Nazaras ». Comment peut-on, dans la dépendance, cavalcader au rythme du couplet disant la force des Keita ? (49) Ainsi le chant de louange que le peuple scandait devient-il le chant des *monnew* !

Allah engendra le monde, mais ne conçut pas l'égalité

Bailla à chacun ce qu'Il voulut

Aux Keita, la Puissance et la Force [. . .] (49)

Il est significatif que le jour fixé pour boire le *déguè* hebdomadaire soit un vendredi, juste après la grande prière du jour saint de l'islam. Après l'allégeance au Créateur, l'ultime, la suprême allégeance est rendue au commandant civil ou militaire du cercle. Tout un

symbole d

continent

une recon

au roi Dji

vendredi

fiercé, la s

fauteuil, a

le griot di

« elles co

vie, je ren

avec moi-

Diabaté e

service de

comme n

On lit à tr

du besoin

d'inférieur

soit souve

les mythe

Soumaré

faut nous

encore : «

symbole quand on connaît la place que l'islam occupe dans cette zone géographique du continent africain. En clair, la visite du vendredi représentait une transgression hérétique, une reconnaissance de la victoire de l'irréligion sur la foi musulmane. Djéliba l'explique au roi Djigui en des termes qui ne laissent aucune équivoque : « Une vraie visite de vendredi à l'ancienne, dit-il, c'est d'abord deux choses, deux sentiments : le triomphe, la fierté, la supériorité du Toubab nazaréen incroyant vainqueur par les armes qui, dans un fauteuil, attend l'allégeance du roi croyant vaincu, agoni. » (221) Et parlant de lui-même, le griot dit : « . . . je regrettais les quarante années passées au service de la colonisation : « elles constituaient une honte, un reniement de mes paroles de jeunesse. Au soir de ma vie, je remerciais Djigui de m'avoir, par son refus, donné l'occasion de me réconcilier avec moi-même ». (190) On note que de tous les personnages de Monnè, le Djéliba Diabaté est le seul qui semble trouver – en dépit de sa décision de finalement se mettre au service de Djigui – la voie de la réconciliation avec son moi intérieur. Il représente, comme nous l'avons démontré, une espèce (de griots) en voie de disparition.

On lit à travers tous les romans de Kourouma l'idée itérative de l'infériorité du Noir, ou du besoin de celui-ci d'être fouetté afin d'être plus efficace dans l'action. Le complexe d'infériorité s'est incrusté pour finalement devenir paralysant. Il est remarquable que ce soit souvent le Noir lui-même qui dit son infériorité, reprenant à son compte notamment les mythes du nègre sauvage, fainéant, menteur, créé quand Dieu était bien fatigué, etc. Soumaré est ainsi amené à déclarer : « Nous, les Noirs, nous avons été mal fabriqués : il faut nous chicoter au rythme des tam-tams pour nous faire bien travailler. » (66) ou encore : « C'est vraiment malheureux qu'Allah nous ait mal fabriqués, nous, Nègres ; Il

nous a cr

pied pose

d'intérior

F. Fanon

d'Aimé C

férir de S

maledict

malheur

damnatio

le grand

perpétue

du panta

des deux

griot et l

tandis qu

justifient

Sur ces r

dans le r

de la par

parole s

procède:

nous a créés menteurs de sorte que le Noir n'accepte de dire la vérité que la plante de pied posée sur la braise. » (81) Ces propos dénotent, s'il en était besoin, le degré d'intériorisation des complexes d'infériorité, et rappellent Peau noire, masques blancs de F. Fanon ou encore Nini d'Abdoulaye Sadjou ou encore La Tragédie du Roi Christophe d'Aimé Césaire. Le roi Djigui, qui baigne dans la confusion depuis la prise sans coup férir de Soba par les troupes françaises, a eu le temps de s'imprégner du mythe de la malédiction de Cham. Et quand « un révolté contre les travaux forcés et leurs lots de malheur » arrivait au Bolloda, « Le roi l'écoutait, le consolait, lui parlait d'Allah, de la damnation du Nègre qui ne nous laissait d'autre recours que la résignation. » (177) Même le grand griot Diabaté y va de sa petite qualification en disant que les Nègres sont « les perpétuels vaincus, les méprisés, les démunis ne possédant que la faim et la peur au fond du pantalon ». (192) On peut cependant remarquer une grande différence entre les propos des deux servants des colons, Soumaré l'interprète et Béma le fils traître, et Diabaté le griot et le roi Djigui. Les paroles des premiers trahissent une profonde aliénation mentale, tandis que celles des seconds traduisent un traumatisme par lequel le griot et le roi justifient et préconisent la résignation.

Sur ces répétitions de mots insultants ou qui traduisent un complexe profondément ancré dans le noir, on ne doit pas exclure la possibilité d'une stratégie d'exorcisation. La vertu de la parole répétée est notamment d'agir sur le psychique de l'auditeur. Quand cette parole se présente sous forme de formule, elle acquiert cette force exorcisante. Ainsi procèdent les sorciers, les féticheurs, etc.

iv.

On pou

En tou

civilis

revanc

latent

l'unan

le beso

impéra

La colle

torture.

enfermé

pas à leu

(59) On l

leurs fem

culture d

obligato

garde in

beaucoup

iv. La violence économique : spoliation, travaux forcés

On pourrait estimer que l'essentiel a déjà été écrit sur les raisons réelles du colonialisme. En tout état de cause, elles n'ont que des rapports lointains avec la prétendue « mission civilisatrice » mise en avant par les Français et les autres colonisateurs. On sait en revanche que si mission civilisatrice il y a eu, elle était motivée par un racisme ouvert ou latent qui voyait dans le Noir « une tête granitique » à remodeler, recréer. En outre, l'unanimité a été faite quant aux grandes causes de l'expansion coloniale de l'Occident : le besoin des matières premières et la recherche des marchés d'écoulement comme impératifs de la Révolution industrielle.

La collecte de l'impôt de capitation, rebaptisé impôt du prix de la vie, prend les allures de torture. Les chefs qui n'auraient pas pu atteindre les montants leur fixés « seraient enfermés dans des cases où on les enfumerait avec du piment, et si la toux ne parvenait pas à leur arracher l'argent, on mettrait des braises sous les pieds et dans leurs mains. » (59) On les avertit qu'au besoin, ils vendraient leur or, leur bétail et même leurs filles ou leurs femmes. (59) En plus de l'impôt de capitation, les paysans doivent aussi pratiquer la culture de rente (coton, arachide, beurre de karité, cacao, gomme) qu'ils doivent obligatoirement vendre au comptoir du Blanc. Cette injonction est assortie de la mise en garde inimaginable suivante : « 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

provoqué

Dans les d

peuvent se

plantation

tri

pe

co

in

la

le

La violen

et l'expl

pouvoir, d

impensab

du sang

v. P

d'

de rente et s'en mordront les doigts de regret. » (60) Inutile de dire que cette politique a provoqué certaines années des famines ou des disettes.

Dans les colonies, les colons jouissent d'une main-d'œuvre gratuite, tant et si bien qu'ils peuvent se permettre d'en dilapider le fruit. Ainsi, expliquant ce qui a lieu dans les plantations des colons du sud, le narrateur déclare-t-il :

. . . les travailleurs indigènes ont planté du café, du cacao ; les ont récoltés, séchés, triés ; les ont portés sur la tête et ont marché de longues distances pour les faire peser dans les factories. Les colons ont vendu ces produits à l'administration coloniale. Cette administration les a payés avec la capitation prélevée sur les indigènes et, comme elle ne pouvait pas les exporter à cause de la guerre, les a laissés pourrir dans les entrepôts et ensuite demandé aux travailleurs indigènes de les brûler ou de les jeter dans la mer. (194)

La violence physique présentée ci-dessus a généralement pour soubassement la spoliation et l'exploitation économiques. Elle est systémique. Cela fait dire à Béma que « Le pouvoir, qu'il soit toubab ou nègre, est la force ». (54) Le pouvoir sans la force brutale est impensable, car, ajoute-t-il plus loin, « On n'excise pas les jeunes filles sans faire couler du sang. » (183)

v. Pépinière des dictatures futures sur le continent africain et école des coups d'État

En rétro

apparaî

d'ancien

Parmi le

Bokassa

(Congo-

des nation

déclaré la

tellement

pas moins

jours de r

victimes

nouvelle

limitropi

les tiraili

Monné d

auteurs).

précéder

prompts

(d'une p

commett

En rétrospective, on s'aperçoit que peu de temps après les indépendances africaines, apparaît une épidémie de coups d'États militaires. La quasi-totalité des putschistes sont d'anciens soldats, souvent de rang inférieur, des armées française, belge ou anglaise. Parmi les plus tristement célèbres, on note Gnassingbé Eyadema (Togo), Jean-Bédel Bokassa (République Centrafricaine), François Tombalbaye (Tchad), Mobutu Sese Seko (Congo-Zaïre), Idi Amin Dada (Ouganda). Tous sans exception ont laissé derrière eux des nations à genoux. Les diverses missions de prospections minières et pétrolières ont déclaré la République démocratique du Congo (ex-Zaïre) « un scandale géologique » tellement ses réserves sont immenses et encore largement peu connues. Il n'en demeure pas moins que la misère y est rampante, que des milliers de personnes y meurent tous les jours de malnutrition et de manque de soins médicaux. Et à cela, il convient d'ajouter les victimes des guerres principalement téléguidées de l'extérieur, exécutées par une nouvelle génération de tirailleurs, parmi lesquels une oligarchie militaire des pays limitrophes, dont les méthodes sont « une copie certifiée conforme à l'original », à savoir les tirailleurs sénégalais.

Monné donne, à travers le portrait du tirailleur (dit « sénégalais » chez la majorité des auteurs), les grands traits de ce que devaient être les dictateurs de la post-colonie. Des précédentes analyses sur la violence, on peut dégager les trois traits suivants : Ils sont prompts à recourir à la force brutale. Ensuite, ils exécutent des ordres venus d'ailleurs (d'une puissance supérieure). Enfin, ils se comportent comme des hors-la-loi, et commettent des crimes (pillages, viols, meurtres).

Ajoutons

les tiraille

d'âge ; on

Allah a fa

table rase

de rempla

Ce portra

dictateurs

facilemen

du Maroc

jouisseur

s'entoura

compara

(le Génér

distingue

dans l'ex

dictateur

du capita

etc., ou s

avant 19

puissanc

Ajoutons cet élément capital d'admission dans le corps des tirailleurs : « On entre dans les tirailleurs comme 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 ». (62) Autant dire faire table rase de son identité de Malinké, d'Africain (sans qu'il vous soit promis une identité de remplacement), et autant se reconnaître incroyant, impie.

Ce portrait, ici embryonnaire, est étoffé dans En attendant le vote des bêtes sauvages. Les dictateurs décrits, qui sont tous des ex-tirailleurs à l'exception de deux (qu'on peut facilement identifier comme Félix Houphouët Boigny de Côte d'Ivoire et le roi Hassan II du Maroc) sont des personnages vénaux, libidineux, superstitieux, féticheurs et jouisseurs, qui règnent sur un amas de cadavres d'opposants (ou de supposés tels) et qui s'entourent de gardes présidentielles pléthoriques et d'escadrons de la mort aux méthodes comparables à celles des tirailleurs sénégalais. La garde rapprochée du président Koyaga (le Général Eyadema du Togo), par exemple, est appelée les lycaons parce qu'elle se distingue par sa férocité et qu'elle ne tient pas en compte la filiation familiale ou tribale dans l'exécution de sa sale besogne d'élimination d'opposants à son patron. Les dictateurs sont généralement installés et maintenus au pouvoir soit par des forces occultes du capital financier étranger, soit par les pouvoirs officiels à Paris, Londres, Bruxelles, etc., ou simplement récupérés par les uns ou les autres après les faits. Parfois, surtout avant 1990, les dictateurs s'adonnaient au jeu d'équilibristes entre les différentes puissances occidentales ou de l'Est qui lorgnaient sur les richesses disponibles.

Kouroum

principal

signifie e

de la ban

chassé pa

le gouver

fil : « Q

Djigui ét

Dans les

passe à S

pronunci

chanter p

situation

leurs vœ

foi et leu

donc, en

Négritie

méprisés

entendue

effet le s

ensuite s

Kourouma a inscrit l'idée et l'acte d'un coup d'État dans le nom même du personnage principal de Monnè, à savoir *Djigui*. Ce mot recèle une haute performativité. En effet, il signifie en malinké « le mâle solitaire, l'ancien chef de bande de fauves déchu et chassé de la bande par un jeune rejeton devenu plus fort ». (161) En clair, le roi Djigui a été chassé par son jeune fils ambitieux Béma, vrai acolyte des colons blancs. C'est d'ailleurs le gouverneur lui-même qui se charge d'informer Djigui de sa destitution au profit de son fils : « Quand les envoyés [de Djigui] furent relâchés, on leur annonça que le pouvoir de Djigui était terminé ; . . . Le Centenaire devait le savoir et cesser les agitations stériles. Dans les papiers du gouverneur, il n'existait plus de chef Djigui Keita. » (195) Ce qui se passe à Soba est un prélude aux « nombreux coups d'État des partis uniques et les *pronunciamientos* qui viendraient plus tard et que nous serions obligés de danser et de chanter pour les faire exister. » (240) Paradoxalement, devant la dégradation de la situation due à l'oppression, les coups d'État seront appelés par les Malinkés de tous leurs vœux : « Allah, les Malinkés prient plus que toutes les races et vous connaissez leur foi et leur sincérité. Maintenant, voyez les *monnew* qui les frappent. Alors, faites, faites donc, envoyez-nous rapidement le seul mode de changement de gouvernement que la Négritie connaisse : le salutaire coup d'État militaire. Afin que ceux qui nous ont méprisés soient méprisés et honnis. Amen ! » (245) On sait que leurs prières seront entendues. Pendant trois décennies (1980-2000) les putschs militaires constitueront en effet le seul mode d'alternance au pouvoir dans beaucoup de pays en Afrique. Il est ensuite souvent conseillé aux putschistes, voire ordonné par leurs protecteurs,

d'organis

on leur a

vi. À

La fraude

pour se p

s'autopro

Dans Mo

des fils d

d'argent.

un grand

une seule

L'autre a

profiter d

listes élec

dues. Bér

plus fort

F.-X. Ves

utiliser p

d'organiser, pour dissimuler la nature autocratique de leurs régimes, des élections. Mais on leur a aussi appris comment les gagner.

vi. À l'école de la fraude électorale, alliée des partis uniques

La fraude électorale apparaît souvent comme le moyen mis en œuvre par les dictatures pour se perpétuer au pouvoir. Dans certains cas cependant, l'écueil est supprimé en s'autoproclamant « président à vie ».

Dans Monné, Béma, le protégé du pouvoir colonial, formé à « l'école des otages, l'école des fils de chefs », (66) reçoit des appuis matériels, dont une voiture et beaucoup d'argent, pour sa campagne électorale. Il « achète » les voix des électeurs « en organisant un grand festin sur la place du marché pour tous ceux qui dans la vie n'avaient jamais, une seule fois encore, mangé à leur faim, c'est-à-dire pratiquement nous tous. » (243)

L'autre aspect de la manipulation électorale que les colons enseignent à Béma est de profiter de l'illettrisme et de la pauvreté des paysans pour les inscrire à leur insu sur les listes électorales officielles, et payer soi-même, dans un premier temps, les cotisations dues. Béma applique la leçon et réussit à présenter « la section du PREP comportant le plus fort effectif. » (266)

F.-X. Verschave revient à cette pratique de la fraude électorale que Foccart a continué à utiliser pour assurer aux serviteurs de l'hégémonie française en Afrique d'après 1960 les

réélection

des Antilles

d'install

installé d

Contraire

rapporte.

sienne) s

L

A

c

e

a

Il ajoute

toutes sc

comptes

pratique.

dénonce

manche:

procède:

trouvé la

réélections à volonté : « Pour le¹⁰⁸ reste, on s'est servi d'un procédé cher à Foccart, venu des Antilles où cela se pratiquait beaucoup : la fraude électorale massive. Elle a permis d'installer des personnages sans aucun relief, tel Ahidjo au Cameroun. . . . On a donc installé dans les États africains des « gouverneurs à la peau noire . . . »

Contrairement à son habitude de laisser ouverte l'interprétation des récits et faits qu'il rapporte, ici Kourouma fait dire au narrateur une appréciation (qu'on soupçonne être la sienne) sur les conséquences à venir de cette pratique :

La méthode !... La méthode !... Qu'en dire ? Rien. Ceux de Soba comme tous les Africains plus tard vivront l'ère des présidents fondateurs des partis uniques, dont certains décréteront que tous les habitants du pays sont membres du parti unique et prélèveront comme la capitation des cotisations qu'ils feront encaisser sans attribuer ni carte ni acquit. (266)

Il ajoute qu'une fois enrôlés dans le parti unique, les paysans sont obligés de cotiser pour toutes sortes de causes qu'on leur chante, et les fonds ainsi accumulés vont grossir les comptes en banques suisses des présidents et leur acheter des châteaux en Europe. « Cette pratique, qui veut vivre en paix en Afrique, comme le boa sacré, doit éviter de la dénoncer », dit le narrateur. (266) Alors que « Le succès du progressisme fit les grandes manchettes des journaux d'Afrique et de Paris » (266), le capitaine commandant faisait procéder « à l'appel de tous les notables : tous répondaient présent – les absents auraient trouvé leurs concessions, récoltes et *lougan* incendiés, leur bien pillés, leurs parents

torturés d

faisait un

ostensib

La colon

qui joua

ouvrière

proposit

répercus

humaine

(coloniz

accélér

l'incur

systém

solida

des tr

perso

prov

le c

sus-

iden

torturés et emprisonnés. Chacun remettait sa carte du RDA, le capitaine les rassemblait, en faisait un autodafé. » (262) Il s'agit ici de l'avènement et de l'institutionnalisation ostensibles et avant la lettre du parti unique.

La colonisation a donc aussi été une institution de formation à un mode de gouvernement qui jouait et joue encore sur deux tableaux : le tableau de la clochardisation des masses ouvrières et celui de la criminalisation de l'État. Aussi paradoxale et étrange que cette proposition puisse paraître, elle traduit malheureusement une réalité dont les répercussions ne sont pas près de s'estomper. D'une part les ressources matérielles et humaines sont exploitées sans merci au profit quasi exclusif de l'élite au pouvoir (colonial ou postcolonial) alors qu'en sens inverse on assiste à une paupérisation accélérée des masses paysannes, à la déliquescence progressive de l'appareil de l'État où l'incurie et le clientélisme, le régionalisme et le tribalisme sont en passe de devenir systémiques, et au délabrement du tissu social et de ses valeurs cardinales (famille, solidarité villageoise, système des croyances, rituels, etc.). D'autre part, la concentration des trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) entre les mains d'une seule personnalité (hier le gouverneur ou le commandant du cercle, aujourd'hui le « Guide providentiel ») entraîne des dérapages tragiques, l'implantation de la culture d'impunité, le culte de la personnalité et les velléités mégalomanes. La conjonction des deux tableaux sus-mentionnés produit le marasme économique, politique et social aussi bien que la crise identitaire qu'on observe un peu partout à l'échelle continentale.

Un débat

décennie

entre autr

endogène

caractère

et bien q

il réussit

continua

surtout d

affaires d

pages qu

c. I

Contrain

delà, thè

pas contr

luxure, l

tout en d

s'adapte

présent d

faillite d

Un débat honnête sur les origines de la dérive actuelle de l'Afrique des quatre dernières décennies et une analyse objective de son avenir ne saurait donc pas faire abstraction, entre autres facteurs, des facteurs exogènes (colonial et néocolonial) et des facteurs endogènes (incompétence, inconséquence, vénalité des élites dirigeantes, entraves à caractère socioculturel). L'auteur des Soleils prend en compte les deux sortes de facteurs, et bien qu'il donne l'impression parfois que les derniers facteurs surclassent les premiers, il réussit en définitive à établir un équilibre délicat entre eux, en particulier en exposant le continuum colonisation, néo-colonisation, intervention du capital financier de l'Est et surtout de l'Ouest. L'impact de tous ces facteurs sur la gestion, ou plutôt l'a-gestion des affaires africaines reste encore à évaluer en dépit des désastres que l'on vit déjà. Les pages qui suivent touchent, pourrait-on dire, du doigt le mal africain.

c. Le leadership africain ancien et moderne

Contrairement à la thèse longtemps en vogue entre 1930 et 1960, voire même un peu au-delà, thèse chère aux tenants de la Négritude, l'Afrique n'a jamais été paradisiaque, et n'a pas connu que des chefs humanistes non plus. La violence et l'exploitation, le goût de la luxure, la famine, etc. y ont toujours existé. La colonisation a pu tabler sur cette existence tout en détruisant les équilibres systémiques et culturels qui permettaient au peuple de s'adapter et de jouir d'un certain bien-être et d'une paix sociale. Nous nous proposons à présent d'examiner les éléments parmi les plus caractéristiques des causes anciennes de la faillite de l'État actuel, d'après la lecture politico-historique, événementielle et sociale de

Kouroum
section de
et les mèt
le manqu
politique
éléments
en vertu
cité.

i. «

o

Si on ne
commun
autochte
enjeux c
sont l'o
en est l'
infrastru
ni des ca
articles d
l'entrepr

Kourouma. La question de la violence et de l'exploitation a été développée dans la section de ce chapitre intitulée « Avant la colonisation ». On retrouve les mêmes attitudes et les mêmes crimes pendant la colonisation. En plus, d'autres déficiences s'amplifient : le manque de vision, le compromis et la compromission, l'absence d'opportunisme politique, l'égoïsme et la mégalomanie, l'attentisme et la dénégation. L'analyse de ces éléments permet d'atteindre un palier supplémentaire dans la compréhension du principe en vertu duquel Kourouma prend ses distances avec la présente gestion africaine de la cité.

i. « Rien de plus méchant pour un Noir qu'un autre Noir » ou la violence officielle

Si on ne peut nier que la violence guette et existe sous plusieurs formes dans toute communauté humaine, celle qui sévit dans les colonies de la part des autorités autochtones contre leurs compatriotes est largement le fait de l'ignorance des véritables enjeux de la colonisation, et le fait de l'incapacité de détecter la manipulation dont elles sont l'objet par les agents coloniaux. L'histoire du train que Djigui appelle « son train » en est l'illustration la plus probante. Le train, comme la route, comme le *kébi* et d'autres infrastructures conçues par les colonisateurs, n'étaient pas des œuvres philanthropiques, ni des cadeaux de reconnaissance à la bonté et à la collaboration de Djigui. Il y avait des articles de rente, des minerais, de l'ivoire à acheminer. Djigui se jette tête baissée dans l'entreprise de la construction de la voie ferroviaire, usant de toutes sortes de violence sur

le peuple

Même qu

nécessair

monceau

aidé à cré

de son pa

Son fils

entérine

populatio

doit aprè

D'autres

poursuiv

façon in

honte »

toubib

le peuple qu'il exténue et précipite dans le plus total dénuement physique et économique. Même quand tout indique que l'entreprise est fratricide, il n'a pas la perspicacité nécessaire pour s'arrêter à temps (quand il s'arrête, c'est trop tard, il se tient sur des monceaux de cadavres des siens, et se meut au milieu d'orphelins et de veuves qu'il a aidé à créer). Pourtant le rail, en fin de compte, ne passera pas par son Bolloda (la cours de son palais), parce qu'un autre tracé s'avère plus rentable pour les Français.

Son fils Béma qui se révèle encore plus traître aux siens, et plus avide de pouvoir, entérine toutes sortes de violence et de crimes pendant les opérations de spoliation de la population : « L'odeur de la poudre se mêla aux puanteurs du viol et du vol comme il se doit après le passage de très bons gardes dans un village rebelle. » (256)

D'autres formes de violence, plus anciennes et parfois entérinées par la tradition vont se poursuivre pendant cette période. Certaines sont d'un ridicule indicible, comme cette façon inédite, burlesque et cannibale du Centenaire d'« éviter les *monnew*, la colère et la honte », façon qui n'est sans doute pas pour lui la meilleure voie de respectabilité (« le toubib toubab de Soba » la connaissait et ironise à ses dépens) :

On savait scientifiquement que, pour l'empêcher de se malfaire, il fallait lui éviter les *monnew*, la colère et la honte, et si par malheur on ne parvenait pas à l'en préserver, le seul remède connu ici-bas consistait à amener au pied du Centenaire celui par qui était arrivé le *monné* . . . à genoux, le torse nu, les mains liées derrière le dos, pour que méchamment, à pleines dents, le Centenaire mordît le

su

es

Il existait

tradition

avait aimé

en institut

c'est-à-d

pleurer le

n'était po

« les sou

Enfin, il

redoutés

En effet,

pouvoir

venait se

crocodil

J

d

l

supplicié dans l'occiput. C'était radical : le vieillard aussitôt se décontractait, essuyait les perlées de larmes. » (179)

Il existait chez les Malinkés (et chez d'autres tribus et ethnies africains du reste), une tradition qui voulait qu'à la mort du roi, ses serviteurs et ses femmes (surtout celles qu'il avait aimées le plus) soient enterrées avec lui. L'islam a dû assouplir cette condamnation en instituant « pour les veuves en état de procréation le collège de pleureuses » (145), c'est-à-dire une vie de célibat forcé et de deuil permanent (puisqu'il fallait sans cesse pleurer le défunt). Autre barbarie : la mise à mort de la jeune fille qui, la nuit des noces, n'était pas « à domicile », c'est-à-dire vierge. Une telle faute « se payait par la mort » et « les souillées et impures s'égorgeaient tout le temps et partout. » (143)

Enfin, il convient de faire remarquer que le concept des « escadrons de la mort » tant redoutés sous tous les régimes dictatoriaux du continent africain est un concept ancien. En effet, Djigui avait son propre escadron dont Fadoua, « le bras visible et invisible du pouvoir », était le commandant. Ainsi dans l'épisode rapporté plus haut d'un révolté qui venait se plaindre des malheurs de la population et sur lequel le roi versait des larmes de crocodile, Fadoua commente :

Je le suivais comme un chien et, au premier détour, mes hommes se saisissaient du contestataire, le battaient à mort ou même parfois d'un coup de couteau l'assassinaient. Je revenais, reprenais ma place parmi les courtisans sans que

L'empl

pratiqu

est com

ii. 1

Une cer

pas été

les trait

Lugan,

pratique

captura

colonis

collabor

égoïstes

recherch

Cela éta

qui ont,

économi

Djigui me posât la moindre question. Personne ne parlait du visiteur ni de son crime. (177)

L'emploi de l'imparfait dans ce commentaire indique clairement qu'il s'agissait d'une pratique courante, normale. On note aussi que la complicité du roi et du bourreau attiré est complète.

ii. Égoïsme, folie des grandeurs et compromission, résignation et attentisme

Une certaine histoire africaine établit que l'esclavage et le commerce des esclaves n'ont pas été introduits par les Européens.¹⁰⁹ Ils existaient bien avant eux, et même bien avant les traites musulmanes du XVI^e au XIX^e siècle. En outre, comme l'écrit à juste titre Lugan, « Les Européens n'ont fait que détourner à leur profit une large part de cette pratique africaine traditionnelle. Mais la traite ne fut possible que parce que des Noirs capturaient d'autres Noirs. » (Lugan 127) On peut affirmer que de la même manière la colonisation n'a pu prendre racine que parce qu'elle a bénéficié de complicités, de collaborations locales. Ces dernières étaient souvent offertes pour défendre des intérêts égoïstes ou pour satisfaire quelque besoin mégalomane. Dans quelques cas, l'on recherchait l'alliance avec le colonisateur dans le but de se protéger contre un chef rival. Cela étant admis, il est aussi prouvé que ce sont la colonisation et l'esclavage européens qui ont, de manière durable et profonde, déstabilisé les structures familiales, sociales et économiques de l'Afrique. L'ampleur de l'entreprise esclavagiste et coloniale ne pouvait

qu'about

Allah n'e

procédaie

pour en s

au détrim

fait une d

mesure o

humaine

ou bon o

l'argent

devaient

L'argent

nouvelle

superstit

(régiona

Le prob

qu'il m

la soum

avait jet

celui-ci

vaincu e

la respo

qu'aboutir à ce résultat. Les deux derniers romans de Kourouma, En attendant le vote et Allah n'est pas obligé illustrent parfaitement comment le capital financier étranger, dont procédaient et l'esclavagisme et le colonialisme, a pu toujours jouer sur tous ces tableaux pour en somme tirer un bien meilleur parti des potentiels humain et naturel du continent au détriment, bien entendu, du petit peuple. Le « Voltaire ivoirien » voit dans cet état de fait une des origines multiples du mal-être et du conflit identitaire africains. Dans la mesure où l'appât du gain a commencé à primer sur les valeurs de solidarité familiale et humaine, du respect de la hiérarchie sociale, dans la mesure où « rien ne serait plus vrai ou bon ou bien sans argent et que pour être vrai, bon ou beau, il faudrait posséder de l'argent », (58) ce sont toutes les sphères de la vie communautaire et individuelle qui devaient être affectées, y compris tout ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme. L'argent comme nouvelle valeur élevée au-dessus de toutes les autres valeurs, cette nouvelle « religion », agit désormais sur les valeurs négatives préexistantes : la superstition religieuse (on consulte au sujet de l'argent), les solidarités négatives (régionalisme, tribalisme, tirailleurs), etc.

Le problème majeur que Djigui a toujours eu c'est d'avoir de mauvais conseillers. Alors qu'il médite (tergiverse) sur son premier rendez-vous du vendredi pour boire le *déguè* de la soumission, son nouveau griot, pourtant formé à la cour du grand Samory, mais qui avait jeté par-dessus bord les bons principes d'intégrité pour servir Djigui, conseille à celui-ci qu'« il devait immédiatement se lever pour collaborer avec ceux qui avaient vaincu en rase campagne » (48). Ayant fait le deuil de la perte de son pouvoir, et laissant la responsabilité entière de son administration aux tirailleurs et aux sicaires, (72) Djigui

se saisi

voie fer

les autr

qui s'a

de la co

l'obser

quoi m

veulen

frêle e

et l'em

l'avait

suppo

l'hum

et peu

muets

se saisit, comme atteint d'une fièvre de docilité, du miroir aux alouettes qu'on lui tend : la voie ferrée qui passerait par sa cour. Son côté mégalomane surgit et prend l'ascendant sur les autres traits de caractère d'un personnage pourtant multiple, complexe. Cette offre, qui s'ajoutait à celle de sa nomination comme « chef principal, le chef nègre le plus gradé de la colonie » (71-72) lui font perdre ses moyens. On appréciera le beau paradoxe de l'observation de l'interprète Soumaré faite à Djigui à l'occasion de ces promotions. De quoi mettre la puce à l'oreille - mais pas à celle de Djigui - : « . . . quand ils [les Blancs] veulent vous honorer, ils vous comblent, vous grandissent au point que vous vous sentez frêle et petit sur vos jambes ». (73-74) « 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. » (74) L'honneur supposé n'empêche pas que l'hymne des *monnew* continue à rappeler à tous et à chacun l'humiliation collective, chaque vendredi après la mosquée. C'est probablement de honte, et peut-être aussi un peu pour se donner le change, que Djigui proclame « aux croyants muets et étonnés » :

Le suprême dans ce monde, c'est l'honneur. Qui vient à votre rencontre avec l'honneur, irrémédiablement, vous vainc. Ce revers n'est pas la défaite ; l'histoire la pardonne. Les panégyristes chanteront que les Toubabs nazaréens vainquirent les Keita non pas par les armes, mais par l'honneur. Quel honneur peut être plus magnifique que l'offre d'un train ? Le monde d'Allah est un fleuve qui coule ; quand son courant t'emporte et que tu n'as pas le moyen de remonter pour

retrouver ton ancien chemin, laisse-toi transporter, il existe d'autres villages en aval. (77)

Il y a beaucoup de densité dans ces propos : Djigui donne l'impression d'être au fait de la psychologie humaine en parlant du besoin naturel de considération. Il comprend que l'honneur peut se révéler nuisible, il sait que perdre une bataille n'est pas nécessairement perdre la guerre. Il sait aussi – et ici ses vues deviennent problématiques - que la vérité historique est une question d'interprétation, exploitant le concept de l'histoire comme un mythe, et ainsi il n'hésite pas à demander aux panégyristes de la « réécrire ». Mais dans cet extrait aussi, on retrouve la futilité de Djigui, son manque de vision pour la grandeur de son peuple. Le train est-il le plus magnifique honneur ? Ou le roi est-il tout simplement victime de l'attrait et de la mystification de la nouveauté (de cet engin extraordinaire pour un Africain à cette époque ? Dans le même ordre d'idées, plus loin, l'emprisonnement du marabout Yacouba sera qualifié du plus grand *monné* de sa vie alors que tout le monde sait que lui et son peuple en vivent de plus graves. On retrouve aussi la prégnance de l'attitude de défaitisme, de résignation. Un grand homme, chef d'État de surcroît, doit se surpasser. Enfin, Djigui fait montre d'une absence totale de la volonté de planification. En tant que roi, il est aux commandes d'un navire qu'il n'a pas le droit de laisser chavirer. Il a au contraire le devoir d'en déterminer et d'en diriger l'itinéraire. Le *sigui ya son*, philosophie en cours au Bolloda, à savoir « assois-toi en attendant » en se disant qu'« Il n'y a pas de vent, de pluie ou de sécheresse qui ne finissent par s'arrêter. » (270) est inadmissible à ce niveau de la hiérarchie sociale. C'est

la complaisance de celui sur qui le pouvoir politique est « tombé » sans qu'il ait eu à le conquérir au péril de sa vie, un pouvoir issu des mythes.

Ce n'est pas par hasard que dans Monné, Kourouma place les appels de l'Almamy Samory à l'action raisonnée, par opposition à l'immobilisme assorti de prières pieuses de Djigui, tout au début du roman. Voici la réponse de Samory aux vœux de Djigui:

- Qu'Allah nous préserve de l'irréligion et nous apporte la paix !

- Nous aurons la paix quand nous repousserons les « Nazaras » de la Négritie.

Nous les repousserons quand nous saurons tout refuser, tout sacrifier. Ne nous dissimulons pas la vérité ; la fumée de la hutte qui brûle ne se cache pas. Sachons avancer, reculer aussi. Le combat final doit être soigneusement préparé. Pour sauter loin, sachons attacher la ceinture et retrousser les pieds du pantalon. Avant d'entreprendre le long voyage, nettoignons notre case de tous les rats. (26)

Quand l'heure de la vérité sonne, il nous est donc donné de découvrir deux comportements diamétralement opposés de deux grands chefs locaux. D'une part une folie des grandeurs mal placée, la mythification (par la distorsion des faits) pour gommer la lâcheté, une courte vue de l'histoire, la résignation et la compromission, la complaisance et l'impréparation, l'indolence et l'attentisme. Autant dire la recette pour un désastre sociopolitique. C'est le comportement de Djigui. D'autre part, le combat au finish, le refus, le « non » catégorique à la compromission, la lucidité impliquant la flexibilité dans les méthodes de combat, y compris le recours au repli stratégique en cas

de besoin, la résilience, l'unité et la rigueur envers soi-même et envers les siens. C'est la recette de Samory pour écarter les *monnew*, voire pour la victoire contre l'envahisseur. Malheureusement, les dirigeants de l'Afrique post-indépendante ont massivement opté, à quelques variantes et exceptions près, pour la « stratégie » de Djigui. L'œuvre de Kourouma fournit une ample démonstration des conséquences de ce choix, tant sur les individus que sur les communautés, dans leurs efforts de survie et dans leur être intime, leur identité propre.

Ayant trahi son ami Samory en refusant de se joindre à sa stratégie ultime de repli, surpris par la facilité avec laquelle les Français franchissent son *tata* dérisoire, Djigui étonne par son incapacité totale de reprendre l'initiative. Il réagit souvent par la non-réaction : le silence, mais un silence apathique. Ce qui laisse le terrain libre pour l'interprète d'être seul et absolu aux commandes du « navire Soba » en dérive, tandis que le griot Djiabaté devient pratiquement la voix monolithique du Bolloda (palais). Lors de la prise de Soba, deux des généraux de Djigui ne pouvant pas supporter le *monnè* de la défaite se donnent la mort à l'arme blanche : « Des généraux lui avaient montré le chemin de l'honneur. » (39) Quand il rentre au Bolloda, deux séides se tiennent prêts à l'aider au cas où il suivrait l'exemple de ses généraux. Il ne les suit pas, au contraire il s'exile dans la prière. Rien ne suffit pour le sortir de sa torpeur, même son arsenal en feu : « Djigui resta un temps à écouter les explosions, à regarder la fumée envelopper la colline ». (38)

Il déçoit encore quand une occasion de se venger contre le *monnè* du *déguè* se présente sur un plateau d'argent : ses séides sont seuls avec deux Blancs et l'interprète. Djigui ne

donne pas l'ordre attendu, « Djigui ne répondit pas. » (46) On pourrait alléguer que le roi avait compris la supériorité de la puissance de feu et de la technologie militaire des Français par rapport à ses armes dérisoires. Mais pour Kourouma, l'exemple de la résistance vietnamienne (voir En attendant le vote) et même celle des peuples d'Afrique du Nord, de Madagascar¹¹⁰ (263) prouve que ce qui importe, c'est la détermination des peuples. La littérature négro-africaine du dernier siècle a abondamment rappelé que c'est la détermination des esclaves de Saint Domingue, sous la conduite de Toussaint Louverture, qui a mis à genoux des troupes françaises bien plus armées qu'eux, pour arracher la première indépendance des colonies de l'empire français au XIX^e siècle. C'est aussi le sens de la célèbre phrase de Samory : « Quand on refuse on dit non. » Le non de Samory s'accompagnait cependant, si nécessaire, du début de l'action armée pour signifier que ce « non » était définitif. Kourouma définit avec beaucoup d'à-propos l'origine du problème malinké, et donc africain, comme suit :

Nous avons prié pour eux. Il nous a toujours manqué de savoir haïr et de comprendre que des malédictions des autres pouvait naître notre bonheur ; c'est peut-être pourquoi nous n'avons jamais pu nous en sortir en dépit de toutes les révolutions qu'on nous a fait vivre : le socialisme, le libéralisme, le parti unique, la lutte contre le sous-développement et la corruption, et les autres slogans que nous ne comprenons pas et que nous disons à satiété au fil des années. Est-ce notre peau ou notre religion qui veut ça ? (263)

Les compromissions et l'inertie de Djigui qui ont conduit à l'institutionnalisation du *déguè* et des visites du vendredi au *kébi* au point de les rendre nécessaires, voire vitales pour certains membres de sa cour ne vont pas sans rappeler les conférences au sommet de la francophonie ou du Commonwealth. Ce n'est un secret pour personne que ces kermesses entre les grands sont depuis longtemps déjà perçues comme des actes d'allégeance aux ex-empires coloniaux que sont la France et l'Angleterre. On y reçoit des ordres et on rend des comptes. Et gare à qui se permet de s'absenter. Ce sont également des fora où les fils réfractaires se font taper sur les doigts. Les soleils des indépendances n'ont ainsi jamais empêché les soleils de la dépendance de continuer à briller, voire de briller davantage quand la faillite de l'État devient totale ou inéluctable, comme dans ce « bordel au carré » (la Sierra Leone) dont parle Birahima d'Allah n'est pas obligé.

iii. La tragi-comédie de la dénégation

La pratique de la politique de l'autruche est une autre constante de la politique africaine qui perdure, malheureusement. Au lieu d'affronter le mal, on le nie ou on fait semblant de ne pas le voir. Les chefs d'État dirigent à partir ou des palais de marbre transformés en forteresses imprenables (comme le palais de la Nsélé de Mobutu), ou de leur village natal tenant lieu de ou simplement décrété capital politique du pays (Gbadolite dans l'ex-Zaïre de Mobutu, Yamoussoukro de Houphouët Boigny, Pya au Togo d'Eyadema). D'une pierre ils font deux coups (du moins s'en persuadent-ils) : en se coupant du peuple, ils se prémunissent et contre les importunités de ses sollicitations et de ses revendications, et

contre les mortels coups d'État. Inutile de dire que, à l'instar du *tata* du roi Djigui ou de son train, ces ouvrages feront la manchette du « journal des travaux inutiles » quand ces pantins auront disparu de la scène politique.

Exaltés, enivrés par le pouvoir et l'argent extorqué au pays, certains chefs d'État oublient leur statut de girouettes au service des intérêts autres que ceux de leurs peuples.

Beaucoup s'en rendent compte à leurs dépens quand la scène (et pour quelques rares privilégiés, l'acte) qu'ils ont à jouer au théâtre néocolonial est terminée, que les « metteurs en scènes » passent à la scène suivante avec de nouveaux acteurs, généralement à la faveur d'un coup d'État. Les limites de ce travail ne nous permettent pas de nous étendre sur ce sujet. L'écrivain activiste, président de l'association Survie, François-Xavier Verschave¹¹¹ est probablement une des meilleures références aujourd'hui pour comprendre, par exemple, la « Françafrique » (expression qu'il a forgée) imaginée par De Gaulle en 1958, et confiée, pour la piloter, au désormais légendaire Jacques Foccart. Verschave explore les relations complexes de copinage entre « les commanditaires français et les potentats africains » qui rendent difficile l'émergence de la démocratie, en dépit des discours officiels de l'Elysée, du Quai d'Orsay ou du Matignon. Il montre aussi que depuis la création de cette cellule de gestion de l'Afrique indépendante, toutes les méthodes ont été bonnes pour changer les régimes au gré des intérêts du capital financier français et international ou encore des intérêts stratégiques et des considérations géopolitiques : assassinats, putschs, interventions militaires directes (légionnaires français), incitation aux soulèvements internes, etc.

L'ignorance et l'étroitesse d'esprit de certains dirigeants sont telles qu'il suffit de quelques opérations de charme pour les avoir tout acquis à la cause qu'on leur propose. Ainsi Djigui est-il tellement grisé par l'idée du train qui passerait devant sa porte qu'il en oublie les souffrances que cet ouvrage inflige à son peuple. Il s'installe dans le déni de sa défaite militaire et se pavane (75-76) comme s'il était autre chose qu'une marionnette totalement impotente. Kourouma, avec une ironie mordante, crée de la tragédie individuelle du roi un comique de situation qui rappelle les personnages burlesques ultérieurs tels les Bokassa, Amin, Bongo, etc. Plus tard dans le roman, alors que manifestement « le monde s'effondre » sur Djigui, un certain Touré Souleymane, son frère de plaisanterie du Bolloda, et donc quelqu'un qui pouvait critiquer et contrarier le roi impunément, l'adjure de reconnaître la fin de sa force et de son pouvoir, (176) ce qu'il ne fait pas. Naturellement, le commandant blanc Bernier lui-même passe à l'action et le dépose pour installer Béma. S'annonce ainsi la série des coups d'États qui auront cours dès le lendemain des indépendances. Mais comme l'ont bien montré Jean Ziegler, de Mongo Beti et Seydou Badian (respectivement Main basse sur l'Afrique et Main basse sur le Cameroun et Les Dirigeants africains face à leur peuple), ainsi que les écrits de François-Xavier Verschave, ces coups sont souvent commandités par les puissances néocoloniales. Nous nous proposons maintenant, par le biais du roman En attendant le vote des bêtes sauvages, d'illustrer en grands traits l'étape fatidique à laquelle aboutit cette évolution, avant que ne commence l'effondrement total de certains États (Sierra Leone, Libéria, Congo-Zaïre, etc.)

iv. En attendant le vote des bêtes sauvages ou le néocolonialisme appliqué

Nous commencerons cette section en faisant valoir que le conflit identitaire qui traverse l'œuvre romanesque de Kourouma peut être illustré par les nombreux malentendus entre ses personnages, les contresens, les quiproquos (pour la plupart d'ordre linguistique, les difficultés de communication n'étant qu'une allégorie du malentendu fondamental : la politique) qui jalonnent chaque roman. Sur ceux-ci et les transgressions qu'ils favorisent, les maîtres néocoloniaux ont réussi à asseoir des empires à visages nouveaux. Fama s'est gravement mépris sur la nature des indépendances. En effet, s'étant jeté corps et âme dans la bataille pour l'indépendance, Fama escomptait des fruits, notamment que son rang social de prince Doumbouya soit conforté, que son rôle d'acteur important sous « les soleils de la politique » soit reconnu. Au contraire, ce qu'il récolte c'est une carte d'identité (qui équivaut à la liquidation de l'ancienne, celle issue du mythe de la dynastie des Doumbouya) et une carte du parti unique, avec obligation de faire acte d'allégeance à ce dernier (comme jadis Djigui au commandant colonial du cercle). Partis en fumée les rêves de devenir secrétaire général de la section locale du parti, ou d'être le directeur d'une coopérative, tous deux des postes juteux et prestigieux sous les soleils des indépendances. La grande méprise dont procède bien d'autres est de n'avoir pas compris qu'il n'y avait pas de poste administratif pour les illettrés, ne connaissant pas le français (Les Soleils 174). Non seulement l'indépendance le dépossède-elle de sa chefferie, mais aussi – comble de l'humiliation – lui avec les autres Malinkés emprisonnés pour « complot » contre le chef de l'État se voient traités de bâtards, (174-5) terme que Fama réservait à ceux qui, selon lui, se compromettaient avec le nouveau régime. Par ailleurs,

pou

ses

Dev

nég

sén

pro

app

den

soc

reg

ma

To

d'

D

lu

p

m

p

a

tr

V

su

pour l'ensemble de la population, l'indépendance est loin d'instaurer une révolution dans ses conditions de vie, car dans la capitale de la République des Ébènes, le Plateau et les Deux Plateaux resteront la demeure des élites blanche et noire, tandis que le quartier nègre demeurera insalubre et sans égouts. Djigui et les siens vivent dans des quiproquos sémantiques portant sur des concepts vitaux pour leur vie future : démocratie, liberté. Les projets lancés par le colonisateur (train, routes, cultures de rente) sont également mal appréhendés quant à leur ultime finalité. Plus tard ce seront les slogans qu'on leur demandera de chanter dans le cadre du parti unique (humanisme, développement, socialisme, etc.) qui les rendront « aphones » et « sceptiques ». De même c'est « un regrettable quiproquo sémantique » qui détermine le destin de Koyaga. Quel est ce malentendu ? Quelles en sont les incidences ?

Tchao, le père de Koyaga (En attendant le vote), champion national de lutte, est victime d'un malentendu d'ordre linguistique. Il interprète l'appel français d'enrôlement pour la Deuxième Guerre mondiale comme une inscription pour un « championnat du monde de lutte qui se déroulait au-delà des mers ». (13) C'est que dans sa langue, un seul terme polysémique exprime bagarre, lutte et guerre. Il s'offre donc comme chair à canon, du moins dans l'entendement des Français recruteurs, pendant que, selon lui, il accède à une promotion dans sa carrière de lutteur. À partir de là, on assiste à une série de fuites en avant, comme par un effet d'entraînement. Il ira d'une guerre à l'autre, y compris où il se trouvera impliqué dans la répression contre les peuples de Madagascar, d'Algérie et du Vietnam qui ne font que demander leur liberté ; il affûtera son primitivisme violent, et surtout se mettra à transgresser ses traditions, à les mépriser, leur préférant les manières

bian

enco

Co

pe

tra

pr

de

tr

blanches. Ainsi, (ironie du sort) guéri par les praticiens traditionnels des blessures encourues pendant une bataille, il voulut sortir, mais :

il se rendit compte du dilemme qu'il lui fallait nécessairement trancher. Il pouvait bien se débarrasser des habits, retourner à la nudité originelle, mais, dans ce cas, il serait contraint de sortir sans les médailles ; . . . on ne pouvait pas exhiber les médailles sans nécessairement porter la vareuse que l'armée française lui avait laissées. Tchao hésita. Un matin, il se rebiffa, osa sortir de son fortin serré dans sa vareuse chamarrée de médailles au vu et su de tout le village de Tchaotchi. (14)

Conseils, menaces des anciens n'y changeront rien. Il étalera sa « transgression pernicieuse pour la communauté des hommes nus » partout dans le village. La transgression sera d'autant préjudiciable et perverse qu'« elle était perpétrée par le plus prestigieux champion de lutte du pays ». (15) On peut voir ici l'aliénation et une forme dépravée d'acculturation. L'auteur donne aussi la signification profonde de la transgression :

Dans son histoire millénaire, le monde des nus n'avait jamais eu à faire face jusque-là qu'à des attaques venant de l'extérieur. Pour la première fois, elle se trouvait contestée en son sein par un élément de l'intérieur, explique Maclélio. Le feu de brousse qui s'allume aux lisières de la savane se circonscrit, celui qui prend au milieu de la brousse ne peut être éteint. On peut survivre à la balle qui vous pénètre dans les pieds, jamais à celle qui vous frappe dans le cœur. (15)

La

Ko

pr

s'e

co

fer

ro

me

sa

tra

qu

pu

D

K

co

in

c

M

«

cl

d'

La notion de quiproquo qui entraîne la transgression est importante dans l'analyse de Kourouma de la scène politique africaine. Fama avait transgressé le code de conduite des princes malinké en s'associant aux « hyènes » et « charognards » de la capitale. Djigui ne s'est pas montré solidaire avec Samory dans la résistance et a préféré composer avec le colonisateur dont il ne comprenait pas les objectifs à long terme. Son propre fils Béma fera d'autres transgressions : il le défiera et le dépouillera de ce qui restait de son pouvoir royal. À sa dernière heure, il s'en souviendra : « toujours les *monnew*, beaucoup de *monnew*, et le dernier, l'insupportable que venait de lui infliger Béma, un enfant sorti de sa ceinture, de ses urines. » (277) De transgression en transgression, c'est toute la tradition, tous ses tabous qui sont vidés, et une époque qui disparaît. Même les « masques qui traditionnellement foudroyaient les femmes et les non-initiés qu'ils surprenaient ont pu être vus sans conséquence par tous au cour des funérailles du Centenaire. Après Djigui, notre pays a cessé d'être ce qu'il était ». (281) Il semble que la thèse soutenue par Kourouma se résumerait comme suit : s'il y a défaillance à la tête de l'État ou de la communauté, on doit s'attendre à ce que l'exemple soit suivi au niveau des échelons inférieurs, et que la situation s'empire fatalement, car la colonisation et la néo-colonisation inciteront toujours à davantage de transgressions.

Madeleine Borgomano¹¹² a publié en 2000, deux ans seulement après sa sortie, une « lecture » très fouillée d'En attendant le vote, un roman complexe et riche, peut-être le chef-d'œuvre de Kourouma. Cette « lecture » est très utile pour l'interprétation d'ensemble du roman. On peut avancer que la complexité de ce roman est à la mesure de

la complexité du conflit identitaire qu'il décrit. En effet, le livre semble avoir comme intention avouée « le respect de la tradition » dont l'usage des proverbes, le plus extensif de toute l'œuvre kouroumienne, ainsi que la forme de sa composition basée sur le *donsomana*¹¹³ constituent le témoignage le plus probant. Le proverbe, « cheval de la parole », (41) ponctue, articule ce livre qui est une longue geste purificatoire (en sept veillées) des chasseurs malinké, rite annuel organisé en l'occurrence au bénéfice du chasseur dictateur sanguinaire Koyaga, qui a besoin effectivement d'être exorcisé et de recharger ses pouvoirs magiques. Mais ce roman est aussi, ou même avant tout, un examen de la vie des nations livrées aux mains des « maîtres chasseurs » modernes, à savoir ce que nous avons nommé « la confrérie des dictateurs ».

Le titre du roman, dans sa simplicité, est tout un programme bien plus élaboré qu'il n'y paraît. Nous nous intéressons, quant à nous, à ce qu'il exprime sur la transformation de la classe politique africaine. Borgomano (17-18) relève la récurrence des termes qui font référence aux animaux sauvages, et qui en même temps s'appliquent aux hommes, et pour l'essentiel aux dirigeants de l'Afrique postcoloniale. « Le roman ne cesse de présupposer l'instabilité des frontières qui séparent l'homme de la bête, surtout dans cet univers de chasseurs, projeté au niveau politique », écrit-elle. (17-18) Les dictateurs ont tous des animaux sauvages comme totems : Koyaga (le faucon), Nkoutigui Fondio (le lièvre), Tiékoroni (le caïman), Bossouma (l'hyène), le roi des Djebels (le chacal), le président de la République du Grand Fleuve (léopard). La garde de Koyaga est faite de soldats dit lycaons, des « chiens sauvages », etc. C'est dire qu'à la tête des États

indépendants sont placés des « fauves », et, par conséquent, le continent entre dans l'ère de l'inhumanité, de l'incivilité, du règne de la loi de la jungle.

Le roman fait souvent aussi des excursions dans l'histoire pour justifier, expliquer la venue ou le comportement de tel ou tel dictateur. Borgomano explique cette démarche historique ainsi : « Et il fallait du recul pour démontrer complètement les ressorts des dictatures » (11). On retrouve dans ces « digressions » tout ce que nous avons développé plus haut dans ce chapitre sur les responsabilités partagées entre l'élite dirigeante africaine et ses commanditaires néocoloniaux. Les thèmes de la violence institutionnelle sous toutes ses formes, du pillage des ressources de l'État au profit d'une petite minorité locale et des multinationales étrangères, de la machine de production des dictateurs africains, de la fraude électorale, et même de la création, de l'imposition et du maintien du monolithisme politique (sous la forme du parti unique), etc. Le livre récapitule tout cela, le dépasse d'un cran et nous laisse au seuil d'une ligne fine au-delà de laquelle tout peut périliter. La Sierra Léone, le Liberia, et aujourd'hui la Côte d'Ivoire l'ont franchie et sombré dans le « bordel » dont parlent Allah n'est pas obligé et Quand on refuse on dit non.

Une des explications que Kourouma fournit, et dont il n'a pas l'exclusivité, a trait aux déboires de la France dans les guerres de la seconde moitié du XX^e siècle (Deuxième Guerre mondiale, Indochine) qui ont poussé le général de Gaulle à repenser la politique française dans les colonies dans le sens de l'octroi des indépendances théoriques. Les

indépendances « tombent alors comme des sauterelles ». Sur le ton sarcastique habituel, Kourouma fustige cette stratégie :

« Le génie politique du général de Gaulle lui permit de trouver une solution satisfaisante au problème. De Gaulle parvint à octroyer l'indépendance sans décoloniser. Il y réussit en invitant et en entretenant des présidents de la République qui se faisaient appeler pères de la nation et de l'indépendance de leur pays, alors qu'ils n'avaient rien fait pour l'indépendance de leur République et n'étaient pas les vrais maîtres, les vrais chefs de leurs peuples. » (76-77)

Le général a aussi créé la Communauté française qui devait aider l'ex-puissance coloniale à truquer les élections pour placer aux commandes l'élus « dont les paroles ne juraient pas trop avec la thèse colonialiste de l'infériorité du Nègre voleur et paresseux. » (77) La France s'est même arrogé la prérogative de décider des drapeaux et des hymnes nationaux des nouveaux États « indépendants ». Même le discours d'admission à l'ONU « était préparé par l'ambassadeur de France à l'ONU ». (78) S'il existe des cas où quelques intellectuels qui ont été propulsés au pouvoir (comme le rusé petit vieillard Tiékoroni de la République des Ébènes) aux toutes premières heures des indépendances par la voie des urnes, souvent ceux-ci ont été déposés si d'aventure ils se montraient par trop nationalistes. Ainsi Fricassa Santos de la République du Golfe, inflexible, n'a pas fait « le pèlerinage à la cour élyséenne du général de Gaulle pour faire reconnaître internationalement la souveraineté de la République du Golfe ». (81) Il sera remplacé par Koyaga pour ce crime de lèse-hégémonie néo-colonisatrice. L'administration coloniale

qui avait pris l'habitude de donner la victoire aux représentants du peuple de son choix en truquant les élections (103) va s'assurer que cette pratique survive aux indépendances pour qu'elle puisse continuer à avoir la main haute sur la distribution des postes suprêmes « vidés de tout contenu ». (103) Comme indiqué, le candidat sera fréquemment un ex-tirailleur, peu gradé : Koyaga était sergent, Bossouma était lieutenant, l'homme au totem léopard était sous officier, etc.

Une particularité importante de l'ère des dictateurs pantins est de servir d'adjuvants dans les opérations de guerre des autres (comme les tirailleurs des deux grandes guerres), que ce soit sous forme d'interventions contre quelque régime insoumis ou contre une rébellion qui s'efforce de détrôner un régime « ami » de l'occident, ou que ce soit pour la guerre froide entre le communisme et le capitalisme qui se déroule par Afrique interposée. C'est ainsi que ces dictateurs sont organisés en une sorte de société secrète, en confrérie, avec « des règles de procédures établies, et cela depuis des décennies, entre les dictateurs et maîtres des partis uniques de la vieille Afrique » (172) Le dictateur au totem caïman en est le cacique. Il est aussi la personnalité que « la France, l'Amérique et tout l'Occident » ont désigné « comme fer de lance de la guerre froide, le leader en Afrique de l'Ouest de la lutte anticomuniste ». (178) Quoi qu'il fit, « Sa personne et son système étaient farouchement défendus par les médias occidentaux. » (179) En vertu de sa stature politique inouïe en Afrique, tout nouveau venu dans la confrérie devait subir un cours introductif (une initiation, pour employer le langage des chasseurs) au métier avec Tiécoroni. Le contenu des quatre chapitres de ce cours de base est tout ce qu'il y a de plus pernicieux. Chaque exposé porte sur une « méchante bête qui menace un chef d'État

et président d'un parti unique dans l'Afrique indépendante de la guerre froide », (181) ce qui met en évidence de nouveau le fait que la motivation de toute cette coûteuse agitation reste fondamentalement égoïste. On imagine aisément comment l'application à la lettre de ces « leçons » a pu faire proliférer les monstres que nous avons dans les trois derniers romans de l'écrivain. En voici la substance :

Primo, il ne faut pas être tenté de séparer la caisse de l'État et la caisse personnelle (ou encore de distinguer les « ressources du Trésor d'avec les recettes du parti unique » – celles-ci se confondant avec les caisses privées). (182) Secundo, il ne faut pas faire de distinction entre la vérité et le mensonge, car en dernière analyse « c'est toujours le mensonge qui finit par triompher. Tiécoroni, avec la mystification, réussit à paraître l'opposé de ce qu'il fut . . . (163) « La vérité n'est très souvent qu'une seconde manière de redire un mensonge », (184) et pour devenir un grand homme, un thaumaturge, on doit fabuler, se libérer du « *distinguo* entre vérité et mensonge », (185) parce que « Les peuples écoutent ce qu'on leur dit, ce qu'on leur commande » (184) et c'est avec les mensonges qu'on parvient à les mystifier. Tertio, « Tout homme est dissimulateur : les bons sentiments ne sont que des stratagèmes. Le cancrelat nous dévore en soufflant sur notre plaie. » (187) (Dans la vie pratique, Tiécoroni n'avait pas la foi au Nègre, au point qu'il préférerait confier les responsabilités aux Blancs, et tenait le Nègre en laisse. 163) La pratique de la torture, même celle de ses proches, pour débusquer les dissimulateurs est recommandée. Quarto, il faut faire le bon choix, c'est-à-dire choisir le camp libéral. (190)

Il va sans dire que vivre ces principes revient à renier l'essentiel de l'identité africaine, à rejeter les valeurs traditionnelles qui ont toujours et partout soudé la communauté : le partage, le respect de la propriété d'autrui, la dignité qui requiert qu'on défende la vérité même au prix de sa vie, la foi dans l'homme avec tous les risques que cela suppose. C'est ce reniement qui a mis les Houphouët, Eyadema, Mobutu, Hassan II, etc. dans les faveurs de l'Occident, car il faisait son affaire.

Le néo-colonialisme fonctionne comme une structure de blanchissement de l'argent sale, ou encore comme un système où le plus véreux des dictateurs est garanti de toujours se refaire une virginité nouvelle tant que l'Occident continue à jeter son dévolu sur lui. Quelle capitale occidentale n'a pas courtisé Mobutu (totem léopard) tant qu'il n'était pas tombé en disgrâce ? Le général Eyadema (totem faucon) est resté l'ami des présidents successifs de la France, en particulier ceux de droite. Le dictateur au totem caïman (Houphouët-Boigny), élu fer de lance « contre l'enveloppement du totalitariste communisme international » (178), voit son pays devenir « Une réussite ! Un miracle ! L'Occident décida d'en faire une vitrine et aida l'homme au totem caïman à acquérir la prestance, la respectabilité. » (178) L'argent pour défendre les positions du camp libéral transite par lui, et il peut se rémunérer... Et pourtant, chacun savait que le petit vieux sage a toujours été « Un homme extrême dans la vertu et le vice, un sac de contradictions ». (191) Il était aussi « Plus que menteur. En fait, il constituait un arbre à mensonges ou encore il était un marchand en gros de mensonges ». (191)

Dans la problématique identitaire de Kourouma, nous avons montré avec Les Soleils l'accent qui est mis sur la tension entre vérité et mensonge. Ce motif est dominant dans le projet idéologique de Kourouma. Et il est parfaitement plausible d'attribuer l'afropessimisme qui transparaît dans son œuvre romanesque à ce qui lui semble le triomphe du mensonge sur la vérité. « La vérité et le mensonge ne sont jamais loin l'un de l'autre et rarement la vérité triomphe », écrit-il dans En Attendant le vote. (156) Déjà son roman de 1990, Monnè, ne laissait plus d'illusion à ce sujet :

Nous ne gagnâmes jamais chez nous ; tous ceux qui moururent en mâles sexués furent oubliés. Ce furent les autres, ceux qui se résignèrent et épousèrent les mensonges, acceptèrent le mépris, toutes sortes de *monnew* qui l'emportèrent, et c'est eux qui parlent, c'est eux qui existent et gouvernent avec le parti unique. On appelle cela la paix, la sagesse et la stabilité. (285)¹¹⁴

On peut se demander si l'écrivain n'avait pas en tête sa Côte des Ébènes natale puisqu'en 1998, il réitérait que « tous les affamés de l'Afrique de l'Ouest se dirigent vers la République des Ébènes de Tiékoroni, terre de paix et d'accueil des réfugiés », Tiékoroni, le plus que menteur, l'arbre à mensonges, le marchand en gros des mensonges. Sans doute aussi un spécialiste des « salmigondis de slogans » responsables de tant d'outrages présents et futurs, comme l'a fait remarquer Bolgomano.

Jouissant ainsi de l'impunité totale qui leur est garantie par leurs protecteurs (le bon choix) et de la complicité des médias (locaux et étrangers qui observent en la matière un

mutisme étonnant autant que coupable), et d'autres appuis multiformes, les membres du club des dictateurs laissent libre cours à leurs réflexes de tirailleurs. La torture des adversaires atteint son paroxysme de sauvagerie : rituel d'émasculatation, de viol des femmes des exécutés, enfoncement du sexe ensanglanté entre les dents du supplicié (94), « livraison de la vieille maman septuagénaire d'un prévenu au viol hideux d'un lépreux libidineux » (191), amputation des parties du corps, mort lente, etc. On se souviendra que d'une manière générale ces dictateurs sont pratiquement des incultes, et qu'en tout état de cause ils demeurent « foncièrement animistes » (162). Dans ce roman, ils appartiennent aussi à la confrérie des chasseurs. En revanche, leur comportement y est inadmissible eu égard à ce statut de chasseurs. D'une part, l'appartenance à la confrérie leur dicte d'observer certains rituels qui les protègent contre le « nyama », ce flux vital et force vengeresse.¹¹⁵ D'autre part, conformément à l'éthique des chasseurs traditionnels de respectabilité, d'honnêteté et de générosité, il est strictement interdit à un vrai chasseur d'infliger une mort ou une souffrance gratuite à autrui, ni même à un animal. Les dictateurs sont donc des faux chasseurs ou alors des chasseurs qui ont choisi la transgression pour se conduire comme des hors-la-loi.

En attendant le vote fustige d'autres agissements qui marquent un recul sur la voie de la modernité. On pourrait ici continuer à écrire « le journal des travaux inutiles » que nous avons mentionné dans Monnè. En guise d'exemple, citons les chantiers de construction des routes et de la basilique dans le village natal de l'homme au totem caïman : « Dans la brousse et la forêt, loin de toutes activités humaines, où les serpents utilisent les avenues comme clairières pour se réchauffer aux premiers rayons du soleil, les singes comme

espaces pour les déjections et les ébats amoureux. » (175) Il y fait construire des « palais aux frontons dorés, de splendides hôtels en marbre et même une basilique. . . . des magnificences qui ne sont utilisées et ne sont hantées que par les volettements des hirondelles et des gendarmes et les coassements des chauves-souris », (175) tout cela étant réalisé avec le budget de l'État, lui-même souvent subsidié par des capitaux étrangers sous forme de dettes. Les caïmans, son totem, reçoivent un traitement spécial : il leur construit un lac de marbre et ont trois repas quotidiens alors que bien des citoyens n'en bénéficient pas. Dilapidation, courte vue, folie des grandeurs.

Pour Bossouma, l'homme au totem hyène du Pays aux Deux Fleuves (traduisez Empereur Bokassa de la Centrafrique) couronné empereur par la France, hormis ses extravagances, son ivrognerie et sa concupiscence, il respire la cruauté. Il prétend avoir appris du Coran à battre à mort les coupables, des Belges à leur couper les mains et des Français à leur couper les oreilles (209). Il est convaincu que la principale institution dans une République à parti unique c'est la prison dont les cellules des condamnés à mort doivent être les plus nombreuses, car « lorsqu'on condamne un Nègre à mort, c'est tout un clan qu'il faut savoir faire disparaître pour avoir la paix dans le pays. » (204) Il n'empêche que sa cérémonie d'intronisation sera célébrée avec pompe par la France. Koyaga n'est pas en laisse pour la violence gratuite. Il passe beaucoup de temps à mijoter des plans pour éliminer ses opposants (réels ou supposés). Il fait revivre la vieille pratique du pogrom de la période d'inter règne. (353)

En conclusion, il est difficile de trouver, en lisant ce roman, des raisons d'espérer des lendemains meilleurs pour l'Afrique, ce continent qui est « de loin le continent le plus riche en pauvreté et en dictatures » (354), terre des « partis uniques liberticides et mensongers » (163). Le continent est placé sous les griffes de prédateurs locaux qui reçoivent et exécutent des ordres qui viennent des instances extérieures : ex-puissances coloniales, FMI, Banque Mondiale, et autres organisations au service du capital financier étranger. D'aucuns ont cru voir dans les deux proverbes finals du roman des paroles porteuses d'espoir :

Au bout de la patience, il y a le ciel.

La nuit dure longtemps mais le jour finit par arriver.

Mais rien n'est moins sûr. En effet, la patience dont il est question pourrait être bien celle de Koyaga, qui le récompenserait par la restauration de son pouvoir. Le texte indique effectivement qu'après un court moment de désarroi causé par la disparition de la météorite (et de sa maman) et du Coran (et de son marabout), il retrouve le sourire parce qu'il se souvient de l'acte qu'il avait à poser pour les retrouver : « faire dire votre geste purificateur de maître chasseur, votre donsomana cathartique par un sora, un griot des chasseurs et son répondeur. » (357) Cette geste est justement en train d'être dite . . . Des Koyaga - et des pires que Koyaga puisque certaines ex-protonations seront désormais livrées aux monstres qu'on appelle par euphémisme des « bandits de grand chemin » - vont continuer à exister. Ce seront les personnages d'Allah n'est pas obligé.

v. En attendant le vote des bêtes sauvages ou le néocolonialisme appliqué

On comprend que la critique parle beaucoup d'afropessimisme dans l'écriture africaine postcoloniale, avec un coup d'accélérateur dans les années 70 et 80. Comme indiqué précédemment, c'est la gestion désastreuse de la cité qui exacerbe surtout ce sentiment chez les écrivains et artistes. Kourouma figure parmi les tout premiers de cette génération d'écrivains du désenchantement. Se meuvent dans son œuvre des antihéros et des criminels, en lieu et place de présidents et rois des nouveaux États indépendants : Fama, Djigui, Béma, Koyaga, Charles Taylor, Onika Baclay Doe, Prince Johnson, Foday Sankoh, Johnny Koroma. Si nous nous sommes attardés dans la section (4.iii) sur le cas de Djigui, c'est précisément parce que dans la démarche scripturaire de Kourouma, ce qui se passe après ce roi, c'est-à-dire pendant la période postcoloniale, équivaut à une véritable descente aux enfers en termes de leadership, mais le règne de Djigui a un petit air du déjà-vu. La situation ira en s'aggravant. On comprend alors pourquoi et comment les forces néocoloniales n'éprouvent presque pas de difficultés à faire et défaire les régimes, le reste étant assuré par la mystification des griots modernes de la radio, la télévision et la presse écrite. Le schéma est presque invariable : à chaque putsch, les populations en liesse descendront dans la rue pour scander des louanges à l'honneur du « libérateur », le temps d'un rêve, avant de réaliser que depuis la colonisation le maître-mot est demeuré le même : « Ôte-toi que je m'y mette ! ».

Pendant le « mandat » des nouveaux patrons du pays, rien ou presque n'est entrepris au bénéfice du peuple, et comme le dit un narrateur dans Les Soleils :

Il demeurait bien connu que les dirigeants des soleils des indépendances consultaient très souvent le marabout, le sorcier, le devin ; mais pour qui le faisaient-ils et pourquoi ? Fama pouvait répondre, il le savait : ce n'était jamais pour la communauté, jamais pour le pays, ils consultaient toujours les sorciers pour eux-mêmes, pour affermir leur pouvoir et augmenter leur force, jeter un mauvais sort à leur ennemi. (163)

Notre étude se voulant une vue d'ensemble des éléments primordiaux constitutifs du conflit identitaire dans les quatre romans de l'écrivain ivoirien, nous restons conscient que les grandes lignes de la descente aux enfers que nous brossons ici effleurent seulement une question vaste, aux facettes multiples. La question hante l'auteur lui-même. Son roman inachevé Quand on refuse on dit non la reprend où il l'avait laissée dans Allah n'est pas obligé. En ouvrant la première page de ce roman-chronique, on ne retrouve plus « l'enfant de rue, l'enfant-soldat sans peur ni reproche » qui semblait s'amuser de son blablabla sur les guerres tribales des Libériens et des Sierra Léonais. C'est que l'impensable, l'incompréhensible s'est produit : la peste meurtrière s'est abattue sur sa Côte d'Ivoire natale, cette ancienne terre d'exil des rescapés des guerres fratricides de la sous-région, longtemps considérée comme le havre de paix et l'éléphant économique de l'Afrique de l'Ouest :

Quand j'ai su que la guerre tribale avait atterri en Côte-d'Ivoire [...] (La République de Côte-d'Ivoire est un État de la côte occidentale de l'Afrique. Elle

est comme toutes les républiques foutues de cette zone, démocratique dans quelques domaines mais pourrie jusqu'aux os par la corruption dans tous les autres.)

Quand j'ai su que la guerre tribale y était arrivée, j'ai tout laissé tomber et je suis allé au maquis (bar mal fréquenté) pour me défouler. . . Je me suis défoncé et cuité . . . En chancelant, je suis rentré à la maison. En arrivant, j'ai crié haut plusieurs fois à l'intention de Sita, la femme de mon cousin : « Je m'en fous, la guerre tribale est là. » (11-12)

Après les guerres tribales du Liberia et de Sierra Leone, je croyais que c'était le comble (signifie le summum, l'apogée). Non, le bordel dans la merde au carré continue. Me voilà perdu et vagabond dans les massacres et les charniers barbares de la Côte-d'Ivoire. . . . (14) ~

La guerre n'est plus un jeu d'enfants des contrées lointaines, elle frappe à la porte, non d'une fictive Côte des Ébènes, mais de la réelle Côte d'Ivoire. Fini donc le ton enjoué d'Allah n'est pas obligé. La désespérance et le désabusement sont très perceptibles dans ces lignes d'ouverture de ce roman. La conscience que le navire Côte d'Ivoire coule est très vivace, et Birahima sait exactement où cela peut mener, que ce qui arrive est une catastrophe, un renversement jusqu'alors inédit du cours de la vie nationale.

Le comble de la tragédie ivoirienne est que le nœud de cette guerre fratricide réside dans l'exploitation à des fins politiciennes de l'ivoirité, autrement dit de l'« identité » ivoirienne. Des politiciens véreux ont corrompu la notion pour la vider de son contenu sémantique canonique. Désormais, « L'ivoirité, c'est être ivoirien avant d'autres. » (59) Ici comme ailleurs dans les problèmes du continent africain, c'est la myopie politique de la classe dirigeante qui a créé cette hérésie fatale, tout en s'obstinant à ne pas écouter les sonnettes d'alarme de la folie d'une telle idéologie divisionniste dans une nation aussi traditionnellement cosmopolite. L'écrivain visionnaire avait déjà mis en garde contre la manipulation sur la question d'identité dans Les Soleils en dénonçant la xénophobie (88-89) et dans Monné en incriminant le régionalisme et le tribalisme (244). Sery, un simple apprenti chauffeur, n'avertissait-il pas aussi dans Les Soleils (écrit dans les années 60 !) : « Connaissez-vous les causes des malheurs et des guerres en Afrique ? Non ! Eh bien ! c'est simple, c'est parce que les Africains ne restaient pas chez eux. » (88) Il explique ensuite comment les colonisateurs français avaient « importé » toutes sortes d'africains étrangers ayant la nationalité française et sachant lire et écrire. Ils leur avaient alors confié tous les postes et ils se sont enrichis sur le dos des autochtones. Et Sery de renchérir :

« les toubabs en haut, après les Dahoméens et les Sénégalais, et nous autres, au-dessous des pieds, des riens. . . . Mais maintenant les choses commençaient à se gâter encore. Parce que d'autres Africains n'étaient pas restés chez eux, parce que venaient toujours en Côte des Ébènes les Nagos du Sud, les Bambaras et Malinkés échappés du socialisme, les Mossis du Nord, les Haoussas de l'Est. » (89-90)

Les paroles de Sery ne doivent pas être comprises comme une justification de la xénophobie. Au contraire, Kourouma expose ici une vérité historique qui justifie la présence de ces « étrangers » dans le pays. Dans le roman inachevé, Quand on refuse, on dit non, Fanta, fournit des détails qui explicitent ce qui avait été laconiquement lancé dans les romans précédents, à savoir la genèse de la présence massive d'étrangers en Côte d'Ivoire. Le lieutenant gouverneur français de ce pays a, en 1934, fait venir « de vrais travailleurs » du sol et ceux-ci « on n'en trouve qu'au Nord du pays » (63). Le Président Houphouët-Boigny a été plus radical en décrétant que « la terre appartenait à celui qui la cultivait », accordant ainsi le droit de propriété et de citoyenneté aux cultivateurs burkinabés qui travaillaient depuis l'époque coloniale les terres de la forêt ivoirienne. (61). Plus tard, ce ne seront pas seulement les agriculteurs, mais tous les autres immigrants qui bénéficieront des largesses politiques du « Vieux » :

Le « vieux » avait une conception large et généreuse de la nationalité ivoirienne.

Devenait automatiquement ivoirien tout étranger de l'Afrique noire ayant effectivement un séjour de cinq ans en Côte-d'Ivoire. L'étranger recevait une carte d'identité et participait aux élections quinquennales présidentielles, législatives et régionales. (108)

La politique initiée par Henri Bédié, successeur du premier président de la Côte-d'Ivoire indépendante, n'est ni plus ni moins qu'une entreprise de spoliation : « L'ivoirité permet de trouver de la terre aux Ivoiriens en spoliant les étrangers venus sous Houphouët-Boigny. » (107) « . . . les Burkinabés ont été les rats de la Côte-d'Ivoire. Ils ont creusé le

trou de la Côte-d'Ivoire (construit le pays) et les serpents ivoiriens les ont chassés de leur trou pour l'occuper. Faforo ! », s'exclame Birahima que l'intellectuelle Fanta instruit sur l'histoire de son pays. (74)

Cette petite incursion dans ce roman inachevé et sur l'historique de la présente crise ivoirienne confirme incidemment que lire Kourouma c'est suivre les variations et les développements des thèses lancées dans son premier roman Les Soleils des indépendances (cf. le concept de « quadrilogie » énoncé au chapitre II comme démarche de saisie globale de l'écriture de cet auteur) et, s'il en était encore besoin, de se rendre compte que la problématique de l'identité est une des préoccupations majeures de l'écrivain.

En schématisant à l'extrême, voici comment se présente l'évolution des personnages politiques au plus haut niveau de l'État ou de la communauté. Avec Djigui, nous avons un roi que le concours des circonstances tire d'une « société arrêtée », d'un monde que tous croyaient et disaient « définitivement achevé », d'une société où

« 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. . . . 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 fétiches affirmaient : la société entière croyait à ses mensonges. . . . 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. » (Monnè, 20)

Le problème principal de Djigui, prisonnier comme ses compatriotes des mythes (qu'on note dans la citation ci-dessus la récurrence du terme « croyait ») est donc l'inadaptation, l'incapacité de se transformer et de transformer son legs qui « était un monde suranné que des griots archaïques disaient avec des mots obsolètes ». (16) Plus grave encore, on remarque qu'il ne ressent même pas la nécessité de s'adapter. On a l'impression qu'il est atteint d'une certaine phobie du changement. Le griot Diabaté a saisi le problème et, longuement, sur deux des plus belles pages de Monnè, (41-42) il explique la nécessité vitale d'« apprendre les nouvelles vérités », que chaque fois que « les mots changent de sens et les choses de symboles », il faut aussi recommencer, c'est-à-dire « réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux et des choses », « retrouver les nouvelles appellations . . . du rebelle qui refuse et de la honte qui tue », « réapprendre les nouvelles appellations de l'héroïsme et celles des grands clans du Mandingue » maintenant que « leur terre mandingue est vaincue et possédée par des infidèles d'incirconcis, fils d'incirconcis et de non incisées ». La faute de Djigui est donc de s'être laissé fossiliser dans ce monde « achevé ». D'où les silences, l'immobilisme, les tergiversations et même la résignation. Aussi paradoxal que cela paraisse donc, Djigui demeure grand de cœur, un homme d'honneur, honnête, bon, mais, et c'est cela qui le perd, à la manière des temps anciens, péchant par laxisme et fatalisme. Ceci mérite une brève explication.

Dans sa vie personnelle, on a vu que contre toute attente, il pardonne à Moussokoro en dépit de ses nombreux écarts de conduite connus de tous (dont son libertinage) et la prend pour femme. De même son fils rebelle Béma ne sera pas maudit, mais au contraire toujours accepté comme fils. Les qualités humaines de Djigui se voient aussi dans la compassion qu'il témoigne à l'égard des victimes des travaux de construction du chemin de fer en créant l'orphelinat pour leurs enfants. À la fin du roman, il décide d'effectuer un retour à Toukoro – symbolisant la fin du règne des Kéita - dans un geste de refus d'entériner le coup d'État de son fils Béma épaulé par les Blancs (« Quand on refuse, on dit non. ». Même son geste lâche de trahir son ami Samory n'est pas totalement dépourvu de magnanimité pour son peuple, car « la défaite de celui-ci avait paru inéluctable » (Monné 283) et il fallait éviter un bain de sang inutile que les Français n'allaient pas s'empêcher de verser si Soba avait tenté de résister.

Fama des Soleils est comme Djigui désorienté, mais en plus, il persiste à mettre en avant sa filiation princière tout en se comportant comme un vulgaire paysan jeté dans une vie citadine qui l'étouffe. Il réclame l'honorabilité mais se couvre de goujaterie. Il se cramponne à ce qu'il y a de caduc ou d'insignifiant dans la tradition (soumission de la femme, premières places et monopole de la parole dans les assemblées de Malinkés de la capitale, funérailles pompeuses, etc.). Le narrateur présente toute une litanie des crimes commis par les indépendances contre le pouvoir traditionnel qui fait de Fama, du moins aux yeux d'une certaine critique, une victime plutôt qu'un coupable. Les indépendances ont fait de lui un « vautour », un membre de la « bande d'hyènes » (9) en supprimant la chefferie et en constituant au village un comité du parti unique avec un président ; elles

ont tué le négoce et la guerre dont lui et d'autres grands Malinkés vivaient, (21) et comme substitut, elles ont offert la carte d'identité et celle du parti unique (23). Tout cela était un défi aux Doumbouya (118), et à leur « unique descendant mâle tondu, séché et déshabillé par la colonisation et les Indépendances » (120).

Nous avons cependant déjà montré au chapitre III que Fama ne s'est pas montré à la hauteur de sa tâche, mais qu'il a choisi de confier son sort aux marabouts, féticheurs, sorciers et griots, tous des menteurs qu'il savait tels. Il n'a pas non plus su évaluer l'impact des changements qui se déroulaient sous ses yeux et discerner quelle serait sa place d'analphabète sous les nouveaux soleils. Il a vu trop grand quand il a cru que parce qu'il était Doumbouya et qu'il avait milité pour chasser les Blancs, il avait droit à une grosse part du « gâteau indépendances » (être directeur de quelque de la coopérative ou secrétaire général du parti unique). En définitive, ce qui le perd c'est d'être resté figé dans des honneurs de naissance factices, de n'avoir rien compris de la nouvelle politique qui « n'a ni yeux, ni oreilles, ni cœur », qu'« en politique le vrai et le mensonge portent le même pagne, le juste et l'injuste marchent de pair, le bien et le mal s'achètent ou se vendent au même prix », (164) qu'il était impératif, comme cela l'avait été pour Djigui avant lui, d'apprendre les nouveaux sens des mots et des choses.

Ces faiblesses personnelles de Djigui et de Fama entraînent la confiscation, l'usurpation de la souveraineté nationale et du pouvoir personnel des rois et princes par l'envahisseur colonial. Nous avons montré également plus haut les autres facteurs endogènes (culturels) qui ont facilité cette usurpation.

Koyaga (En attendant le vote), en revanche, inaugure le règne des autocrates que l'Occident a créés pour contrer l'Est. Koyaga est, en l'occurrence, un fruit de la pépinière des tirailleurs sénégalais : une formation scolaire minimale, un entraînement à la violence et à l'atrocité, une libido débridée et un goût excessif pour la luxure et les possessions matérielles, la folie des grandeurs et, bien entendu, une accoutumance à la violation de la loi, à l'impunité avec lesquelles ils peuvent spolier. Le triptyque *pouvoir, argent, sexe* est ainsi complet. Et tous les moyens sont bons pour continuer à en jouir, y compris vendre son âme, vendre son peuple et vendre les ressources naturelles au plus offrant.

Les chefs d'État de l'espèce de Koyaga qui vont proliférer en Afrique sont majoritairement placés à la tête de ce que Jean Ziegler a appelé la *protonation*, modèle sociopolitique dominant en Afrique (en 1977, il évaluait aux trois quarts les protonations), par opposition à nations où « la société politique est la seule source de ses décisions, de ses choix, de son destin, et le capital financier multinational n'a plus de prise sur elle »¹¹⁶ (Ziegler 223) et par opposition à l'*appareil de contrainte* qui a comme but de « briser l'identité spécifique des autochtones, étouffer par la torture toute velléité de revendication et assurer aux sociétés multinationales bancaires, industrielles et minières qui l'ont mis en place l'exploitation la plus rationnelle possible du pays et du peuple » (Ziegler 223) qu'il subjugue par la domination policière. Mobutu de l'ex-Zaïre, par exemple, a vendu, le 6 juin 1976, 6% du territoire zaïrois à *Orbital-Transport und Raketen-Aktiengesellschaft* de la République fédérale allemande pour 800 millions de marks. (Ziegler 225)

Selon Ziegler,

La protonation est le produit d'une conjoncture particulière du devenir de l'impérialisme : elle est elle-même engendrée par cette réorientation, par ce redéploiement, ce rééquilibrage du système impérialiste apparu au sortir de la Seconde Guerre mondiale. . . L'impérialisme décide d'opérer un transfert formel de pouvoirs aux classes « autochtones » qu'il a lui-même créées et qu'il continue de dominer par la violence symbolique. (Ziegler 226)

Ainsi comprise, la protonation serait l'équivalent de l'expression péjorative par laquelle certaines personnalités politiques, académiques et des médias occidentaux ont pris l'habitude d'étiqueter, non sans quelques relents racistes, les ex-colonies africaines et caribéennes : les républiques bananières. La définition que donne, pour cette expression, Birahima, l'enfant-soldat d'Allah n'est pas obligé cadre bien avec le concept qui nous occupe ici : « République bananière signifie apparemment démocratique, en fait régie par des intérêts privés, corruption » (10) et objet du mépris des exploitateurs.

Une autre caractéristique dominante de la protonation est la « forte tendance à l'imitation, à la reproduction des habitudes de consommation, des schémas de pensée allogènes. » Pour quiconque connaît la Côte d'Ivoire de Houphouët-Boigny, le Zaïre de Mobutu ou encore le Gabon d'Omar Bongo saura aisément identifier ces pays avec cette caractéristique. Ce mimétisme parti des hauts lieux de la gestion de la cité, est une

marque indubitable de la persistance de l'aliénation non seulement intellectuelle, mais aussi mentale. Achille Mbembe souligne à ce sujet :

. . . force est de souligner que non seulement les formules étatiques, mais aussi la rationalité coloniale esquissée plus haut firent, tôt, l'objet d'une réappropriation par les Africains. Cette réappropriation ne fut pas seulement institutionnelle. Elle eut également lieu dans les domaines matériels et de l'imaginaire.¹¹⁷

Le pouvoir protonational est donc un pouvoir vidé de sa substance.

Mais une autre catégorie de chefs est apparue qui n'avait pas été prévue dans les constructions conceptuelles de Ziegler et des politologues africanistes de sa génération. Ces constructions, il est vrai, datent et étaient en partie déterminées par la guerre froide. La nouvelle catégorie est faite des chefs de guerre, et non plus de chefs d'État, précisément parce que, là où ces chefs existent, il n'y a plus d'État à proprement parler. Car il faut un minimum de structures, peu importe qu'elles soient allogènes ou indigènes, pour assurer au moins « la fonctionnalité marchande » permettant une exploitation ordonnée des ressources du pays. Si les paysans des Soleils ou de Monné finissent par être nostalgiques de la colonisation, les paysans d'Allah n'est pas obligé regrettent peut-être la fin du fameux « équilibre de la terreur » qu'assuraient les rivalités Est-Ouest d'En attendant le vote. De la balkanisation de l'Afrique à Berlin (1885) à la chute du mur de Berlin (1989), en passant par la Révolution bolchévique (1917), les rapports Afrique-Occident ont connu en effet beaucoup de mutations. L'Afrique, après avoir servi de

terrain d'affrontement entre les deux blocs de l'Est et de l'Ouest, a cessé de jouir de l'attention dont elle bénéficiait avant 1989, et l'Occident n'avait plus d'intérêt à jouer aux gendarmes de l'Afrique. Dans certaines parties du continent s'est alors inauguré le règne de la terreur, du pillage, de la gabegie doublée de myopie politique qui ont précipité les pays affectés dans des rivalités de clans à la tête de l'Etat. Celles-ci ont naturellement débouché sur des guerres intestines et tribales. C'était désormais à qui pouvait organiser des milices armées et négocier avec les lobbies étrangères un bon approvisionnement en armes que revenait le privilège de piller et s'enrichir. Les chefs autoproclamés apparaissaient aux yeux de la population pour ce qu'ils sont : des « bandits de grands chemin », qui, pour se maintenir au pouvoir, se spécialisaient dans de fréquents retournements d'alliances. Ils se plaçaient souvent à la solde de constellations maffieuses appâtées par l'or, le diamant et la drogue. Ce tableau est exactement celui qui s'étale dans Allah n'est pas obligé. Les Taylor, Koroma, Sankoh, Jonhnson ont pu appliquer la loi de la jungle pour s'emparer des concessions minières et des champs de culture de la drogue les plus rentables. D'où la situation chaotique, apocalyptique par moments, qui est née de cette course à l'argent, l'atmosphère de terreur extrême, la politique de la terre brûlée, bref, l'apocalypse où la population était constamment placée sur le sauve-qui-peut.

Ce qui se passe dans Allah n'est pas obligé illustre à suffisance le processus d'abêtissement des dirigeants africains et celui de l'animalisation subséquente de la population, y compris les enfants. Les « bêtes sauvages » ne se soucient plus de votes démocratiques, elles s'entre-mangent, littéralement, car « Dans les guerres tribales, un peu de chair humaine est nécessaire » (188). Même les enfants-soldats sont initiés

d'office à l'anthropophagie (215). Et le sort de celui ou celle qui tombe au milieu des animaux de la forêt est plus enviable que le sort de celui ou celle qui a affaire aux hommes. On peut considérer que cette cannibalisation d'une tranche de la population marque un retour en force de l'obscurantisme, retour qui avait déjà fait beaucoup de chemin avec les dictateurs fétichistes d'En attendant le vote. Assiste-t-on à un processus d'autodestruction ? Comment se définit un Libérien ? Un Sierra Léonais ? Quelle est son identité dans de telles circonstances ? Peuvent-ils être fiers d'être eux-mêmes ? Par extension, comment cette tragédie, cette cannibalisation, ce génocide des enfants sont-ils vécus par les Africains en général ?

L'afropessimisme n'est donc pas un vain mot, du moins quand il se rapporte aux écrits de Kourouma. On peut certes reprocher à ceux-ci d'être quelque peu tendancieux, et il s'en trouvera qui accuseront Kourouma de faire ainsi le jeu, même involontairement, des détracteurs occidentaux de l'Afrique.¹¹⁸⁵⁹ Il n'en demeure pas moins que les descriptions faites dans Allah n'est pas obligé sont à peine romancées. Il n'y a pas jusqu'aux noms des personnages politiques, des partis politiques, des dates des événements, etc. qui ne soient pas authentiques. Il s'agit presque d'une chronique historique, de l'histoire au présent. L'écrivain s'est, entre son premier et son dernier roman, enhardi, probablement parce que l'appel à l'action se faisait plus pressant, plus tyrannique.

Les spécialistes de la narratologie nous diront ce qui ressortirait des études approfondies de la modalité et de la thématique des récits de Kourouma. Il nous semble que, vus empiriquement, les récits narratifs dans Les Soleils et dans Monnè présentent des chefs qui se préoccupent encore de poser la question du devenir de leur statut social et du

devenir de la communauté face aux changements qui sont en cours. Il y a un débat, un conflit, une lutte, même si on peut en critiquer les termes, les stratégies, les voies de solutions empruntées. Le lecteur perçoit que Djigui et Fama, avec leurs interlocuteurs privilégiés (griots, interprète, marabouts, sorciers) sont aux abois parce qu'ils ont conscience que le monde dans lequel ils entrent, et avec eux leurs communautés respectives, est un « monde renversé », en train de périliter. D'où les sacrifices nombreux exigés de tous et offerts au nom de tous pour conjurer le sort et les calamités. Il en va autrement avec les personnages principaux d'En attendant le vote et d'Allah n'est pas obligé. Ici ce sont l'auto-promotion des « pères de la nation », la satisfaction de leurs commanditaires du capital financier mondial et leur efficacité dans l'exploitation des concitoyens qui importent. On consulte pour soi, et on est sourd aux souffrances des masses paysannes. On se comporte comme si la seule chose qui vaille la peine est l'accumulation personnelle des biens matériels et du prestige, fût-il illusoire. Entre 1968 et 2000, dirions-nous, la situation est allée en s'empirant, pour déboucher dans bien des pays africains à la criminalisation de l'Etat.

Il fallait que quelqu'un dise « NON ! » à cette descente aux enfers. Il fallait que quelqu'un tente d'obliger les Africains de se regarder en face, d'avoir honte et de se ressaisir ; il fallait rappeler aux maîtres coloniaux et néocoloniaux leur responsabilité d'hier et d'aujourd'hui. Nous croyons que le projet politique de Kourouma à travers ses écrits a atteint au moins partiellement cet objectif. Des écrivains africains de plus en plus nombreux suivent cette voie de la dénonciation (au risque de leur vie, ou, dans le meilleur des cas, de la prison) et de l'engagement pour le changement.

CHAPITRE V

AHMADOU KOUROUMA AU SERVICE DE LA TRADITION

1. Le respect de la tradition

À la lumière de ce qui se dégage des Soleils des indépendances et de Monnè, outrages et défis, comment devrait-on comprendre ces paroles introductives du troisième roman de Kourouma, En attendant le vote des bêtes sauvages ?

La vénération de la tradition est une bonne chose. . . . La tradition doit être respectée parce que :

Si la perdrix s'envole son enfant ne reste pas à terre.

Malgré le séjour prolongé d'un oiseau perché sur un baobab, il n'oublie pas que le nid dans lequel il a été couvé est dans l'arbuste.

Et quand on ne sait où l'on va, qu'on sache d'où l'on vient. (En attendant le vote des bêtes sauvages, 10-11)

S'agit-il d'un éloge à la tradition ? On pourrait en effet, avec raison, voir une contradiction entre ce que nous nous apprêtons à présenter avec les arguments développés dans les deux chapitres précédents. Dans ces derniers, nous avons mis en évidence un Kourouma iconoclaste et dénonciateur de la faillite des systèmes administratifs et politiques qui se sont succédé en Afrique de l'Ouest depuis la fin du XVIII^e siècle. Dans

ses écrits, l'omniprésence du débat sur les aspects réactionnaires de la tradition a établi sa réputation d'écrivain atypique et quelque peu « parricide » des princes et pères africains de la nation. Et pourtant, par la bouche du *sora*, griot des maîtres chasseurs, nous avons, dans l'extrait ci-dessus, cette injonction : « la tradition doit être respectée » suivie de trois proverbes, c'est-à-dire de trois arguments d'autorité, en guise de motivation de cette injonction. Y a-t-il véritablement contradiction chez Kourouma ? Ainsi que nous l'avons souligné tout le long de cette étude, le regard perspicace de l'écrivain s'est posé sur les causes présumées de la dérive du continent africain, mais non de manière indiscriminée, sans analyse de chaque cause. Les causes identifiées forment les motifs itératifs qui nous ont permis de cerner la nature quadrilogique de son œuvre. En même temps, il ne fait aucun doute que Kourouma demeure un écrivain du terroir, qu'il est habité par le « sentiment géographique », pour emprunter l'expression que Jacques Chevrier¹¹⁹ applique à Ousmane Sembène, « c'est-à-dire, en d'autres termes, un attachement quasi viscéral à la terre de ses ancêtres ». Comme Sembène – et dans cette veine, nous avons aussi noté un certain accord avec Mongo Beti – il a su « refuser tout manichéisme réducteur, tout en demeurant attentif aux multiples signes d'une évolution de son environnement ». Il peut dire, à l'instar de Sembène, qu'il est « un nœud de contradictions » qui « navigue entre deux rives, le passé et le présent, la tradition et la modernité » bien que, tout compte fait, il privilégie la modernité, et l'avenir. Mais cette modernité et cet avenir, pour être viables, doivent sauvegarder les attaches essentielles de la culture spécifique de chaque peuple. Ainsi comprise, la contradiction est consubstantielle à l'écriture même de l'écrivain-penseur ivoirien. Nous avons souligné ailleurs son rejet du monolithisme et du dogmatisme. En conséquence, de quelque

manière qu'on l'aborde, son écriture se révélera toujours polysémique, polyphonique, plurielle. En dépit, ou plutôt en raison de cet écueil, il est important que les études kouroumiennes s'attèlent à asseoir les bases d'une grille de lecture de cette écriture si complexe et riche. L'enjeu des débats identitaires dans la post-colonie le demandent parce qu'ils débordent le cadre de l'ivoirité pour s'étendre sur l'arabité, la berbérété, la créolité, etc.

Avant d'aborder les quatre éléments retenus pour notre analyse du Kourouma « traditionnaliste », il convient de faire remarquer qu'on pourrait encore dégager des développements précédents sur ses écrits trois phases de la vie politique et socioculturelle du continent africain. Ces phases se chevauchent, mais pour la clarté de nos remarques, nous les distinguerons. Il s'agit des phases de génération, de dégénérescence, et de régénération. La première correspond à une ère de fécondation, de production des communautés, des royaumes et des empires, avec de grands rois et de grands héros. Cette ère est variable selon les peuples, mais difficile à dater étant donné qu'elle est souvent « documentée » dans les mythes et les légendes oraux. C'est aussi, comme cela se passe dans toutes les sociétés humaines, une ère féconde en sécrétions de mythes, de la mise en place de la cosmogonie, des croyances, d'une vision du monde ou, si l'on préfère, d'une philosophie de la vie qui forment des ancrages identitaires des peuples concernés. Kourouma ne s'y étend pas, mais donne quelques indications sur cette Afrique millénaire, avec ses puissantes dynasties (Doumbouya, Keita), ses empires, ses héros (Ramsès, Soundiata, Chaka), ses croyances et pratiques religieuses et ses rites sociaux (excision, circoncision, fétichisme, etc.) dont beaucoup sont par ailleurs incriminés dans l'évolution

né

le

re

le

l

s

c

l

c

négative qui suivra. La deuxième phase est celle de la déstabilisation qui, conjuguée avec les faiblesses endogènes (dont les défaillances du leadership, la superstition, le fatalisme religieux, le maraboutisme), provoque la dégénérescence qui affecte pratiquement tous les aspects de la vie africaine. Elle forme la base des thèses et du projet idéologique de l'écrivain. Jean Ouedraogo parle de « crise identitaire » qui, selon lui,

« se vit . . . au niveau des pouvoirs politiques, des pratiques culturelles et religieuses, et de l'équilibre psychique de la personnalité africaine. Cette crise tantôt exprimée sous l'appellation de la traite des esclaves, de viol et de vol des territoires à la faveur des razzias, des destitutions et des destructions des souverains, tantôt sous la terminologie de colonisation, d'indépendance et de trahison »¹²⁰

La troisième équivaut à une période de latence, de potentialité pour un recommencement, période problématique et peut-être même contingente, et en tout état de cause périlleuse. L'écrivain l'espère, parce qu'il croit, contre toute logique vu la descente aux enfers amorcée dans la phase précédente. Il s'accroche au moindre indice (un Fama qui finalement se décide de braver ces fils de bâtards des soleils des indépendances, un Djigui qui, en dernier ressort, se suicide plutôt que de poursuivre une vie de monné, une révolte de paysans ou des « déscolarisés » en République du Golfe, quelque dérisoire qu'elle paraisse devant la machine à tuer des lycéens de la garde pléthorique de Koyaga, la survie de Birahima l'enfant-soldat dans la folie exterminatrice qui balaie tout un sous-continent que même son Créateur a déserté). Une autre raison d'espérer : des coutumes et

des traditions positives rescapées du dessein de génocide culturel. Ce dessein, comme on le sait, était dissimulé dans ce que la métropole vendait à ses contribuables sous le nom de mission civilisatrice, qui était négation ou, au mieux, infériorisation des cultures locales ; civilisation, ou « devenir toubab » (cf. Monné 57) dont l'« agenda caché » signifiait, entre autres choses, acculturation, voire assimilation. Parmi les coutumes et les traditions miraculées, on compte la palabre, l'institution des frères de plaisanterie, le respect de la nature, le rôle et le statut de la femme. La dernière raison d'espérer, et non la moindre, est le refus obstiné de mourir culturellement qui s'exprime par les initiatives individuelles des écrivains. Au nombre de ces initiatives se trouve la revalorisation des langues africaines et des techniques de créations reposant sur l'esthétique orale. Comme évoqué plus haut, nous nous proposons dans ce chapitre final d'examiner cinq éléments majeurs de ce qu'on appellerait la dernière ligne de défense que Kourouma présente, à savoir le proverbe, la palabre, les frères de plaisanterie, la femme à la fois gardienne de la tradition et en quête d'émancipation contre les éléments sclérosants de celle-ci.

2. Le proverbe à l'honneur

Tiécoura ! Le proverbe est le cheval de la parole ; quand la parole se perd, c'est grâce au proverbe qu'on la retrouve. (En attendant le vote des bêtes sauvages 41)

Le proverbe est une des composantes fondamentales de la culture africaine qui ont été le plus étudiées. Les écrits disponibles couvrent diverses dimensions du sujet : anthropologique, métaphysique et philosophique, linguistique et ethnolinguistique, littéraire. La bibliographie analytique de Wolfgang Mieder (African Proverb Scholarship : An Annotated Bibliography)¹²¹ en donne la mesure. Une tendance actuelle consiste à dépasser les études générales en faveur des analyses pointues des proverbes au niveau national ou même ethnique. Cela nous donne des résultats singulièrement édifiants sur ce genre de l'oralité dont la vitalité ne cesse de surprendre. Ainsi des récents ouvrages de Cécile Leguy, Le proverbe chez les Bwa du Mali : parole africaine en situation d'énonciation¹²² et de Pierre Diarra, Proverbe et Philosophie : essai sur la pensée des Bwa du Mali,¹²³ ou de l'ouvrage collectif édité par Ursula Baumgardt et Abdallah Bounfour, Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens¹²⁴ qui contient des articles couvrant l'Afrique du nord au sud, et même l'île de Madagascar. Diverses études ont tenté de circonscrire la fonction et les modalités d'emploi des proverbes, d'en décrire la forme et la poétique, et d'en décrypter le(s) sens.

La hauteur teneur informative du proverbe explique l'engouement avec lequel, par exemple, les premiers missionnaires (surtout catholiques) s'en sont saisis dans les

territoires que la colonisation leur ouvrait. Ils avaient rapidement constaté sa haute fréquence d'emploi par les populations, et certains avaient conclu à la nécessité de connaître ce « langage » dans le souci d'une communication plus efficace avec leurs ouailles. Un autre mobile relevait d'une connaissance universelle sur le proverbe : celui-ci est censé donner une précieuse clé d'accès aux modes de pensée d'une communauté. Pour le succès de la mission d'évangélisation, il fallait y accéder. Encore fallait-il disposer des instruments de décodage sans lesquels on s'enferme dans un cercle vicieux : on veut que le proverbe livre ses secrets sur la vie d'une communauté, mais son code est fait de référents (bien des fois extérieurs à la langue en tant que système de signifiants et de signifiés) de cette même communauté qui la rendent largement hermétique à l'étranger. Au niveau de l'afrographie et de l'orature, le proverbe a cependant acquis ses lettres de noblesse, ce qui fait que beaucoup de grands noms de la littérature africaine qui y ont recours en tant qu'axe de structuration de leur argumentation, ou même comme matière première de certaines productions littéraires (pièce de théâtre, roman, poésie). On se souviendra ici de « Quand on refuse on dit non ! » proverbe qui est devenu un roman (inachevé) de Kourouma. Dans cet ordre d'idées, Elena Bertoncini dresse un inventaire d'œuvres écrites kényanes, poétiques, théâtrales et narratives qui sont fondées sur les proverbes swahili. Sans prétendre à l'exhaustivité, cet inventaire confirme l'importance de ce genre oral dans la création littéraire de l'Afrique contemporaine.¹²⁵ Il existe donc une abondance de travaux sur le sujet. Nous nous contenterons ici de faire de brefs rappels des notions qui intéressent notre propos.

Le proverbe est considéré comme un viatique, un élément essentiel surtout dans les cultures de tradition orale. C'est une formule condensée et incisive qu'il ne faut pas se contenter de lire au premier degré car elle contient une morale ou une vérité gnomique que l'on juge utile de rappeler. De par son riche potentiel, paradoxalement lié à sa complexité, le proverbe est particulièrement prisé dans la conversation quotidienne aussi bien que dans les assemblées à caractère formel (certains types de palabres, discours officiels). Dans l'un et l'autre cas, ainsi que le note Françoise Ugochukwu,¹²⁶ « Les proverbes apportent à la parole leur saveur, leur goût de terroir, ils enrobent la pensée, la personnalisent, facilitent l'écoute et emportent l'adhésion. » Ceci ne va pas sans rappeler cette caractérisation du proverbe par les Ibos du Nigéria que Chinua Achebe a rendue célèbre depuis son Things Fall Apart (Le Monde s'effondre) : « Proverbs are the palm oil with which words are eaten. » Pour Chukwuma, parémiologue nigérian que cite Ugochukwu,¹²⁷ les proverbes sont : « des vérités validées par l'expérience [...] ancestrale, testée et éprouvée par le temps, une forme de langage [...] s'appuyant sur des métaphores empruntées à l'expérience de la vie quotidienne, [...] une formule créatrice unique. » Ugochukwu, pour sa part, caractérise davantage le proverbe en ces termes :

Le proverbe peut-être considéré comme le cœur de la littérature orale, le genre qui a engendré tous les autres. . . . Il porte en lui-même le prestige que lui a conféré une longue tradition, prestige entretenu par l'admiration que lui voue son public. Le choix et l'arrangement des mots, les procédés de style qui ont présidé à sa création, en font en outre, non seulement « une forme avancée de raffinement

linguistique » mais aussi un objet d'art, de création anonyme, utilisé et transmis oralement. (88)

Il faut se rappeler que le proverbe est un genre de la tradition orale. Qui dit tradition (« traditio », « traditionis » en latin) dit *transmission* de connaissances de génération en génération. La tradition orale trahit donc un parti pris implicite lié à une très longue pratique, devenue une coutume. Les proverbes font partie de cette coutume.

Pour John McKenna citant Maurice Maloux,¹²⁸ le terme « désigne une vérité morale ou de fait exprimée en peu de mots, ou bien une expression imagée de la philosophie pratique, ou bien une parole mémorable, ou bien encore un vers ou un distique célèbre, 'passé' en proverbe »¹²⁹. On peut observer que la plupart des définitions font ressortir les premières caractéristiques suivantes : brièveté (concision), expression de la sagesse (la sapience) issue de l'expérience d'un peuple à travers les âges, esthétique langagière (métaphore, allitération, et parfois rime). Dans notre discussion d'Allah n'est pas obligé, nous montrerons que le proverbe est en fait un genre dynamique, à l'image de la société qui l'instruit et le légitime. À partir d'un canevas, une structure anciens, la société lui infuse des contenus nouveaux, une sagesse nouvelle, tout en gardant sa saveur, sa beauté esthétique multiséculaire et sa concision. Ce qui le fait facilement reconnaître dans un discours ou dans un texte.

L'étymologie de « proverbe » est curieuse, mais communique une autre dimension capitale de ce genre populaire. Le mot se compose du préfixe grec *pro* qui veut dire

« avant, en avant » et du radical latin *verbum* qui désigne la parole, le mot, le discours. Il signifierait alors littéralement : « parole en avant », ce qui fait penser à une parole qui fuit, bifurque, ou est détournée, indirecte, parce qu'elle n'est pas sémantiquement transparente. Dans Le Proverbe en Afrique, Forme, Fonction et Sens, les parémiologues Ursula Baumgardt et Abdellah Bounfour considèrent que par certains aspects le proverbe permet d'éviter le face à face, la confrontation verbale directe, brutale, en procédant par métaphores, euphémismes, allégories, et par de nombreuses subtilités stylistiques et sémiotiques. À la base de cette codification, il y a la conception selon laquelle les mots ont un sens caché, non explicite. Le sens du proverbe est en fait toujours potentiel ; il ne se réalise pas dans son énoncé, mais bien dans son énonciation, comme le prouve l'étude de Leguy mentionnée plus haut. Le contexte socioculturel d'énonciation, très important parce qu'il se réfère au vécu des utilisateurs, actualise son sémantisme et sa polysémie. Dans l'introduction à l'ouvrage parémiologique collectif cité ci-haut, Ursula Baumgardt et Abdellah Bounfour développent davantage cette caractéristique cardinale du proverbe :

En prononçant le proverbe, l'énonciateur met en relation l'énoncé avec un contexte spécifique, ce qui fait du proverbe le genre littéraire contextualisé par excellence [...] Or, les recherches en littérature orale ont démontré l'importance de la performance, sans laquelle l'énoncé oral n'existerait pas, et qui, par définition, le place dans une situation d'énonciation spécifique, réunissant dans un cadre spatio-temporelle déterminé un énonciateur et un destinataire précis et créant, de ce point de vue, un énoncé non reproductible à l'identique. D'où en oralité, l'attention accordée à l'énonciation et au contexte dans lequel elle se

réalise, et l'exigence de situer un texte oral par rapport à son contexte d'énonciation. (IV)

Dans la pratique quotidienne, les proverbes constituent un exercice intellectuel qui requiert maturité, réflexion, intelligence et dextérité de la part de ceux qui s'en servent. Ces qualités sont généralement l'apanage des adultes, parce que ceux-ci ont eu le temps de passer par cette « véritable école » de l'Afrique traditionnelle où l'on apprend le maniement de cette arme redoutable. Toute la culture et la sagesse multiséculaires de l'Afrique et de sa société y sont condensées. C'est à juste titre que Birago Diop, dans Les Contes d'Ahmadou Koumba, affirme: « Le proverbe c'est la sagesse en comprimé »¹³⁰. Dans une similitude de perspective, D. T. Niane accrédite la valeur du proverbe dans Soundjata ou l'épopée mandingue. Il y démontre la place qui lui revient en mettant en relief sa fonction aphoristique et gnomique, notamment chez les enfants. Il déclare: « La sagesse des anciens est contenue dans les proverbes. Lorsqu'un enfant manie les proverbes, c'est signe qu'il a su profiter du voisinage des adultes. »¹³¹ En clair, si un enfant maîtrise l'usage des proverbes, cela veut dire qu'il a appris suffisamment chez les adultes. De ce fait, il est apte à exploiter toutes les ressources dont ils regorgent. Traditionnellement, on attend de tout Africain adulte qui se respecte de savoir jongler, peu ou prou, avec les proverbes. Avec le substrat idéologique qu'ils contiennent, les proverbes fournissent à l'homme en milieu africain des repères solides dans la cité qu'il habite.

Notons enfin que le recours au proverbe peut dans certains cas correspondre à la recherche d'une parole pudique rehaussant la stature morale de l'énonciateur. Comme le souligne Camara dans son classique Gens de la parole¹³² s'exprimer par énigmes, parler en proverbes par souci de bien parler, de ne pas révéler ce qu'il n'est pas nécessaire de dire, par pudeur, est censé faire acquérir de la densité morale et spirituelle.

Qu'en est-il de Kourouma ? La quadrilogie kouroumienne a ceci de particulier qu'elle valorise le proverbe. Les récits en sont émaillés et nous pourrions même dire que pour certains récits, la trame narrative se fait et se défait à coups de proverbes. Ceci est très patent dans le roman En attendant le vote, mais aussi dans Monnè. Ce *modus operandi* procède, répétons-le, de l'importance particulière qui est dévolue au proverbe dans la tradition africaine. Notre préoccupation tout au long de cette étude, est-il besoin de le rappeler, est d'analyser la problématique du conflit identitaire. Tous les aspects de l'utilisation des proverbes que nous avons passés en revue seront ramenés à cette problématique, c'est-à-dire répondre à la question de savoir dans quelle optique le proverbe s'insère dans cette problématique. Les considérations d'ordre linguistique ou rhétorique bien qu'utiles, passeront donc au second plan.

Nous avons montré dans les chapitres précédents qu'une crise identitaire se développe dans la trame narrative de la quadrilogie kouroumienne. Tout se passe comme s'il y avait un « bicéphalisme » factuel se traduisant par la coexistence de deux Afriques quasi-inconciliables : une Afrique inauthentique, abâtardie, celle qu'il dénonce, et une Afrique telle que l'écrivain la souhaite. Il ne se reconnaît ni dans les pratiques religieuses de la

première Afrique, ni dans ses classes et ses castes, encore moins dans son ontologie (au sens heideggérien d'essence, du moi profond de l'être, cf. L'Être et le Temps). Par ontologie nous entendons l'ontologie malinké, c'est-à-dire son être profond, sa métaphysique, son âme, et toutes les composantes de sa quiddité. En fait, cette ontologie, ses classes, ses castes, et ses pratiques religieuses ont été galvaudées, édulcorées, trahies par l'ordre colonial, néocolonial, post-indépendant et ses suppôts. D'où la mise en demeure faite aux Africains d'une redéfinition de soi, de l'adoption d'un socle de valeurs, différent, ou pour tout le moins revu et corrigé. Mais, heureusement, tout n'a pas été édulcoré, d'où l'existence de la seconde Afrique, celle qui reçoit l'assentiment de Kourouma, celle dont il est fier. On a l'impression, en ouvrant par exemple le roman En attendant le vote, que l'écrivain éprouve un certain plaisir à raconter le *donsomana*, qu'il ressent une certaine nostalgie de cette Afrique-là, multiséculaire. Peut-être y voit-il des valeurs cardinales susceptibles de pourvoir une assise culturelle, identitaire, et un socle existentiel. « La tradition doit être respectée », déclare solennellement le *sora* ! Kourouma a entrepris d'en revaloriser les proverbes en montrant (et en exploitant pour son propre compte) leur efficacité rhétorique et leur utilité en tant qu'esthétique identitaire et cordon ombilical qui lie à cette Afrique somme toute éternelle.

a. Typologie des usages des proverbes chez Kourouma

Il nous faut lever toute équivoque qui pourrait naître de l'emploi du terme typologie. On peut en effet classer les proverbes selon leur contenu (thèmes) ou leur forme, ou même

alphabétiquement. Mais notre typologie est fondée uniquement sur l'emploi qui est fait des proverbes par les différents protagonistes importants de l'œuvre romanesque de Kourouma. La classification a pour seule fin la clarté herméneutique, car nous estimons qu'en connaître la catégorie et le contexte d'emploi confère au proverbe expliqué une plus-value sémantique non négligeable. On pourrait ainsi distinguer différents usages selon le but visé par les intervenants.

i. L'usage malhonnête

On peut parler d'usage malhonnête quand le proverbe est exploité pour induire en erreur, mystifier, manipuler, exploiter la crédulité des personnes simples d'esprit pour arracher une adhésion dont on sait d'avance qu'elle n'est pas dans l'intérêt des destinataires. Il est le domaine de prédilection des interprètes, des marabouts, de certains griots, des bonimenteurs, des politicards, des féticheurs, et autres adjuvants des pouvoirs en place. Il s'agit pour eux d'en agrémenter leurs discours mystificateurs en vue de produire l'effet escompté. L'instrumentalisation du proverbe pour occulter des intentions inavouées ne contribue évidemment pas à la restauration de cette valeur cardinale, mais en démontre, par le biais, les virtualités, la percutante efficacité. En effet, dans une culture de l'oralité le proverbe, élément essentiel de ce discours, sera exploité à outrance non seulement pour

son « bien parler », mais aussi pour la marge de manœuvre qu'offre son opacité relative. On se souvient que l'un des éléments majeurs de la déchéance de Djigui dans Monné a pour cause efficiente le discours, ou, plus exactement, la gestion du discours. Il a suffi que l'interprète Soumaré tronque le discours du capitaine des troupes françaises coloniales pour que tout soit compromis. Et après le *monné*, l'outrage subi va être couvert par des échanges nébuleux saupoudrés de proverbes. Le nouveau Djéliba de Djigui le console en disant : « Rien ne se présente aussi nombreux et multicolore que la vie. » (49) Soumaré, l'homme par qui le malheur arrive, savoure sa victoire en rappelant au roi par des proverbes que les honneurs qu'il lui a fait acquérir auprès du commandant blanc demandaient une patience à toute épreuve et des efforts titanesques : « Quand on s'est engagé à tisser un pagne pour couvrir toute la nudité des fesses de l'éléphant, on s'est engagé à réaliser une besogne importante » (77-78) et de renchérir : « Quand on ambitionne de sauter jusqu'à toucher des doigts les nuages, on effectue de hauts et nombreux essais. » (78-79) On se souviendra des propos désabusés de Djigui qui appréhende enfin la supercherie verbale de Soumaré : « Nous n'avions pas été colonisés parce que nous n'avions pas été vaincus après une bataille rangée. Nous n'avions jamais engagé de bataille, parce que le scélérat, le serpent d'interprète Soumaré avait débité des menteries aux Blancs. » Beaucoup des malheurs de Djigui et ses sujets proviennent de cette astuce discursive. Dorénavant, Djigui et ses congénères allaient être gérés au premier chef politiquement, économiquement, et culturellement par des paroles ornées de proverbes, généralement très pertinents du reste. Le proverbe étayant le discours en devenait du même coup l'auxiliaire.

On a vu dans Les Soleils que le marabout Abdoulaye incapable de maîtriser ses désirs libidineux assène la pauvre Salimata avec ce proverbe sur la vérité : « La vérité comme le piment mûr rougit les yeux mais elle ne les crève pas. », (76) mais qui ne dit que la moitié de la vérité sur les réelles intentions du marabout cyniquement opportuniste. En effet, Abdoulaye a raison quand il affirme : « Le mari ne fécondera pas », mais on sait aussi qu'au refus de Salimata d'obtempérer à ses « Approche ! Approche ! », il réplique par une tentative de viol. On a également vu que contrairement à Djigui, Salimata ne se laisse pas bernier par la tartuferie du marabout puisqu'elle contre-attaque, avec succès.

Parmi les responsables de la corruption du proverbe on compte, comme indiqué plus haut, les politiciens. La harangue politique est le lieu privilégié des opérations de mystification et de mythification. Le mensonge se camoufle derrière les vérités millénaires, et la tension qui devrait exister entre mensonge et vérité est inexistante pour le petit peuple. Les dinosaures du pouvoir le savent, eux qui tablent sur le fait que, comme le réaffirme l'astucieux petit vieillard totem caïman de la République des Ébènes, « Les peuples écoutent ce qu'on leur dit, ce qu'on leur demande. Ils n'ont pas le temps de tourner, de soupeser, de comparer les actes d'un président. » (En attendant le vote 184). C'est le même sage vieillard qui enseigne dans la leçon III la méfiance et le manque de foi en l'homme : « Le cancrelat nous dévore en soufflant sur notre plaie. » (187) ou encore « on ne peut être trahi que par un ami ou un proche. » (187) C'est aussi dans un déluge de proverbes et de langage plein de métaphores que le président de la République des Ébènes des Soleils, par la magie du verbe, électrise un peuple venu à la rencontre des siens injustement et longuement incarcérés, et change les lamentations de cette foule en

délire d'applaudissements. Que trouverait-on à redire, en effet, contre de si belles paroles comme celles-ci ?

Les anciens proverbes de nos aïeux restaient toujours vrais. La plus belle harmonie, ce n'est ni l'accord des tambours, ni l'accord des xylophones, ni l'accord des trompettes, c'est l'accord des hommes. 'Un seul pied ne trace pas un sentier ; et un seul doigt ne peut ramasser un petit gravier par terre'. . . Si grand que soit le pays où règne la discorde, sa ruine est l'affaire d'un jour. (181-182)

On pourrait ainsi multiplier les exemples des emplois à des fins démagogiques, mystificatrices, aux fins d'occultation du mensonge dans la bouche des politiciens, interprètes, griots, féticheurs, marabouts, etc. Il va sans dire que chaque proverbe demeure vulnérable de par sa polysémie et de par la possibilité d'être contredit par un proverbe de sens opposé. Son efficacité dépendra aussi de la virtuosité ou du prestige de celui qui le propose. Nous en avons une illustration aux conséquences fâcheuses en raison de la malveillance de l'interprète. Celui-ci substitue un proverbe à un autre contraire pour mieux servir ses maîtres et l'ordre colonial. Quand Djigui dit: « La limite de la bête c'est sa queue » (110), pour signifier au colonisateur qu'il exige de plus en plus de productions de la part d'un peuple déjà épuisé, exsangue, incapable de donner davantage, l'interprète traduit la pensée du roi différemment : « La force comme la lune est haute et comme la lune elle ne peut suivre les soucis des minuscules fourmis perdues sur la terre. » (110). Par cette série d'images, l'interprète identifie le roi aux minuscules fourmis et le commandant à la force. Il veut dire que le roi s'efforcera de donner satisfaction au

commandant de peur que celui-ci ne se désintéresse du menu fretin qu'il est (« minuscules fourmis ») et n'aille chercher mieux ailleurs, auprès des personnalités mieux nanties. En ceci Soumaré trahit la pensée du roi en lui assignant auprès du commandant un statut de perpétuel vassalisé, malléable et corvéable à merci.

Ce qui précède démontre que même ce qu'il y a de plus positif dans une culture requiert une vigilance permanente sans laquelle tout, même le meilleur, devient susceptible d'être corrompu. Cette remarque étant faite, l'examen de l'ensemble de la production romanesque de Kourouma nous autorise à conclure à une intention avérée de la valorisation des proverbes. On peut même avancer que l'écrivain ivoirien s'en délecte. C'est qu'il croit à un usage paradigmatique

ii. L'usage paradigmatique

Nous entendons par usage paradigmatique des proverbes celui qui enseigne certaines valeurs humaines à reproduire telles que l'endurance, le courage, la dignité devant l'adversité. C'est par exemple ce que Djeliba le griot nous laisse entendre dans ce monologue: « Quand on manque de flèche dans son carquois et que le vis-à-vis vous en flanque une dans le cœur, avant d'expirer, on esquisse le geste de l'arracher et de la tourner contre l'adversaire pour que celui-ci sache que l'homme abattu était un brave. » (159) Le contexte d'énonciation du proverbe est le suivant : Djigui a été déchu de son pouvoir et désormais il ne sera plus question qu'il aille faire ses visites d'allégeance les vendredis. Le proverbe se présente sous forme d'allégorie, le vis-à-vis symbolise le

colonisateur ; la victime qui a reçu une flèche symbolise Djigui, déchu de son pouvoir. Le geste d'arracher la flèche consiste à montrer qu'il a affronté le vis-à-vis avec dignité et courage. Par cette allégorie il s'agit pour Djigui, comme pour toute sa suite, de cesser courageusement toute visite au colonisateur les vendredis, qui est par ailleurs le jour hebdomadaire consacré à Allah. Ces visites constituent une source d'humiliation. La cessation de ces visites est une manière digne de protester contre ces outrages et ces vexations. Telle est la leçon qui est dispensée dans ce proverbe. N'est-ce pas que « Le brave mord avec les dents quand ses bras sont ligotés au dos » ? Le Djéliba revient à la charge plus loin avec un autre proverbe motivé : « Les visites de Vendredi, quoi qu'on en dira, resteront toujours les rites d'allégeance d'un vaincu. Un Keita librement ne peut les continuer. Ce n'est pas parce qu'elle est grasse que la consommation par un croyant de la viande de la bête égorgée par un cafre est moins condamnable » (160).

Bema a trahi son père le roi Djigui en se faisant le complice du commandant. Par le proverbe « Si tu ne peux pas grimper sur les arbres sur lesquels ton père est monté, mets au moins ta main sur leurs troncs », (264) le narrateur en appelle au sens du devoir du fils envers le père. En effet, Djigui est un grand roi (du moins lui et son entourage immédiat le pensent-ils) et il a accompli de grandes œuvres, ce qui correspond à l'image « grimper sur les arbres »), mais Bema son fils n'est pas encore capable de réaliser ces grandes œuvres, car c'est un irrémissible agent du colonisateur. Ici nous avons en fait un proverbe à valeur aphoristique, car il expose un énoncé théorique: « Si tu ne peux pas grimper sur les arbres... », et suggère une application pratique : « mets au moins ta main sur leurs troncs ». En outre, il a une valeur incitative en ce sens qu'il exhorte à adopter une éthique

en conformité avec la décence, les canons exaltés par la tradition-paradigme. En définitive nous avons un cas de discours où la pensée est en accord non seulement avec elle-même, mais encore avec la vérité.

Le roman En attendant le vote des bêtes sauvages est véritablement une anthologie des proverbes qui dispensent des enseignements, des modèles et des principes de vie à suivre, à éviter, etc. Il n'est presque pas une page qui ne cite un proverbe, et chaque veillée commence et se termine par une série de proverbes, chaque section de la veillée est ponctuée par une autre série de proverbes. Le ton y est serein, à l'image de l'affaire qui occupe les participants (sept prestigieux maîtres chasseurs, le *sora* et son *cordoua*, Maclédio et Koyaga) : dire le récit purificateur, le *donsomana*, de Kayoga. Le code pour ce récit est : dire la vérité, en l'occurrence la vérité sur la dictature de Koyaga, la dénonciation de ses mensonges, ses nombreux crimes et assassinats. On tient peut-être ici une des explications possibles de l'abondance des proverbes dans un *donsomana*. Les proverbes en tant qu'expression de la sagesse sont à leur place dans un rite de purification d'un chasseur. On ne doit pas perdre de vue que chez les chasseurs, « les traits moraux qui les caractérisent l'emportent sur leurs autres qualités », ¹³³ et les veillées purgatoires sont destinées à restaurer ces qualités. À ceci, il conviendrait d'ajouter la qualité esthétique que les communautés de traditions orales reconnaissent au proverbe. Or, ainsi que le rappelle Cissé, « l'arme véritable du *sora*, c'est sa science et son verbe ». (Cissé 65) Le *donsomana* est une occasion inouïe du déploiement de cet art du verbe. Ce programme exclut l'utilisation du proverbe à des fins démagogiques. Et de toutes les façons, les deux récitateurs du *donsomana* ainsi que Maclédio, sa machine à penser, sont

im

de

dé

de

K

I

immunisés contre le courroux de Koyaga que pourraient susciter leurs propos. Il importe de remarquer que chacune des six veillées est placée sous un thème. Celui-ci est développé à l'aide d'une grande variété de proverbes. On peut ainsi apprécier la richesse de l'héritage africain en proverbes, et par ricochet, l'étendue de la connaissance de Kourouma dans ce domaine.

iii. L'usage psittacique ou folklorisant

Dans les quatre romans qui nous occupent, les occurrences de pur psittacisme et de folklorisation du proverbe sont peu fréquentes. Cependant on note ici et là le recours au proverbe dont la valeur informative est quasi nulle. Comme nous aurons l'occasion de le développer sous peu avec la palabre, il arrive que des gens parlent pour le plaisir de parler, ou même pour ne rien dire. La logorrhée est une tare qu'on rencontre souvent chez les mauvais griots, les féticheurs et les marabouts dont l'activité est tributaire de la parole. C'est dans ce contexte que le proverbe peut être utilisé à mauvais escient. Dans des communautés de tradition orale forte, il n'est pas rare que des personnes cherchent à étaler leur encyclopédisme par l'emploi abusif des proverbes, entourant ainsi leur discours d'un ésotérisme de façade.

Un exemple de psittacisme est fourni par l'incident qui oppose Fama et Bamba (Les Soleils). Alors que Fama vient de se faire humilier dans une rixe avec cet homme de la plèbe, rixe aussi inutile que peu glorieuse puisque le premier se montre bien en-deçà de la

puissance qu'il faudrait pour terrasser le second, Fama trouve dans sa poche un couteau et pense pouvoir s'en servir pour punir le paysan impertinent. Il prend des airs et défie : « Alors, que maintenant Bamba revienne, recommence, il saura que l'hyène a beau être édentée, sa bouche ne sera jamais un chemin de passage pour le cabri », (16) mais personne ne prend sa menace au sérieux. Ce qui est plus grave encore c'est que lui-même sait qu'il ne fait que bluffer : « Fama se demandait s'il n'était pas trop âgé pour défier en lutte. » (16) En effet, il ne se passera rien. Au contraire, le prince Doumbouya continue à provoquer des éclats de rire moqueurs. Il y a donc un fossé entre l'action que requiert le proverbe et ce qui se fait (ne se fait pas) concrètement. Le proverbe a été simplement récité, à la manière du perroquet, dans une performance folklorique.

Au terme de cette analyse, il est très plausible d'affirmer que le proverbe est un des piliers d'enracinement culturel et identitaire que propose Kourouma. En tant que véhicule privilégié des valeurs sociales, il peut être mis à contribution pour la construction de cette Afrique exorcisée de ses bâtards. Il nous reste, pour terminer notre propos, à tenter d'élucider la cause pour laquelle nous ne trouvons presque pas de proverbes dans Allah n'est pas obligé¹³⁴ (2000) alors que En attendant le vote (1998) est pratiquement un recueil de proverbes.

b. La carence des proverbes dans Allah n'est pas obligé

L'auteur est muet sur les raisons de cette carence. Dans les interviews qu'il a données, cette question n'est pas posée non plus. Mais on peut conjecturer que la grande rareté de

proverbes dans Allah n'est pas obligé correspond à une logique interne du roman. Deux raisons semblent pouvoir rendre compte de ce fait. La première tient à l'âge et à l'éducation familiale du narrateur. Birahima, dix ou douze ans, n'a pas eu le loisir d'acquérir la maîtrise de ce langage (son code, ses contextes de profération). On sait que, en règle générale, même quand les autres conditions sociales sont réunies, plus on est âgé plus on s'imprègne du patrimoine proverbial de sa communauté. D'où le constat que dans les sociétés traditionnelles, les adultes et les vieux manient le mieux les proverbes. Au handicap de l'âge s'ajoute un environnement familial peu propice à l'apprentissage à l'école de la vie. Il perd tôt son père, vit avec une mère paralytique, se retrouve dans la rue – ce qui deviendra plus tard un des traits identificatoires essentiels de Birahima. Par ailleurs, il n'a jamais voulu se mettre à l'écoute des grands : « . . . je parle beaucoup. Un enfant poli écoute, ne garde pas la palabre [. . .] » (11), c'est-à-dire qu'il ne s'est pas mis véritablement à l'école de la tradition (à part pour le rite initiatique de la circoncision qu'il a subie). Il ne s'est mis réellement à aucune école, au demeurant. Il nous dit dès les premières pages du roman : « Mon école n'est pas arrivée très loin ; j'ai coupé cours élémentaire deux ». (9) Or, renchérit-il, avec ce niveau d'études, « On connaît peu, mais pas assez ; on ressemble à ce que les nègres noirs africains indigènes appellent la galette aux deux faces braisées. On n'est plus villageois, sauvage comme les autres noirs nègres africains indigènes. . . » (10) Et puis, au plus profond de lui-même, la tradition importait peu à Birahima, parce qu'il se croit maudit pour n'avoir pas apporté du soutien à sa maman mourante : « J'avais ses malédictions, la damnation. Je ne ferais rien de bon sur terre. Je ne vaudrais jamais quelque chose sur cette terre. » (29). C'est une idée fixe : « J'ai blessé maman, elle est morte avec la blessure au cœur. Donc je suis maudit, je

traîne la malédiction partout où je vais. » (33) La phrase qui résume son attitude envers la tradition ainsi que les composantes de celle-ci, tels que les proverbes, est : « Moi, depuis longtemps, je m'en fous des coutumes du village, entendu que j'ai été au Libéria, que j'ai tué beaucoup de gens avec kalachnikov (ou kalach) et me suis bien camé avec kanif et les autres drogues dures. » (11)

La seconde raison est un corollaire de la première en ceci qu'elle est par essence circonstancielle, situationnelle. En effet, le récit d'Allah n'est pas obligé se déroule dans une atmosphère on ne peut plus délétère. Force est donc de relever que dans une ambiance aussi nuisible à la santé physique et morale, le proverbe conçu pour suggérer des paradigmes de grandeur morale, n'a pas sa place dans ce roman. De tels paradigmes sont de fait systématiquement exclus des communautés décrites et qui sont toutes en déliquescence. Elles s'accommoderaient fort mal de la moralisation des proverbes.

Le premier proverbe dont Birahima se souvient, c'est pour en fouler aux pieds le principe : « Le genou ne porte jamais le chapeau quand la tête est sur le cou. » (11) En effet, ce proverbe demande qu'il respecte et écoute les « vieux aux barbes abondantes et blanches » et s'abstienne de monopoliser la parole en leur présence. Mais lui, « il s'en fout » des coutumes du village, et il continue à parler beaucoup. Le second proverbe est très peu moralisateur. Il est au contraire une immunité pour pratiquer impunément le tribalisme et la corruption : « On suit l'éléphant dans la brousse pour ne pas être mouillé par la rosée » (173). L'éléphant, avec son immense taille et sa force, garantit la protection de ceux qui le suivent contre la rosée, image du danger virtuel ou réel susceptible de

frapper les individus. Mais grâce à la grande taille de l'éléphant et à sa force, ceux qui le suivent sont à l'abri du danger. L'analyse du contexte montre que la métaphore de l'éléphant désigne le Premier Ministre qui protège les agents corrompus et tribalistes de son groupe ethnique, ce qui implique qu'il est lui-même corrompu et tribaliste.

Ce qui ne surprend pas non plus dans Allah n'est pas obligé c'est que même les adultes ne parlent pas en proverbes. Enfants-soldats comme adultes font preuve d'une désaffection pour la tradition, et surtout pour son aspect gnomique, didactique. Il n'y a pas de leçon de morale à dispenser puisque tout le monde est foncièrement immoral même quand on ne se reconnaît pas tel. Il n'y a pas non plus de harangue, de discours démagogique ou argumentatif à faire puisque la conviction s'arrache au bout du fusil. Au Libéria et en Sierra-Leone foisonnent des horreurs sans nom nourries et entretenues par des chefs de guerre machiavéliques. La tradition et ses valeurs humanistes y sont réduites à leur plus simple expression.

Il est cependant évident que tout n'est pas perdu même pour les enfants-soldats, comme en fournit la preuve cette création du narrateur Birahima. Le peu qu'il a appris sur ce genre littéraire lui permet d'acquérir la mouture du proverbe grâce à laquelle il peut créer ses propres aphorismes au contenu spirituel contradictoire (ainsi que cela est parfois le cas avec les proverbes) : « Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes les choses qu'il fait sur terre » ou encore « Allah ne laisse jamais vide une bouche qu'il a créée ». Par ces créations, Birahima vérifie cette remarque de l'éditrice de The Oxford Dictionary of Proverbs qui écrivait en 2003 : « It is a reflection of the proverb's vitality that new ones

are continually being created as older ones fall into disuse. »¹³⁵ Au demeurant, Birahima n'en est pas à deux coups d'essai près, lui qui réussit à innover en adaptant un vieux proverbe pour lui faire dire les réalités présentes : « Comme dit un proverbe de nos noirs nègres indigènes, c'est Sani Abacha qui était sous la pluie et c'était Houphouët-Boigny qui tirait les poissons de la rivière ». (183). Il s'agit là de deux situations antithétiques : celle de celui qui subit les pires coups, celui qui « était sous la pluie » à savoir le président nigérian Sani Abacha dont les troupes (l'ECOMOG) se battent en Sierra Leone, et celle de celui « qui tirait les poissons de la rivière », c'est-à-dire qui a la jouissance exclusive et indue du labeur du premier. Une telle disposition du proverbe met en évidence le statut de deux chefs d'Etat créé par une situation politique de fait qui a cristallisé les malheurs de l'un et le bonheur de l'autre. Les troupes de l'un se battent alors que chez l'autre on organise des négociations pour la paix, ce qui fait monter encore davantage la côte de respectabilité de Houphouët-Boigny, « le sage de l'Afrique ».

Kourouma met le proverbe malinké et africain à l'honneur en sachant, avec Jennifer Speake : « The proverb has none the less retained its popularity as a homely commentary on life and as a reminder that the wisdom of our ancestors may still be useful to us today. » (x)

3. Trois instances traditionnelles de la parole démocratique

La rationalité va peu à peu s'y imposer en même temps que la démocratie : celle-ci est encore lointaine mais arrive lentement. Elle ne résoudra pas tous les problèmes, mais nous en avons déjà l'élément constitutif : la parole. (Courrier de l'Unesco)

À une question de Hausser de savoir s'il existe une tradition démocratique en Afrique, Verschave a répondu un jour ceci :

La démocratie, c'est le refus de l'arbitraire. Or la construction récente de l'image de l'autocrate africain par la propagande coloniale et néocoloniale ne correspond absolument pas aux traditions africaines. Le chef en Afrique – ou tout au moins dans beaucoup de régions africaines, car il y a évidemment beaucoup d'Afriques – n'est pas un autocrate, mais un homme qui est pris dans un système de contre-pouvoirs, de conseils, dans lesquels la parole des sages ou des anciens est capitale. Les contre-pouvoir en Afrique, qui sont très sophistiqués, constituent des formes politiques qui sont peut-être aussi prometteuses pour l'avenir de la démocratie que le sont les réserves de substances pharmaceutiques dans les forêts tropicales.

(Verschave et Hauser 96)

Verschave insiste que l'intégration de l'Afrique à l'économie mondiale (Verschave est économiste) ne sera possible « qu'en réhabilitant le sens et les valeurs profondes de ce

qui a été nié ou méprisé. Il y a tout un travail anthropologique, politologique et historique à faire pour renouer le fil, comprendre comment ces contre-pouvoirs parvenaient à empêcher le délire du pouvoir. » (Verschave et Hauser 96-97)

On peut avoir quelques réserves sur l'affirmation de Verschave, mais sur le fond, il exprime une vérité généralement acceptée. Si l'Afrique doit (re)devenir démocratique, elle dispose de substructions traditionnelles de l'expression sur les affaires de la cité. La plus importante et la plus populaire d'entre elles est la palabre. Celle-ci connaît des modalités spécialisées, un code de communication qui suppose les tours de prise de parole, un hiérarchie et des règles de bienséance et du bien-parler à respecter, etc. Par ailleurs, il existe dans beaucoup de sociétés africaines une « parole » spécialisée. Il s'agit de la parole entre les *frères de plaisanterie* et la parole purificatoire des maîtres chasseurs (ouest-africains), le *donsomana*. Kourouma exploite toutes les trois modalités de prise de parole et construit tout son troisième roman sur l'esthétique orale du *donsomana*, faisant ainsi d'une pierre deux coups : remettre à l'honneur la parole des chasseurs par la geste dite le *donsomana* et affirmer le potentiel de l'esthétique de l'oralité dans la création littéraire en Afrique. Nous examinons ces trois institutions traditionnelles dans la perspective des leçons qu'elles donnent et des possibilités qu'elles offrent en termes de l'émergence future d'une société orientée vers une vie démocratique, et par voie de conséquence, qui s'interdit de museler la parole.

a. La palabre

Le mot « palabre » dérive de l'espagnol 'palabra' qui signifie 'mot, parole'. Mais d'après Renée Linkhorn¹³⁶, cette même étymologie le relie aussi à « parabole » et son histoire à « pourparler ». Willy A. Umezina fait remarquer que le mot a connu une extension sémantique péjorative, et, écrit-il, « selon l'Académie, elle se dit 'd'une longue discussion et vaine'. Le Petit Larousse d'ajouter que la palabre est une 'discussion, convention longue et ennuyeuse' »¹³⁷. Le mot "palabre" peut en effet faire référence aux débats, discussions, échanges verbaux sans que la notion de polémique ne soit nécessairement sous-jacente. La connotation péjorative à laquelle se rapportent les remarques d'Umezina découlerait de cette première acception du mot. Mais en Afrique, la palabre renvoie aussi et surtout aux conflits et à leur système de résolution. Ces conflits peuvent être interpersonnels, interfamiliaux, inter-villageois, voire interethniques. Ainsi entendue, la palabre est une instance sociale dotée, dans maints endroits du continent africain, d'un statut juridique au niveau du droit coutumier. Tribunal populaire, organe de résolution des différends de toutes sortes, la palabre est généralement placée sous les auspices de personnes expérimentées (souverains, et surtout de personnes âgées – ces bibliothèques vivantes dont parle le célèbre africaniste Ahmadou Hampaté Bâ). Ainsi pratiquée, la palabre devient naturellement un espace où se forment la cohésion et l'identité communautaires.

Une recension faite par French Forum¹³⁸, du livre La Palabre : une juridiction de la parole du philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima, dit ceci :

Bidima . . . describes the various forms and procedures of *palabre* in African cultures . . . including those of convocation, necessary proof, trials and inquests, sentences, and terms of reconciliation. The latter in particular stands in direct opposition to Western legal tradition, since the entire process of *palabre* is designed not to compensate a victim but rather to reinstitute intersubjective relations between the parties concerned, to reject the castigation and withdrawal of a guilty subject into its resentful interiority for an opening onto the Other through forgiveness. « À l'inverse de 'surveiller et punir,' la *palabre* se caractériserait plutôt par 'discuter et racheter'. *Palabre* establishes communication through rhetoric and gesture. . . (128)

Bidima's understanding of *Palabre* implies . . . an active tolerance in which something of the self is given up in a public loss of sovereignty, serving to institute the socio-political community so tragically absent in the postcolonial dictatorships. (129)

Deux concepts parmi tant d'autres que développe Bidima dans son livre favorisent la palabre démocratique. Ils méritent qu'on s'y arrête un moment. Le premier est le *vivre-ensemble*. Bidima écrit à ce propos :

En Afrique, l'institution de l'État a rompu, comme le dirait Arendt, « le fil de la tradition » de la palabre en instaurant une élite qui n'a pas appris la « perte de

souveraineté de soi. « L'État a érigé un mode de vivre-ensemble qui échoue, parce qu'au-delà des constitutions, de la solidarité obligée, des décrets, il manque la « parole donnée » et la rencontre de soi et de l'autre qui cimentaient autrefois le vivre-ensemble. . . . Ce dernier est le problème politique central dans l'Afrique d'Aujourd'hui. C'est sur l'énigme du vivre-ensemble que viendront échouer les questions de l'État, des institutions, des médiations, de l'action et du sujet. »¹³⁹

La deuxième notion est celle du *lien social* et de son préalable, *la constitution d'un espace public de discussion*. Selon Bidima, « La palabre permettait à la société de se refléter tant son ordre que son désordre. Surtout elle incitait les personnes impliquées à reposer le problème d'un lien social. » (44) On doit d'abord répondre à la question du lien social pour espérer « l'avènement d'un sujet de droit et concevoir un projet de société ». (44) La condition nécessaire à la restauration du de ce lien est la constitution d'un espace public, un « cadre à partir duquel les subjectivités pourront s'affronter sur la définition du vrai, du légitime, du permis et du défendu. » (44) Bidima admet que la dynamique sociale n'exige pas qu'on renoue « avec la forme de la palabre ancienne, mais avec son esprit, avec les vertus de ce principe de publicité » (45). Il conclut en disant : « Il n'empêche que le modèle tribal a réalisé ce que les États africains sont encore aujourd'hui incapables de réaliser : un espace public de discussion, . . . un lieu de l'effectuation de la coexistence humaine. » (45)

En outre, le retour à la palabre comme discours de médiation des conflits prend de l'ampleur dans certains pays d'Afrique. Au Burundi par exemple, il existe une institution

dite des « abashingantahe » ou hommes intègres et reconnus comme tels par la communauté, qui ont été sélectionnés pour assister dans la résolution des conflits politiques qui minent pays depuis la fin des années soixante. Au Rwanda, face aux défis que posent le jugement des personnes qui ont été impliquées dans le génocide de 1994, alors que ce qui a survécu de l'appareil judiciaire se révèle très inadéquat pour instruire et juger plus d'une centaine de milliers de cas, l'administration a décidé de réactiver une instance populaire de résolution de conflits appelée « gacaca » qui était en passe de disparaître. Des accusés sont entendus, des témoins et des contre-témoins sont appelés non à la barre, mais devant la population. Il y a un déballage public. Même si on ne peut pas parier aujourd'hui sur les résultats de cette initiative, il n'en reste pas moins que les langues se délient, et on peut présumer que certaines personnes sont mises à même de mieux faire le deuil de leurs disparus.

Il existe donc, comme le souligne Linkhorn, une certaine ambiguïté (on pourrait aussi parler de polyvalence) attachée à la notion de palabre, ambiguïté qui se manifeste jusque dans « le double genre de ce substantif à la fois féminin et masculin ». (3) Elle est un lieu autorisant une certaine logomachie, lieu d'échanges verbaux ordinaires, lieu de médiation des conflits.

L'importance sociale de la palabre est telle que, dans les communautés rurales, la structuration de l'espace en est tributaire, si bien qu'il s'établit un rapport de l'espace à l'identité. Selon Wauthier de Mahieu¹⁴⁰ écrivant sur les Komo de Tanzanie, le besoin d'harmoniser les expériences du vécu confère au cadre spatial une priorité topologique

parce que c'est dans celui-ci que ces expériences se déroulent. Si dans les contrées ouest-africaines, le lieu de la palabre sera généralement au centre du village, en plein air sous un arbre dénommé précisément "arbre à palabre" – climat sahélien oblige - : un fromager, un baobab, un caïlcédrat, ou subsidiairement un domicile. Notons que l'emplacement de l'arbre à palabre et l'arbre même se chargent d'une sorte d'aura surnaturelle, magique en tant que trait d'union entre les hommes et les forces bienfaisantes, aux pouvoirs balsamiques de la nature. On ne s'étonne pas que quand son moral est bas, le roi Djigui de Monné vienne se ressourcer sous l'arbre : « Après la troisième prière, notre roi, démoralisé par l'entretien du matin était couché sur son grabat, pensif, comptant les feuilles de l'arbre à palabres. » (115) Le *fissandjiri* légendaire et sacré du Bolloda et les gendarmes y trouvent un habitat sûr, et la population est aux aguets des messages éventuels dont ils peuvent être chargés par le monde invisible. (121) Dans la zone des Grands Lacs africains (Burundi, Rwanda, Congo, Ouganda), il sera placé plutôt en retrait par rapport aux habitations, à moins que la palabre ne se tienne dans une maison.

La palabre paraît souvent dans les textes de maints auteurs africains et surtout dans ceux de Laye, Hamidou Kane, Birago Diop, Kourouma, Sony Labou Tansi, entre autres. Sur ce point, Linkhorn observe :

(. . .) un grand nombre de romans, soient-ils ivoiriens, congolais ou guinéens, ont en commun le recours à certains procédés du discours oral. C'est là un des aspects les plus captivants de ces œuvres ; on songe à l'art verbal par excellence de la

palabre dont la présence dans le texte crée une forme romanesque neuve, marquée du sceau de l'africanité. (3)

Elle ajoute que « la palabre dans le roman devient l'emblème d'identité culturelle qui peut se communiquer » moyennant quelques astuces scripturaires des écrivains qui savent que leur lectorat est aussi, sinon davantage occidental.

Au-delà de l'efficacité de la palabre en tant qu'instance judiciaire, la palabre recueille le suffrage populaire parce qu'elle est perçue comme favorisant l'expression démocratique par la recherche du dialogue et du consensus, par la défense des droits inaliénables de tous et de chacun. Même pour Mongo Beti, pourtant bien connu pour son iconoclastie, la palabre représente

(. . .) une tradition africaine authentique mais gênante pour la prospérité du profit. . . . le capitalisme sous une forme ou sous une autre, n'a point cessé qu'il ne l'ait étranglée comme on peut en juger par le sort fait à l'un des plus admirables acquis de la culture africaine, cette coutume désignée sous l'appellation dépréciative de « palabre », expression pittoresque de l'esprit démocratique africain, manifestation de l'attachement traditionnel de nos ancêtres et même de nos pères au débat, à l'échange pacifique d'arguments. »¹⁴¹

En effet, n'importe qui peut y prendre la parole pour se prononcer sur une question, y compris les femmes comme par exemple dans Les Bouts de bois de Dieu, L'Aventure

ambiguë ou Monné. Il s'ensuit que, comme institution, elle a les suffrages de la population africaine. C'est pendant la palabre que se prennent les grandes décisions qui, par leur nature, sont susceptibles d'influer sur l'avenir des personnes pour lesquels elle se tient, mais souvent aussi sur celui de toute la communauté. Elle a aussi un capital de théâtralité et de dramaturgie propres à avoir des retombées cathartiques positives pour les participants. C'est aussi une école où on apprend à écouter, à acquérir la maîtrise de ses émotions et de la parole (bien parler, déontologie du discours public).

Il est de bon ton de confesser d'entrée de jeu qu'il n'est pas facile de choisir, dans les romans étudiés, les passages illustratifs de ce discours essentiel de la vie africaine. On doit même donner raison à Renée Linkhorn qui a avancé l'hypothèse de la palabre comme modalité narrative première en parlant du « roman-palabre d'Afrique francophone ». Comme elle le fait remarquer concernant le premier roman de Kourouma, « on pourrait considérer *Les Soleils* comme un répertoire des diverses fonctions de la palabre ; le livre en fournit des échantillons politiques, historiques, rituels, sociaux, dialectiques, informatifs, sans oublier la simple palabre-comméragage »¹⁴². Bref la palabre dans tous ses états, y compris « le palabre pour le palabre ».¹⁴³ (140) Il y aura donc encore une certaine part d'arbitraire dans notre sélection d'exemples. Nous nous proposons d'examiner dans les paragraphes qui suivent la vision bipolaire de la palabre qui transparaît dans l'œuvre romanesque de Kourouma (la palabre ovationnée et la palabre rudoyée) tout en montrant le caractère privilégié du pôle résolution de conflits et espace d'expression démocratique.

i. La palabre ovationnée

Nous parlons de palabre ovationnée quand celle-ci donne la pleine mesure de son efficacité dans la gestion des conflits, la direction en ce qui concerne la prises des décisions importantes pour la communauté, la mise en place d'un pan de démocratie dans la société. Ce genre de palabre est assez rare dans le premier roman de Kourouma, sans doute à cause de l'abâtardissement généralisé qui corrompt même les coutumes les plus vénérées. En effet, comme nous le verrons dans la section suivante, « dans ce monde renversé », la harangue démagogique, ou encore les chicanes sur base de filiations politiques remplacent le dialogue traditionnel de réconciliation. Mais ce sera précisément à l'occasion de l'un des meetings politiques qu'une dispute éclate entre les partisans de Babou, président du comité local du parti unique et ceux de Fama, réactionnaires. Un délégué étranger qui ignorait qu'entre Malinkés, « on ne reste jamais sur une seule rive » jette de l'huile sur le feu, et la situation s'envenime de plus en plus. Les anciens ont alors de l'appréhension, et décident d'intervenir. Non seulement la catastrophe est-elle évitée, mais aussi la population de Togobala se réconcilie :

Il fallait s'arranger, détourner les malheurs de la division. Les anciens convoquèrent Babou et Fama, au milieu de la nuit le mardi soir, la veille du palabre au cimetière devant les mânes des aïeux . . . Le conseil secret des anciens palabra, évoqua les choses anciennes : Fama restait le chef coutumier, Babou le président officiel. . . Et on se réconcilia. (142)

Il s'avère que pendant la palabre, le vieux griot traditionnaliste Diamourou, avait rappelé cette grande vérité sur « les choses futures » : « les soleils des Indépendances et du parti unique passeront comme les soleils de Samory et des Toubabs, alors que les Babou, les Doumbouya resteront toujours à Togobola. » (142). Le délégué en est stupéfait parce qu'il ne comprend pas comment fonctionne cette société malinké. Et pour un temps, la population croit à sa cohésion restaurée et loue le Tout-Puissant et les mânes des ancêtres. « Tant que le mur ne se fend pas, les cancrelats ne s'y mettent pas. » Les cancrelats des Indépendances, des partis uniques, de la révolution, bien entendu. Pour un temps, elle se berce de l'illusion que « La bâtardise n'avait pas gagné Togobala ! », (42) puisque la palabre y fonctionne encore efficacement.

Nous avons fait la remarque dans le chapitre introductif concernant la polysémie et la richesse extraordinaire des textes de Kourouma. L'épisode que nous venons d'évoquer illustre parfaitement comment la lecture de Kourouma autorise plusieurs niveaux de compréhension. Au premier niveau, on peut dire que les apparences sont sauvées : la palabre joue encore son rôle, elle permet de sauvegarder la paix sociale. Cependant, appréhendée à un niveau plus profond, la palabre de Togobala, un village perdu en pleine brousse, n'est plus que l'ombre de la palabre authentique de médiation de conflits. La résolution atteinte est caractérisée par une superficialité telle que le problème de fond (l'usurpation des droits du peuple par le parti unique) ne sera jamais traité. Il se trouve que « la vérité qui est la canne dans la palabre » (140) a disparu pour faire place aux « lieux communs toujours accueillis avec respect par des Malinkés musulmans ». Sans la

vérité, ingrédient principal de la palabre, les adversaires et les médiateurs se jouent des tours, personnellement et entre eux (et pas seulement au délégué : « le délégué devait être joué »). Analysons dans un contexte plus large ce qui se passe ici (p. 140-142) afin d'apprécier l'ampleur des mutations qu'a connues la société malinké post-indépendante, même à l'échelle de cette valeur-phare qu'est la palabre.

Qu'apprend-on par la bouche de Babou, le représentant du pouvoir socialiste ? Il demeure fourbe (« le rusé fils d'esclave se révéla », et « dans sa bouche Fama devint un grand militant »). Il est aussi manipulateur (« le parti était la lutte contre la colonisation et Fama avait défié les Toubabs à Togobala » et dans le sud, et s'était même fait spolier de la chefferie). Mais ce que Babou ne dit pas c'est comment Fama avait défié les Blancs, et pour quels résultats. Il n'empêche que Fama est caressé dans le sens du poil, et se laisse endormir par les slogans à la mode dans les régions sous influence du socialisme international (mais qui n'avaient pas beaucoup de résonance dans les esprits des humbles paysans malinké) : « L'humanisme et la fraternité sont avant tout dans la vie des hommes ». Et tout ce verbiage est arrosé de beaux proverbes (autre pilier culturel qu'on a prostitué). Ainsi psychologiquement conditionné, le moment venu, Fama acceptera-t-il un peu trop vite les termes d'une médiation qui se trouvera être un marché de dupes. D'où le tort ironique qu'on trouve tout le long de la relation de cet incident.

Fama, lui, « ne se fatigua même pas à prononcer trois mots ! ». En clair, cet orgueil déplacé lui fait manquer une occasion propice de faire entendre sa voix, comme il se devait, dans le cadre de ce rare forum que la tradition continue à pourvoir sous les soleils

des partis uniques. Il s'obstine à vivre dans une tradition devenue obsolète où le prince parlait par la bouche de son griot. Il n'a pas pris la mesure du temps qui a radicalement changé. En plus, il se montre physiquement défaillant (« Fama sommeillait. », sans doute parce qu'il avait déjà perdu l'habitude des longues palabres traditionnelles.

Les anciens commencent conciliabules et négociations mus par la peur, entre autres, que « l'équilibre des forces invisibles qui sauvent le village » ne se rompe, et par la peur des génies et des mânes sans l'intervention desquels on connaîtrait sécheresse, sauterelles, épidémies et famines, précisément les fléaux dont le peuple souffre déjà. En plus le village de Togobala n'est pas sauvé des exactions des bâtards des indépendances, comme hier il ne l'était pas de la coercition des colonisateurs. La superstition continue donc à présider aux décisions qu'ils prennent au nom de la communauté. En outre, ils se montrent prompts au compromis et n'hésitent pas à s'engager dans la compromission avec les représentants du nouveau pouvoir socialiste (« Il fallait s'engager, détourner les malheurs de la division. »). Aussi Fama et Babou sont-ils convoqués la nuit « au cimetière devant les mânes des aïeux ». Ce lieu de rendez-vous altère sans doute les termes du débat de sorte que celui-ci ne saurait déboucher que sur une solution truquée, bien dans la nature de l'atmosphère que ce lieu inspire. On nous dit aussi qu'on y évoque les « choses anciennes », ce qui permet à Fama de rester le chef coutumier et à Babou d'être le président du parti. Ce statu quo n'est ni souhaitable, ni rationnel, ni salubre. On évoque aussi les choses futures, notamment que les soleils des indépendances passeront comme Samory et les Toubabs, mais tout se passe comme s'ils allaient disparaître d'eux-

mêmes. Les anciens devraient savoir que Samory ni les Toubabs n'ont pas quitté la scène politique par enchantement. On a dû les combattre avec acharnement.

« Et on se réconcilia » et on eut, contre l'ensemble de la réalité et de l'évidence qui les entouraient, la certitude que « Tant que le mur ne se fend pas, les cancrelats ne s'y mettent pas. . . . vous ne pénétrerez pas, vous ne diviserez pas, vous ne gâterez pas Togobala ! ». On sait que tout ceci n'était que vœux pieux (qui rappellent le mythe du *tata* imprenable de Soba dans Monnè). La vérité est que nous avons dans cet épisode une bombe à retardement, un problème qu'on n'affronte pas, mais qu'on remet à plus tard grâce à la palabre. Une véritable fuite en avant. C'est un état d'esprit, un dysfonctionnement structurel imputable à un aspect de la tradition rétrograde, fermée à la modernité. Ce refus d'ouverture est responsable de l'enlisement et du manque d'initiatives appropriées pour relever les nouveaux défis (parti unique, oppression, exploitation, humiliation).

La substance du débat aurait assurément dû porter sur la seule vérité qui ait été dite pendant ces échanges. Et, sans surprise, elle est prononcée par un étranger, quelqu'un qui n'est pas enclin à la fausseté des Malinkés qui ne restent jamais « sur une seule rive ». Le message, l'unique, que le pouvoir du parti unique avait à transmettre était :

Fama devait – c'était les consignes et il ne voulait pas en entendre d'autres – s'agenouiller aux pieds du président du comité, frotter à terre les lèvres et se dédire, jurer sur le Coran ouvert la fidélité au parti, au comité et à la révolution,

jurer sur le Coran que jamais. . . il n'entreprendrait dans son cœur la haine, la
médiance contre le comité et le parti. (141-142)

Force est de dire que tant que « la vérité qui est la canne dans la palabre » n'est plus
valorisée, la palabre africaine court le risque d'être corrompue, sinon momifiée, et de ne
plus jouer pleinement son rôle premier d'instance de résolution des conflits, de lieu
d'expression démocratique, de ciment de la cohésion sociale.

Ailleurs nous lisons que Fama participait à des palabres politiques, s'activait, « criait »
(164) pour que ses amis détenus soient libérés, mais « comme eux, il était arrêté ».

L'explication de son arrestation est-elle dans ce proverbe qui dit qu'à trop se mettre en
peine pour d'autres, le malheur qui n'était pas nôtre nous frappe ? (164) Il ne fait pas de
doute qu'un tel activisme aurait pu être porteur de bons fruits n'eût été la vigilance
répressive des nouveaux chefs des « soleils » des indépendances qui, faut-il le souligner,
pouvaient maintenant compter sur les délateurs infiltrés dans ces palabres (nocturnes)
auxquelles assistait Fama.

Il est difficile de bien comprendre Monnè sans accorder la plus grande attention aux
nombreuses palabres et conciliabules qui ponctuent le roman, qui en forment l'ossature.
On y lit pratiquement toutes les formes de palabres qui ont été mentionnées ci-dessus.
Nous reprenons ici un cas de débat contradictoire (au début du chapitre onze) qui a lieu
au Bolloda (la cour du roi Djigui). Chose intéressante, la substance de la discussion est
contenue dans les proverbes. Le griot Diabaté est aux prises avec le chef des sicaires,

Fadoua, l'un pour convaincre Djigui de ne plus effectuer le *dégué* ou visites hebdomadaires d'allégeance du vendredi, l'autre les défend. Djéliba déclare : « Quand on manque de flèche dans son carquois et que le vis-à-vis vous en flanque une dans le cœur, avant d'expirer, on esquisse le geste de l'arracher et de la tourner contre l'adversaire pour que celui-ci sache que l'homme abattu était un brave. » (159) Il fait remarquer que Djigui n'ayant plus le pouvoir, ils devaient s'abstenir de poursuivre les visites d'allégeance, car, explique-t-il, celles-ci, quoi qu'on en dise, demeurent « des rites d'allégeance d'un vaincu ». Mais Fadoua par un tour d'esprit de nature à déconcerter affirme que la meilleure manière de relever le défi est précisément de continuer les visites selon le proverbe qui dit : « La façon d'injurier celui qui ne veut pas vous voir est de paraître souvent à sa porte. » (160) Cela empêcherait Béma le traître d'occuper seul le terrain. Malgré la faiblesse que semblent afficher les arguments de Fadoua, c'est lui qui l'emporte : le roi continue à monter au *kébi* jusqu'à ce que le gouverneur pétainiste l'en empêche à la suite du « coup d'État » de Béma, l'homme de paille que le gouverneur s'est choisi. Fadoua, l'ancien chef des sicaires, n'a pas survécu à la suppression des visites de vendredi. (196)

Après la chute du régime de Vichy, ces mêmes visites occasionneront une autre grande palabre tenue au Bolloda en présence du nouveau commandant blanc Héraud, de l'interprète Soumaré et du fils de Djigui, Kéléligui. Le commandant annonce la « restauration du Centenaire » consécutivement à la victoire des Alliés contre Hitler et contre le régime pétainiste de Vichy. Nationalité française, libertés civiles, fin des laissez-passer, sont promulguées. Mais à l'annonce que la capitation et les travaux forcés

n'étaient pas concernées par ces mesures, le très lucide Djéliba conclut que le commandant n'avait dit que « des paroles utopiques » (219) Il convainc son roi d'« arrêter le Blanc dans son discours démagogique ». Un dialogue de sourds s'instaure et c'est Kélétigui qui, constatant que la palabre s'enlise dans des discussions théologiques, la fait arrêter, tandis que le roi demande qu'on lui promette de ne plus lui offrir de train. Mais le mal est déjà consommé pour Djéliba. Pour lui, la fête de la restauration équivalait au *dégué*, aux visites de vendredi, puisque la capitation et les travaux forcés n'étaient pas abolis. C'est donc par sarcasme qu'il réclame et organise une vraie visite de vendredi à l'ancienne, car celle-ci signifiait le triomphe du Toubab nazaréen « vainqueur par les armes qui, dans un fauteuil, attend l'allégeance du roi nègre croyant, vaincu, agoni. » (221) Il tourne toute l'affaire en dérision. Il meurt lui aussi des visites de vendredi, mais il meurt les armes à la main : en griot qui chante son roi.

Ces palabres sont, en définitive, l'occasion pour les différents interlocuteurs de comprendre graduellement l'ampleur et la nature tragique des outrages qu'on subit si on est dans le camp des vaincus, ou de la meilleure façon de contrôler les esprits si on est dans celui des vainqueurs. Fadoua, Djéliba Kanté, Djigui Keita, et Moussokoro disparaissent probablement parce qu'ils finissent par comprendre le sens profond des événements en cours, et chacun à sa façon fait sa « dernière marche triomphale » qu'il vit « comme une pénitence ». Ils peuvent refuser et dire non parce que « Quand on ne se convient plus, on se sépare ». (275) et à l'ultime palabre, il est rappelé au Centenaire repris par son vieux démon de la tergiversation que « La parole du noble est une montagne/ elle ne se reprend pas ». (278) Jusque là la classe dirigeante avait accepté de

vivre au rythme de la parole du masque qui « incarne un des multiples génies, dieux et mensonges que nous avons créés afin de nous leurrer sur un monde injuste et inclément pour notre race » (280). L'heure sonne finalement où ils s'acceptent « vaincus et perdus ». Cette conscience du tragique et du *monné* de la situation s'est constituée au fil des diverses palabres de leur vie d'humiliation. Kourouma révèle ainsi une dimension insoupçonnée de la palabre africaine comme *speculum* des consciences.

Avant d'aborder les deux derniers romans sur le motif de la palabre, relevons la pertinence de cette observation de Linkhorn qui s'applique à bien des égards à l'écriture kouroumienne :

L'impression de style oral est la résultante de plusieurs procédés intimement associés : les techniques du conteur africain déjà citées, les dialogues monologués et les monologues intérieurs, le style indirect libre, les interrogations figurées et autres procédés de rhétorique, si bien que même dans les passages où la présence du narrateur est moins évidente, l'impression de palabre se maintient. Y contribue en outre la pratique de la répétition, du « refrain » ne se limitant pas à de simples formules, mais jouant aussi sur le retour cyclique de thèmes et d'événements¹⁴⁴.

Ce jugement est corroboré par Umezina (dont l'analyse renvoie instinctivement le lecteur à En attendant le vote) :

« Le romancier africain . . . abandonne souvent la pensée linéaire pour recourir à la pensée non linéaire ou cyclique. Cela lui permet d’embrasser dans sa création plusieurs faces de l’existence. . . . Leur [des personnages] palabre est une des formulations littéraires qui prêtent un caractère non linéaire et cyclique au roman africain. Elle introduit la nouveauté et la fraîcheur dans la narration et libère certains passages de la haine et de l’idéologie. Elle constitue un élément de la rhétorique traditionnelle. »¹⁴⁵

Autant on peut considérer Monné comme une saga de palabres, autant on peut dire qu’Allah n’est pas obligé en est presque amputé. La raison de cette carence s’apparente à celle que nous avons relevée pour les proverbes. En effet, quelle place aurait une valeur-phare de la tradition africaine comme la palabre qui implique dialogue, sincérité, offre volontaire de se rendre soi-même vulnérable pour l’Autre et pour le bien de la communauté dans un pays où le seul langage qui se parle est celui de la kalachnikov, du canon ou de la machette ? Dans les « bordels au carré » du Libéria et de la Sierra Leone où il est préférable de se trouver face à face avec un animal sauvage qu’avec un homme, où les trophées affichés aux clôtures des camps militaires sont des crânes humains et où les enfants comme les adultes s’entraînent non au langage de la médiation et du respect de la vie, mais plutôt à l’anthropophagie, on s’explique aisément pourquoi la palabre en est bannie, ou, quand elle réapparaît, elle est une version prostituée de l’original.

En la matière, on peut distinguer deux époques dans Allah n’est pas obligé : l’époque qui se situe avant l’arrivée de Birahima au Libéria, et l’époque de ses pérégrinations au

Libéria et en Sierra Leone. Correspondant à la première époque, on a trois situations principales où la palabre fonctionne de façon traditionnelle. La première situation se présente après la mort du père de Birahima, il fallait que sa mère ait un époux, car la loi interdit aux musulmanes pieuses de rester un an sans époux. Un conflit naît du fait que d'une part, l'ayant droit, conformément à la coutume malinké, à savoir l'oncle de Birahima, ne veut pas d'une femme physiquement handicapée et ne se soucie même pas de son état de santé ; d'autre part, Balla que préfère la veuve est un Bambara féticheur, et de ce fait, inéligible. C'est pourtant Balla qui prend soin d'elle tout le long de sa terrible maladie. La palabre permet de trancher en faveur de Balla.

On peut cependant observer que dans ce cas la palabre, bien que régulièrement convoquée, elle comporte un petit côté folklorique. On pourrait même dire qu'il s'agit d'une certaine manière d'un simulacre de palabre quand elle arrive devant l'imam :

« L'imam a demandé à Balla de dire plusieurs fois : 'Allah Koubarou et bissimilā'. Et Balla a dit une seule fois 'Allah koubarou et bissimilā' et tout le monde a été d'accord pour l'attachement de cola avec Balla. » (31) S'agit-il d'un signe de mauvais augure pour la palabre ?

La deuxième palabre a lieu après le décès de la mère de Birahima. Le jeune enfant ne cesse de perdre ses repères culturels, sociaux, et pour assurer son avenir, il faut mettre un terme à sa vie de dissolution et de vagabondage. Il faut surtout satisfaire la grand-mère qui perçoit un danger dans la fréquentation assidue par le petit garçon de Balla : il faut prévenir que Birahima ne « devienne un Bambara, un féticheur non croyant au lieu de

rester un vrai Malinké qui faisait bien ses cinq prières par jour. » (36) La palabre familiale décide de l'envoyer au Libéria. Bien mal leur en prit...

La dernière palabre, plus formelle : « le conseil des vieux », a comblé une lacune qui a échappé à la vigilance de la famille. Birahima était un « bilakoro », c'est-à-dire un enfant incirconcis, non initié. Pour garantir sa promotion et son insertion future dans la société des adultes, des hommes véritables, il devait d'abord accomplir le rite de la circoncision avant le départ pour le Libéria. (On pense ici à A Grain of Wheat et à The River Between de Ngugi Wa Thiong'o, Gikonyo où l'importance la circoncision et de l'excision est soulignée, et à l'inverse, l'incirconcision méprisée.)

Allah n'est pas obligé contient des cas de d'assemblées qui rappellent les palabres, mais on trouve qu'il n'y a pas de négociation ni de médiation à proprement parler. Rétablir le dialogue, favoriser le consensus sont la moindre des préoccupations des personnes engagées dans les guerres tribales du Libéria et de la Sierra Leone. Tout y est marqué du sceau de la violence. Ainsi quand le général Tieffi, « maître absolu des hommes et des lieux », (197) convoqua une assemblée des habitants des baraquements, « la sœur Gabrielle Aminata et ses plus proches collaboratrices arrivèrent toutes avec des kalachnikov. . . . Elle avait le kalach sous les froufrous des pagnes. Ça c'est la guerre tribale qui veut ça. ». (197) On discuta ferme tout un après-midi, et on finit par désigner un « pauvre hère », (198) de toute évidence arbitrairement, comme étant la personne qui avait violé et décapité la jeune fille Sita qui vivait sous la protection de sœur Gabrielle. Et le texte termine en disant : « Ce qu'elle fit du pauvre hère n'a pas besoin d'être dit. »

(198) En effet, dans ce climat et avec la violence qui caractérise les femmes dans ce « foutu bordel », on ne peut pas espérer de la mansuétude ni de la compassion, vertus que promeut la palabre traditionnelle.

Il existe beaucoup d'autres situations dans cette veine : soit l'on vient recevoir des ordres plutôt que de s'exprimer, échanger des points de vue, soit l'on prétend faire de la médiation (négociation) mais en réalité on a déjà tendu un guet-apens pour exterminer les interlocuteurs, ou encore on fait semblant d'accepter les décisions de l'assemblée mais ensuite on fait ce qu'on veut, en l'imposant par la force des armes. La palabre dans Allah n'est pas obligé est donc une institution qui a profondément subi les contrecoups de la décrépitude morale généralisée engendrée par les guerres tribales que conduisent les « bandits de grand chemin » autoproclamés chefs de factions.

ii. La palabre rudoyée

Tout n'est donc pas rose même avec la plus respectable des institutions traditionnelles. Ainsi la palabre peut dégénérer en verbalisme, en ce que nous avons appelé ailleurs la logorrhée ou la logomachie. Des cas de verbalisme, « Le palabre pour le palabre » dont on parle dans Les Soleils sont un phénomène courant et culturel. Cependant les interlocuteurs sociaux savent en général quand ils peuvent se permettre ce genre d'échanges. Il arrive cependant que le dérapage soit imprévisible. On en a eu l'exemple à l'ouverture des Soleils quand Fama s'est retrouvé confronté aux insultes du griot et à

l'insolence d'un homme de la plèbe. Il arrive qu'on se complaise dans les palabres oiseuses au point de reléguer au second plan ses responsabilités. Yacouba, le marabout d'Allah n'est pas obligé, par exemple, se ruine dans le genre de palabre que Kourouma dénonce tout le long de son œuvre romanesque, parce qu'inessentielle et créant la diversion. Dans ces lignes, le narrateur relate la mésaventure à laquelle Yacouba se laisse aller par goût du verbiage stérile :

Pour caser les nombreuses femmes, il a acheté plusieurs concessions à Anyama et autres lieux perdus pleins d'assassins d'Abidjan comme Abobo. Comme il y avait beaucoup de chambres vides dans les concessions, ce sont ses parents, ses amis, les amis de ses parents et de ses amis, les parents de ses femmes qui sont venus de partout pour occuper les chambres, se faire bien nourrir et créer beaucoup de palabres. Pour régler les palabres toute la journée quand Yacouba alias Tiécoura ne priait pas, il discutait sous l'appatam. . . Il discutait sous l'appatam dans son grand boubou amidonné avec les proverbes et les sourates d'un grand hadji avec turban.

Un mois il a été tellement occupé par les palabres, tellement emmerdé par les palabreurs qu'il a oublié de bien mouiller la barbe des douaniers pour un bateau plein de colas et qui est bien parti et est bien arrivé à Dakar.

À Dakar il y avait grève des dockers et les douaniers ont laissé les colas pourrir dans les cales pendant que Yacouba alias Tiécoura continuait encore à palabrer

sous l'appatam. Tous les paniers de colas d'un bateau entier étaient entièrement foutus, perdus, bons à jeter dans la mer. On dit en français que Yacouba était complètement ruiné, totalement ruiné. (41)

Dans Monnè, ces palabres interminables et oiseuses sont nombreuses. Nous n'y reviendrons pas. Tournons-nous plutôt vers cette nouvelle formule de palabre – concurrente de la première - née des « soleils de la politique ». Elle se présente sous forme de « meetings » politiques, avec ses « animations » (dances, slogans politiques, panégyriques des « pères de la nations » des Guides providentiels ou encore des pères fondateurs des partis uniques). Une variante de ces meetings est celle des campagnes électorales où prédomine la diabolisation de l'autre, la promotion du tribalisme ou du régionalisme. Les caractéristiques majeures en sont donc la tendance au monolithisme et l'absence de la recherche du consensus. On vient écouter des orateurs, les applaudir, voire les admirer, mais non discuter avec eux, remettre en question leur « programme » (quand il en existe un). Elle reflète le mode de pensées des dictatures dont l'Afrique conserve jalousement la médaille de première productrice mondiale.

Nous avons vu cette harangue du président de la République des Ébènes qui annonça la libération des prisonniers politiques, dont Fama, à la fin des Soleils. Le seul échange qui est rapporté est celui de l'ovation des paroles du président : « Les applaudissements, les tam-tams et les cris saluèrent la fin du discours, se poursuivirent, et ne s'arrêtèrent plus. » (182) Dans Monnè, les assemblées politiques sont faites de « longs discours », des propos

virulents, passionnés, enflammés, sans concession, c'est-à-dire sans la moindre parcelle de vulnérabilité pouvant accommoder l'Autre. D'où les rancœurs accumulées, la volonté de revanche. De telles assemblées se tiennent dans la concession de Mariam. (242)

L'occasion de la revanche ne tarde pas à se présenter, et Mariam, Kéléligui, tous les responsables du RDA, le député communiste (français) sont arrêtés par le commandant Lefort en compagnie de son suppôt, Béma. En attendant le vote relate une version très originale des palabres politiques qui fournit au rusé dictateur lycaon une méthode extrêmement simple de mythification de lui-même et de mystification du peuple.

L'épisode correspondant à l'introduction de la méthode est ironiquement appelée la « marche triomphale ». Elle fait elle-même suite à un deuxième attentat auquel le dictateur échappe miraculeusement. Un périple présidentiel à l'intérieur du pays est décrété, il faut rassurer la population, et surtout répandre le mythe d'invulnérabilité : « Les ennemis de la République du Golfe et de l'Afrique ne pourront jamais m'assassiner, ne parviendront jamais à leur but tant que ma mère Nadjouma est vivante. »

(258) Le narrateur renchérit en précisant : « La marche triomphale fut un mythe, un mensonge qui augmenta votre prestige, donc votre privilège de tuer, émasculer, voler impunément. » (260)

N'ayant pas pu voir tout le monde, le dictateur transforme cette tournée en audiences matinales qui ont lieu au palais. Les délégués de la population viennent lui parler. Mais ici encore la palabre se corrompt, et par un tour d'esprit difficile à appréhender, elle devient un objet d'accoutumance dont il fait encore une fois d'une pierre plusieurs coups. D'abord, il satisfait son propre besoin de palabres « oiseuses » envers lesquelles il a

réussi à développer une certaine accoutumance. « Vous ne pouviez plus commencer votre tâche journalière sans cette vivante plongée dans les palabres oiseuses quotidiennes du sous-développement, sans les interminables procès de 4 heures à 6 heures du matin. »

(265) Ensuite, il trouve à peu de frais une méthode originale de gouverner : « Ces audiences publiques constituèrent tout compte fait une des solides originalités de votre régime dictatorial et sanguinaire. » (267) Enfin, il peut se faire applaudir chaque jour, mais aussi rehausser sa côte populaire et son ego : « Tout le monde sourit, rit dès que vous commencez à parler. Toute l'assistance applaudit vos conclusions, vos réparties, vos mots d'esprit. » (267)

Le mythe du Koyaga invulnérable et indispensable à la nation s'affirme d'autant que, de l'aveu du *cordoua*, « Tout n'est pas négatif, même dans un autoritarisme émasculateur. Même dans l'anus de l'hyène, on trouve des taches blanches. » Les autres dictateurs du roman En attendant le vote, y compris le monarque des Pays des Djebels et du Sable (248) sont aussi attelés à mystifier le peuple par des discours qui ont tout sauf les vertus de la palabre antique. Mentionnons pour terminer cette analyse que c'est pourtant la palabre à l'ancienne qui propulse Koyaga au pouvoir. Une fusillade entre lycaons consécutive à la mort d'un frère jumeau entraîne une mutinerie que les officiers blancs se révèlent incapables de mâter, y compris par la négociation. On fait appel à Koyaga qui résout le problème presque instantanément par le biais de la palabre.

b. La palabre-catharsis ou le *donsomana*

La geste des chasseurs malinké dite *donsomana* a déjà été discutée comme ossature du troisième roman de Kourouma. Il a été démontré que ce roman peut aussi être considéré comme un recueil de proverbes. Nous y revenons à présent pour considérer brièvement une prise de parole très caractéristique, *le donsomana*. À ce sujet nous pouvons nous fier aux renseignements fournis par l'écrivain lui-même sur l'essentiel de ce qu'il faudrait savoir au sujet de cette pratique des chasseurs malinké. Le métalangage du tout début du roman est en effet utile, et manifestement destiné aux non Malinkés. Leur contenu est vérifiable dans des travaux de chercheurs tant malinké qu'étrangers. Deux ouvrages parmi des dizaines d'autres sont particulièrement intéressants sur la vie et les rites des Malinkés du Mali, culturellement proches de ceux que Kourouma met en œuvre dans ses écrits : celui de Youssouf Tata Cissé, La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara : mythes, rites et récits initiatiques¹⁴⁶ et celui du Père Gabriel Cuello et de Loïc Robin, Les Malinké du Konkodugu¹⁴⁷. Le *donsomana*, nous dit Kourouma dans En attendant le vote, est un « récit purificateur » et une « geste ». « Il est dit par un *sora* accompagné par un répondeur *cordoua*. Un *cordoua* est un initié en phase purificateur, en phase cathartique. » (10) « Un *sora* est un chanteur, un aède qui dit les exploits des chasseurs et encense les héros chasseurs », (9) un « griot musicien de la confrérie des chasseurs ». Et le *sora* et le *cordoua* jouissent auprès de cette confrérie de chasseurs-sorciers très craints pour leurs pouvoirs occultes, d'un privilège peu banal : celui de pouvoir critiquer jusqu'au personnage le plus haut gradé de la confrérie. Cissé citant un vieux maître-chasseur écrit : « le *sora* est la fois le berger, le chien de garde, le maître, le conseiller, le juge et le

censeur des chasseurs : il dispose de tous les moyens pour garder notre confrérie unie et solidaire, et les chasseurs disciplinés et efficaces. » (65) Insistons sur la fonction de juge et censeur des chasseurs. D'où cette annonce pour le moins déroutante et incroyable : « Je dirai le récit purificateur de votre vie de maître chasseur et de dictateur. » (10) Son répondeur bénéficie des mêmes latitudes que lui, sinon davantage. Équivalent du « fou du roi » occidental, « il fait le bouffon, le pitre, le fou. Il se permet tout et il n'y a rien qu'on ne lui pardonne pas. » (10)

Ces éléments anthropologiques déblaient le terrain pour comprendre pourquoi et comment le *donsomana* devient une parole démocratique, même là où on la soupçonnerait le moins, par exemple à la cour du très sanguinaire Koyaga, un lycan parmi les lycans et un anthropophage. Toutes les veillées du livre sont jalonnées d'interpellations où il est rappelé au dictateur Koyaga ses crimes odieux. En voici deux exemples. Le *cordoua* énumère ici les travers du président de la république :

Koyaga, vous avez des défauts, de gros défauts. Vous fûtes, vous êtes autoritaire comme un fauve, menteur comme un écho, brutal comme une foudre, assassin comme un lycan, émasculateur comme un castrateur, démagogue comme un griot, prévaricateur comme un toto, libidineux comme deux canards. Vous êtes [. . .] Vous êtes [. . .] Vous avez encore d'autres défauts qu'à vouloir présenter en entier. . . on se déchirerait sans nul doute les commissures des lèvres. » (296)

Dans l'exemple suivant c'est le *sora* lui-même qui avertit Koyaga du fait que ses exactions ont fait déborder le vase et fait apparaître « un troisième danseur dans le cercle ». Il s'agit de la « jeunesse perdue, régiment des déscolarisés, désœuvrés, pickpockets, cambrioleurs. » (325) Après avoir laconiquement caractérisé la bipolarité du règne de Koyaga - le pouvoir autoritaire d'un côté et le peuple résigné, de l'autre, il commente :

En haut, vous le dictateur arrogant, votre armée, votre parti, vos caudataires, vos agents de renseignement. En bas, les paysans abrutis par leurs croyances et leurs misères, patients et muets. Le dictateur dédaigneux, émasculateur et sanguinaire que vous étiez s'était déclaré anticomuniste et avait pour protecteur tout l'Occident. Le peuple n'avait pour alliés que des politiciens prévaricateurs et bavards, de mensongers curés, marabouts, féticheurs. (325)

Bingo, le *sora*, ose même rendre hommage aux adversaires de son maître dont, pourtant, l'apparition sur la scène politique forme la menace la plus sérieuse au régime autocratique de ce dernier : « Salut à vous, nouveaux oiseaux des orageux cieux de la République du Golfe ! Salut à vous qui êtes de la race qu'on peut tuer sans amoindrir ni supprimer ! » Il est donc évident que si les pères de la nation africains acceptaient de s'entourer de « *soras* » et de « *cordouas* » modernes – des technocrates - au fait de la chose politique et économique, et s'ils s'engageaient à leur garantir la même immunité, à les écouter, c'est-à-dire à tirer les conclusions de leurs critiques et mettre en vigueur les mesures qui s'en dégagent, la dérive du continent qu'on connaît aujourd'hui s'arrêterait.

Il faut ajouter, pour être équilibré dans notre propos, que cette nouvelle classe de *soras* doit se garder évidemment de se muer en courtisans gémuflecteurs, qu'on rencontre aujourd'hui dans chaque palais des « guides de la nation » du roman En attendant le vote.

c. Les frères de plaisanterie ou parents à plaisanterie.

Il est frappant de constater que la pratique des frères de plaisanterie, ou à une échelle plus large, des parents à plaisanteries, est si répandue en Afrique. S'il est vrai qu'on ne trouve pas partout des confréries de chasseurs, on rencontre, dans l'organisation sociale de plusieurs pays de l'Afrique noire, les parents à plaisanteries. Leur rôle social peut aller de la facilitation de la résolution des conflits à la critique constructive des personnalités détentrices du pouvoir. Dans son ouvrage plusieurs fois déjà cité (Gens de la parole), Camara consacre une importante section à l'utilité des parents à plaisanteries en cas de médiation domestique : « L'efficacité relative des parents à plaisanteries comme médiateurs et l'intervention des agents extérieurs »¹⁴⁸. Un article de Peter Rigby intitulé « Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo »¹⁴⁹ étudie de façon détaillée cette relation de plaisanterie chez les Gogo de Tanzanie. Sa recherche arrive à la conclusion qu'il résume en ces termes :

Gogo joking relationships cannot be understood merely as functioning to relieve potential conflict in situations of structural ambiguity, of "conjunction" and "disjunction". It seeks to show that the whole range of Gogo concepts, values,

categories, and cosmological ideas related to institutionalized joking behaviour must be taken into account. This in turn implies that “structure” lies not only in the facts of social interaction, that abstract “ideas” are an essential part of the nexus of structural relations in human societies, and that the symbolic, ritual element present in all social action can only be explained in these terms. (134)

Rigby relève également la présence chez les Gogo d’une dimension de la facilitation des relations entre étrangers dès l’instant où ceux-ci identifient l’existence de la parenté de plaisanterie entre leurs familles ou leurs clans respectifs.

Dans l’œuvre de Kourouma, l’exploitation des relations des parents à plaisanterie à des fins politiques prédomine. Elle sert à dire et à faire accréditer auprès des personnalités régnantes une critique qui ne leur parviendrait pas autrement, étant donné la nature autocratique des régimes qu’elles dirigent. Dans les cours des anciens royaumes, la voix du frère de plaisanteries vient faire le contrepoids aux caudataires. En effet certains membres de certaines ethnies, en vertu d’un inviolable pacte multiséculaire conclu entre leurs ancêtres, avaient la latitude de se critiquer ouvertement, de se faire des plaisanteries, fussent-elles de mauvais goût, sans qu’aucune mesure de répression ne soit prise à l’endroit des uns ou des autres. C’est ainsi qu’un frère de plaisanterie du roi pouvait le critiquer, le tourner en dérision ouvertement et en toute impunité. Monné illustre la conscience que les monarques avaient de l’utilité de disposer de voix dissonantes dans leur entourage. Le roman contient ce passage très pertinent de cette disposition

socioculturelle, révélatrice de l'existence d'un pan de démocratie, embryonnaire certes, mais importante comme le roi Djigui lui-même l'admet :

Mes courtisans ont bruyamment ri de leur collègue Touré Souleymane, le frère de plaisanterie de Bolloda qu'intentionnellement je provoquais par mes assertions. Comme tous les rois Malinkés, j'avais parmi mes suivants un frère de plaisanterie contre lequel la tradition m'interdisait de sévir, qui pouvait sans être inquieté me critiquer, me contredire, me dire toutes les vérités désagréables. Avoir dans son entourage un homme libre dans ses jugements est indispensable à tout pouvoir. Le chef qui n'a autour de lui que des griots et des courtisans pour le flatter et l'applaudir est un solitaire : il a beau partir, il ne rencontre que lui-même et a beau écouter, il ne rencontre que ses propres dires. J'ai choisi comme contradicteur du Bolloda un homme intelligent, mais infirme (borgne et boiteux) pour qu'il me serve aussi comme souffre-douleur. Avec l'âge, il était devenu un monstre édenté, morveux, avec des peaux de front tombant sur les yeux comme un vieux cabot, mais toujours lucide, avec des répliques cinglantes. (176)

Ces arguments sont suffisamment explicites pour camper l'enjeu de cette question. La palabre est valorisée par le discours contradictoire et incisif du frère de plaisanteries du roi. Ce discours signale la présence d'une dimension positive dans le pouvoir du roi, tout au moins selon la tradition malinké. Il s'agit d'une base démocratique que l'Afrique postcoloniale devrait regretter vu le bâillonnement du discours contradictoire qu'on observe un peu partout sur le continent. Dans la veine de l'extrait ci-dessus, le narrateur –

dans ce cas Djigui lui-même - ajoute d'autres précisions, spécialement en ce qui concerne les répliques de son frère de plaisanterie :

A mes propos, il [le frère de plaisanterie du roi] se redressa et me lança :

- Tes choses ne viennent et ne partent jamais sans une méchanceté pour les Touré.

Nous rejetons la fraternité du commandant Bernier. A sa façon d'agir, il ne peut être qu'un Keita : il est votre frère, votre égal, votre semblable, ne t'en plains donc pas. Au lieu de reconnaître la fin de ta force et de ton pouvoir, tu trouves les excuses du vieux et vaurien matou à qui on reproche de ne plus chasser les souris et qui prétexte que les souris mordent les chats dans les lèvres. (176)

La crudité caustique de tels propos cloue au pilori le roi (qui fuit ses responsabilités) et systématise un discours contradictoire, linéament d'un viril débat démocratique. Par ailleurs, la palabre publique où ces propos sont tenus démontre qu'il existait des bases assez solides de la démocratie chez les Malinkés, et cette existence est à considérer comme une mouture identitaire malinké dont Kourouma, par l'entremise des personnages de ses romans, se glorifie.

Monné fournit en outre un exemple de la pérennité de la solidarité qui unit les frères de plaisanterie. L'exemple en question est important pour saisir la place qu'occupe cette institution chez les Malinkés, et comme nous l'avons souligné plus haut, chez beaucoup de peuples africains. Les Soumaré et les Keita sont des frères de plaisanterie, et en vertu de ce pacte, l'interprète, bien qu'adjuvant de la colonisation, s'interdit de traiter et de

laisser les Français traiter Djigui, un Keita, comme ils l'ont fait des autres rois vaincus.

Nous avons déjà commenté sur le mensonge fondamental par lequel l'interprète crée l'équivoque (sémantique) qui change les propos belliqueux de Djigui en paroles de bienvenue, et par ce fait même sauve le royaume de ce dernier. (36-37) D'emblée il s'instaure une sorte de complicité entre le descendant des Keita et celui des Soumaré. Par exemple, après avoir révélé au roi son imposture, celui-ci tente de protester, mais l'interprète lui ordonne : « Arrête de gesticuler ; le Blanc pourrait avoir des soupçons. »

(37) Une autre fois alors qu'il traduisait le discours du commandant pétainiste, sans doute sans adhérer à son contenu, il dit au roi, en aparté : « Il y a des explications qui sont à donner sur le nouveau commandant et son Renouveau qui ne peuvent être dites au Kébi en présence du Blanc. . . . Attends-moi cet après-midi au Bolloda. » (114) Cette complicité entre le roi et l'interprète ne sera jamais démentie même au plus fort des *monnew*. Ainsi, comme on vient de le voir, l'interprète a-t-il tout le loisir de s'introduire dans le Bolloda, même de nuit, et avoir des confidences avec le roi (« les deux hommes chuchotèrent jusqu'à la nuit tombante. . . Ils continuèrent à égrener les chapelets et à murmurer – nous n'avons jamais su ce qu'ils s'étaient dit ce soir-là). (39) On peut évidemment analyser cette relation sous le rapport d'astuce compositionnelle, qui permet à l'interprète de jouer sur deux tableaux, et de cette façon introduire le lecteur à ce qui se passe dans les coulisses du pouvoir blanc. Mais cela est une autre discussion qui déborde de notre propos.

Notons en passant la confirmation de ce que nous avons avancé au troisième chapitre du rôle parfois néfaste des griots royaux : Djigui dénonce en termes clairs le manquement à

leur devoir de conseillers, et partant, de critiques ; ils se complaisent au contraire dans le rôle de thuriféraires. Est aussi confirmée la solitude dans laquelle le roi s'est trouvé enfermé – d'où son nom de Djigui expliqué précédemment - par la conjonction de plusieurs facteurs parmi lesquels la perte de son pouvoir et aussi, précisément, le sentiment de n'être entouré que par des menteurs : griots, marabouts, sorciers-féticheurs, etc. Sans doute ces facteurs ne sauraient-ils dédouaner Djigui de ses échecs : dans son royaume il y devait y avoir un bien meilleur choix que celui d'un contradicteur « borgne et boiteux » et tellement vieux. Il n'en demeure pas moins que le vieillard prouve son intelligence en voyant juste deux faits déterminants : d'une part, les motivations du commandant Bernier sont suspectes et de ce fait, il ne faudrait pas fraterniser avec lui ; d'autre part, la démission de facto de Djigui en refusant de repartir à l'offensive.

Encore une fois, nous devons déplorer l'absence de référence à la parenté à plaisanterie dans Allah n'est pas obligé. Les enfants soldats plaisantent certes, mais c'est en faisant pétarader leurs machines de la mort. La guerre, en les rendant orphelins ou vagabonds, démunis ou cyniques, les a de même privés de toute chance de s'imprégner des valeurs cardinales de la société africaine. Pour eux, le tragique problème qui les hante jour et nuit demeure le suivant : « Quand on n'a plus personne sur terre, ni père ni mère ni frère ni sœur, et qu'on est petit, un petit mignon dans un pays foutu et barbare où tout le monde s'égorge, que fait-on ? Bien sûr on devient un enfant-soldat . . . pour manger et pour égorger aussi à son tour ; il n'y a que ça qui reste. » (96-97) Pour leur part, les adultes, les seigneurs de guerre, vivent des relations entachées de rivalités extrêmes cristallisées par l'appât du gain, la course aux concessions aurifères ou diamantifères. Ayant fait du

pouvoir, de l'argent et des plaisirs charnels la priorité des priorités, ils ne font aucune place à la médiation ni à la facilitation des rapports, ils ne supportent pas la contestation ni la critique qui sont l'essence même de la relation de frères ou parents à plaisanterie.

L'auteur des Soleils a démontré que les modèles démocratiques ne s'exportent pas, que la démocratie peut être transformée en mythes, en un mimétisme vidé de tout contenu.

Monné, En attendant le vote et la fin d'Allah n'est pas obligé regorgent d'exemples de la corruption du concept de démocratie. Des guerres et de graves conflits sociaux sont même déclenchés en son nom. Est-il osé de conclure cette discussion sur ces quelques paradigmes traditionnels de l'expression contradictoire et tolérante en conjecturant que Kourouma voudrait que la marche vers une société démocratique africaine s'appuie sur des éléments positifs de la tradition ? Il ne fait aucun doute qu'il affirme que tout n'est pas à rejeter de celle-ci. Mais n'affirme-t-il pas aussi qu'il existe des bases endogènes, jusqu'ici peu ou non exploitées, pour un nouveau départ ?

4. Célébration de la femme ou la lutte tranquille de déconstruction des mythes sur les femmes

Un homme réussit en dépit des malédictions de son père, mais jamais après celles de sa mère. (Monnè 134)

On a souvent accusé Kourouma de ne pas avoir accordé aux femmes des rôles importants dans ses romans. Mais le lecteur attentif remarque que ce reproche doit être relativisé, sérieusement nuancé. Dans l'analyse faite sur l'excision (chapitre 3), il a été démontré que dans Les Soleils, Salimata s'impose comme la héroïne avérée dans un monde où les représentants mâles brillent par la tergiversation, la démission et la bâtardise. Certes, dans ce roman comme dans tous les autres de Kourouma, il se trouve encore beaucoup de femmes qui pensent comme cette vieille femme de Monnè, hôtesse d'une nuit de la trop tourmentée Moussokoro lors de l'une de ces nombreuses fugues, qui conseilla à celle-ci : « Ma fille, tu aurais dû écouter les conseils qu'on t'a prodigués : renoncer et te résigner. Dans ce monde, les lots de la femme ont trois noms qui ont la même signification : résignation, silence, soumission. » (135)

Au moins deux chercheurs ont relevé l'importance de la femme dans l'œuvre romanesque kouroumienne. Borgomano, dans Ahmadou Kourouma : le « guerrier » griot¹⁵⁰, consacre dix-huit pages de ce livre aux femmes et met en relief l'importance de la place que Kourouma réserve à Moussokoro et à Mariam. « Il leur accorde de fortes personnalités, indispensables pour émerger du lot des femmes-objets, mais qui leur donne aussi une

forte présence romanesque. Il réussit aussi à leur donner un rôle complexe et très significatif. » (216) Avec Des Hommes ou des bêtes ?, c'est Najouma, une femme « à part » (pour reprendre le titre de la section qu'elle lui consacre), qui est à l'honneur. Il y a enfin le court article (cinq pages) de Virginie Affoué Kouassi, « Des femmes chez Ahmadou Kourouma »¹⁵¹ qui estime que la femme dans tous ses états reste « la source incontournable de salut » pour cette société en crise que décrit l'écrivain ivoirien. On peut déjà inférer des articles de Borgomano et de Kouassi que Kourouma, encore une fois, a la perspicacité nécessaire pour mettre en évidence les éléments de la tradition qui pourraient constituer une voie de sortie de la crise, insuffler un correctif sur la fausse trajectoire sur laquelle tout un continent s'est engagé. Il importe aussi de noter que personne dans les trois premiers romans ne semble enclin à donner la voix à cette majorité silencieuse que sont les femmes (à l'exception de Djigui à l'égard de Moussokoro, encore que cela ne soit pas public). Les Salimata, Moussokoro, Mariam, sœurs Marie-Béatrice et Hadja Gabrielle Aminata, etc. doivent arracher leur place au soleil, passer les épreuves, souvent terribles, qui se dressent sur leur chemin, donnant ainsi la leçon à ces hommes qui sont incapables de sauvegarder les acquis qui leur ont été légués par un système phallocratique séculaire, ces hommes qui, au contraire, se prostituent, s'abâtardissent et abdiquent si facilement.

Dans les paragraphes qui suivent, il sera question de montrer que les femmes de Kourouma sont des héroïnes au quotidien, qu'elles demeurent des valeurs-refuge dans un « monde renversé », que dans les coulisses elles gardent un fort ascendant sur leurs maris, et peuvent même devenir les décideuses réelles de ce qui se fait dans la vie publique.

Ailleurs de véritables amazones, des foudres de guerre côtoient, malheureusement, des enfants soldats libertines à la gâchette facile, à la solde de chefs de guerre corrompus. On trouve encore, heureusement, dans le monde « bordélique » qui s'offre à elles, de vraies battantes qui croient encore suffisamment en l'humanité pour se déterminer de risquer leur vie pour celle-ci. Ainsi des deux sœurs, Marie-Béatrice et Hadja Gabrielle Aminata qui s'évertuent à protéger les démunis et les adolescentes, avec un succès très relatif au demeurant, puisque à la fin c'est la force brutale qui a raison de leurs initiatives pacifiques. Par ailleurs, l'analyse de la vie des personnages féminins dans les romans de Kourouma révèle notamment un effort de sa part de rompre avec l'idéologie de la sujétion du corps à l'homme, une volonté agressive de liberté sexuelle marquée par une série de transgressions, la célébration de la beauté féminine, arme fatale au service de la lutte pour sa libération sous toutes ses formes. Ce faisant, Kourouma entreprend de déconstruire tout un mur de tabous et de mythes solidement enracinés dans les sociétés africaines.

a. Ces héroïnes au quotidien, valeurs-refuge dans un monde « renversé »

Il peut paraître paradoxal de parler de femmes héroïques dans cet univers où l'impression majeure qui prévaut est celle de femmes qu'on décrit avec des mots qui s'appliquent aux choses ou aux animaux (« hordes », « poulain », « vingt têtes », etc.¹⁵², etc. Très peu de noms sont utilisés pour parler d'elles, elles sont dans l'ensemble confondues à une masse confuse, obscure. L'exemple des Soleils illustre cependant, une tendance notable (qu'on

retrouve aussi dans Allah n'est pas obligé). Indéniablement, Salimata émerge comme une femme d'exception, ce qu'elle est effectivement, mais dans cette Afrique famélique, qui est-ce qui pourvoit au pain quotidien ? Ce sont ces « méchantes femmes », ces femmes ordinaires du marché des Deux Plateaux de la capitale de la Côte des Ébènes que Kourouma nous dépeint. Pour sa survie, la population de l'Afrique postcoloniale a développé ce qu'on appelle aujourd'hui le « secteur informel ». Il s'agit d'activités économiques peu ou pas du tout structurées (artisanat, restauration, bricolage, petit commerce) dont dépendent souvent des familles entières pour se loger, se nourrir, voire s'éduquer. Les femmes y occupent la première place, tout au moins dans l'Afrique subsaharienne. Les maris, qui traditionnellement doivent pourvoir à l'essentiel des besoins de la famille, sont au chômage, et passent la journée dans des palabres improductives, (à moins que, comme dans les cas extrêmes illustrés par la vie de Fama et ses congénères, ces palabres ne soient organisées autour d'obsèques, auquel cas les plus agressifs peuvent espérer quelques recettes hypothétiques).

L'anonymat dont l'auteur entoure ces « héroïnes du silence » est trompeur quant à la considération sereine dont elles jouissent dans la société, et Kourouma en est très conscient. Dans deux pages de « palabre » (38-39) qui ouvrent le chapitre 3 de la première veillée, (En attendant le vote), Tiécoura et Bingo ne tarissent pas d'éloges pour cette femme ordinaire, anonyme, mais qui en définitive est reconnue comme le pilier de tout ce qui se produit de bon dans la communauté. En voici quelques extraits significatifs :

Ah ! Tiécoura. Il faut respecter sa mère. Notre tradition en Afrique veut que le respect de la mère dépasse celui du père. Ce que l'enfant obtient physiquement, il le doit à son père ; à sa mère il doit ce qu'il acquiert moralement.

Le fils d'un homme exceptionnel dans le savoir peut être un imbécile. Alors que l'enfant devient toujours ce qu'est sa mère, possède toujours ce qui appartient à sa mère.

Non, non. Une mère toute sa vie en apporte et en apprend à son enfant.

L'obligation d'une vraie mère continue tant qu'elle est vivante, complète

Tiécoura.

Ah ! Tiécoura, une mère est tout dans la vie ; les malheurs de notre jeunesse proviennent du peu de vénération qu'elle voue à la mère. Ce n'est pas facile de porter dans son sein un enfant pendant neuf lunes entières !

On pense encore à Achebe (Le monde s'effondre) : « La mère est suprême », répète souvent l'oncle d'Okonkwo. Il convient de noter le caractère impersonnel des propos tenus sur la femme. On ne parle pas de Nadjouma, mais de toutes les femmes dans leurs fonctions d'épouses et de mères (Salimata, Moussokoro étant d'autres modèles parfaits à cet égard.)

b. Combat continu de libération

C'est surtout à travers Monnè, et dans une moindre mesure à travers Allah n'est pas obligé, que l'écrivain déploie ce combat de libération, peu connu parce qu'il se déroule en sourdine, sans tapage médiatique, sans manifestations de rue. Certes, le combat n'est pas généralisé, il est l'œuvre de quelques « héroïnes » presque épiques, mais il fait son petit bonhomme de chemin que même le « bordel au carré » du Libéria et de la Sierra Leone n'a pas réussi à juguler. Il est remarquable que celles qui ne peuvent pas encore lutter ouvertement soutiennent en cachette celles qui sont déjà engagées. Il y a comme une guérilla féminine, une solidarité entre femmes qui n'est pas sans rappeler les écrits d'Assia Djébar (Ces voix qui m'assiègent, Amour, la fantasia) ou encore Malika Mokeddem (Les hommes qui marchent). Aussi Moussokoro (Monnè) rencontre-t-elle la compréhension des nombreuses coépouses : « À l'arrivée de Moussokoro éplorée, elles entrèrent nombreuses dans la case, la consolèrent, chacune lui proposa son amitié. » (134) Pourtant toutes savaient que l'origine de son chagrin était une transgression : des fugues répétées, et l'obstination à se refuser à son mari Djigui au profit de jeunots obscurs. De même, lors de sa troisième fugue, elle est recueillie et hébergée en cachette par une vieille femme qui la prend en sympathie : « la vieille avait pris la main en pleurant » (135).

La libération recherchée revêt plusieurs formes qui sont autant de transgressions. Il est aisé de voir que Kourouma poursuit ici encore son entreprise d'iconoclastie. Nous présentons dans les sections qui suivent quelques-uns des aspects de cette libération

i. Liberté d'aimer

On l'a vu avec Salimata (Les Soleils), sa relation avec le marabout Abdoulaye a tourné en véritable idylle en dépit des obstacles tant sociaux que psychologiques. Quand elle sera enfin libérée psychologiquement, elle va rejoindre le marabout. Sa jeune coépouse Mariam aussi fait plus qu'un vagabondage sexuel quand elle préfère les jeunes gens du village de Togobala aux vieux hommes auxquels on la donne successivement comme si elle n'était pas autre chose qu'un bien de consommation. Quand on lui indique qu'elle doit avoir un « mari de groupe d'âge », Moussokoro (Monnè) n'hésite pas à poser des questions insolites dans un milieu où la femme devait seulement obéir : « C'est indispensable d'en posséder un ? » « Mais qui a-t-on le droit d'aimer ? (136) Et c'est sans mâcher ses mots qu'elle fait deux choses capitales : (1) Elle rejette ce qui fait le pouvoir des hommes : « Je ne veux ni votre or ni votre argent... (Elle avait commencé à parler debout . . .) ». (2) Elle réclame le droit de choisir son mari, voire son amant : « Je ne demande que la liberté. . . . La liberté de rejoindre celui [. . .] » (133) Ce genre de demande est inédit. Cependant, la surprise ultime dans cette bataille de l'exercice du droit d'aimer nous vient de la mère de Birahima (Allah n'est pas obligé), paralytique, qui trouve encore des ressources pour imposer à sa famille malinké le mariage avec Balla, un incirconcis et un Bambara, mais qu'elle aime pour ses mérites personnels.

ii. Liberté de disposer de son corps

La liberté sexuelle est, dans les romans de Kourouma un corollaire de la liberté d'aimer. Les femmes nommées dans les romans l'exercent presque toutes, malgré les tabous qui entourent le sujet. Il va sans dire qu'on ne devrait pas en déduire que l'auteur prône le dévergondage, puisqu'à plusieurs reprises les personnages comme Balla déplorent le dérèglement des mœurs dans ce domaine, la mère de Salimata souhaiterait que sa fille demeure vierge jusqu'au mariage, sœur Hadja Gabrielle Aminata entreprend pendant la guerre de Sierra Leone de protéger la virginité des jeunes filles, etc. Cependant la phallocratie est sans doute un obstacle à l'épanouissement psychologique et sexuel des femmes. L'ego des hommes les pousse à maintenir les femmes assujetties.

L'approche kouroumienne sur cette question de la liberté sexuelle peut paraître problématique. On a en effet l'impression que les personnages féminins qui expriment et vivent cette liberté tombent dans une sorte de déviationnisme. Salimata qui « n'était pas une pécheresse impie », (43) demeure de toutes ces « héroïnes » la plus pudique. Il n'en demeure pas moins qu'elle aussi se laisse aller à des pensées lascives à l'endroit du « mâle admirable ; vigoureux et puissant comme un taureau du Ouassoulou, susceptible de tout pimenter plus que Fama » si bien qu'un jour « elle se surprit à se pencher et à s'approcher du marabout, comme appelée, sollicitée, et de ses lèvres s'envolèrent des flatteries de griot » (70). Elle aura d'autres comportements peu orthodoxes destinés à « ramollir et casser le formidable marabout ». Nous avons montré qu'à la fin, elle arrive à lui faire perdre ses moyens. La jeune Mariam, on l'a dit, ne savait pas dire non aux

sollicitations des jeunes du village de Togobala, et une fois dans la capitale, elle sort régulièrement et publiquement avec Papillon, le chauffeur de taxi.

Mais c'est dans les trois autres romans que ce déviationnisme est plus prononcé. Nous apprenons par exemple que, bien que mariée au roi depuis sa naissance, Moussokoro (Monnè) a eu des relations adultères avec de multiples partenaires (du moins les habitants de Soba le disent) (154), qu'adolescente, elle dormait déjà dans le lit de son amant Abdoulaye, un talibé de surcroît. (140) Mariam « la petite non incisée qui se livrait à la honterie et transgressait les interdits », (243) pousse l'impudicité encore plus loin. Sa case rectangulaire, la plus « branchée » du quartier central, recevait boutiquiers, tailleurs, fonctionnaires. En clair tous ceux qui pouvaient bien payer ses services. De Nadjouma (En attendant le vote), la mère du président Koyaga, il est dit qu'elle avait pris le marabout de son fils comme amant, (281) et surtout qu'elle entretenait une relation incestueuse avec Kayoga lui-même. (279) Enfin les femmes d'Allah n'est pas obligé, enfants-soldats comme « officiers » dans les différentes factions en guerre, ne sont pas en laisse. Les adolescentes se comportent comme des prostituées, le général Baclay Doe est une ex-prostituée, sœur Marie-Béatrice mène ses aventures sexuelles avec Prince Johnson au vu et au su de tous, et Rita, la femme du Colonel Baclay, corrompt le petit Birahima par ses propensions pédophiles. (114-115)

Comment interpréter cette « débauche » ? Est-elle accréditée au nom de la libération sexuelle ? Est-elle imputable à la seule volonté de transgresser des traditions rédhibitoires ? Pourquoi court-elle d'un roman à l'autre ? S'agirait-il simplement d'un

élément ajouté pour égayer le lecteur ? Il est difficile de trancher. On se souviendra cependant de l'avertissement que nous avons lancé au début de cette recherche sur les traits caractéristiques du langage de Kourouma qu'il convient de toujours garder à l'esprit, notamment les images (métaphores, allégories), l'ironie, le sarcasme et l'hyperbole. Il est plausible d'avancer que pour la question qui nous concerne, l'auteur a opté pour l'exagération afin de choquer, et ainsi attirer l'attention sur la nécessité de cette libération, et ce faisant, casser le mythe du corps de la femme qui serait à la merci de l'homme, car dans la réalité ce corps échappe à celui-ci. Il est remarquable que dans deux cas, ce sont des femmes adultes qui pratiquent l'inceste et la pédophilie sur des hommes plus jeunes qu'elles. Il est en tout cas irréfutable que ces abus sexuels font partie d'un monde à l'envers, dans lequel on ne permet plus aux enfants d'être des enfants. On peut aussi postuler que le mythe de la chasteté requise de la femme africaine est aussi mis à mal. La chasteté est un leurre, et de surcroît, son absence ne semble pas interférer avec la grandeur des femmes telles que Salimata, Moussokoro, Nadjouma, sœur Marie-Béatrice et même Mariam. D'où du reste cette moquerie (251) de la coutume du « drap maculé » : pour la Mariam remariée à Héraud, elle qui avait été violée et mariée à treize ans, elle qui avait fait de sa maison une maison de passage, il se trouvera une vieille pour aller de case en case montrer « le drap maculé sur lequel avaient eu les ébats » (251) de la nuit des noces avec Héraud le Blanc, étant entendu que la virginité de Mariam avait eu le temps de se reconstituer !

c. Partenaire incontournable de l'homme

En dépit des apparences, beaucoup de femmes africaines jouent des rôles dans la prise des décisions touchant la vie de la famille. Il n'y a qu'à écouter ou lire les légendes, les épopées et les contes pour constater que même dans les cercles des grands (princes, rois, empereurs) la femme a toujours influé directement ou indirectement sur la vie publique, sur le processus de prise de décision de son mari. Et nous ne parlons pas ici de situations où elles ont régné sur des royaumes comme régentes. Le rôle de Moussokoro et de Mariam (Monnè), celui de Nadjouma (En attendant le vote) pourrait impliquer que les femmes ont leur place dans la gestion de la cité sous les soleils des indépendances.

Moussokoro prend un ascendant marqué sur Djigui dès les premiers jours de leur cohabitation. (Sans doute a-t-elle appliqué à la lettre les instructions finales de sa mère avant le mariage : « Un homme se possède et se tient au lit. ») Elle devient la conseillère religieuse (c'était une érudite du Coran), (150) « la cadette » ou préférée du cœur du roi, c'est-à-dire « celle qui le guide », celle « qu'il écoute » (151) Et il l'écoute en effet quand il s'agit de décider s'il convenait de laisser le marabout hamalliste Yacouba venir au Bolloda (161) ou quand il faut rejeter l'injonction du marabout de cesser les sacrifices matinaux au Bolloda que ce dernier considérait comme des pratiques des rois païens et cafres. (165) En revanche, c'est dans l'espace public que Mariam opère en organisant des campagnes politiques en faveur de Kéléigui et de Touboug. On nous apprend qu'elle était devenue la personnalité la plus en vue de Soba. (241). Elle rappelle à bien des égards Penda¹⁵³ des Bouts de bois de Dieu d'Ousmane Sembène. En ce qui concerne Nadjouma,

la prise sur son fils et sur les affaires de la nation est synthétisée dans cette phrase du *cordoua* : « Nadjouma est la racine qui pompe la sève qui nourrit le régime du maître chasseur Koyaga. » On sait que sa disparition a laissé le dictateur désespéré, puis contraint à organiser le *donsomana* (prétexte du roman En attendant le vote).

d. Le retour des Amazones

L'enfant-soldat est le personnage le plus célèbre de cette fin du vingtième siècle.

(Allah n'est pas obligé 93)

Comme à l'accoutumé, c'est avec cette ironie mordante que Kourouma qualifie ces enfants-soldats mêlés aux guerres tribales qui ravagent le continent. Tristement célèbres en effet, ils ne seront jamais rien d'autres que des enfants victimes de la bêtise cruelle des grands. Cependant, et paradoxalement encore, ces guerres sont l'occasion pour les femmes adultes de se mettre en vedette, par la force des choses, par pis-aller, pourrait-on dire. Les femmes semblent présenter deux facettes : l'image du mâle viril et la femme maternelle et épouse, dernier rempart dans un monde ravagé par la folie meurtrière. Pour le premier aspect, nous avons effectivement des femmes fortes, qui commandent les hommes d'une main de fer, à l'instar de cette Onika Baclay Doe, autoproclamée général, « femme futée qui ne se laisse pas laper sa sauce au fond d'un canari par des ouya-ouyas d'hommes » (113). Au volant des 4 x 4, mitrailleuse à la main, elles se sont emparées des deux grands symboles de la virilité agressive. Pour le deuxième aspect, les sœurs Marie-

Béatrice et Hadja Gabrielle Aminata (tout ce qu'il y a de plus syncrétique : musulmane, chrétienne, profane) tiennent tête aux prédateurs mâles, réussissant à protéger seules, pour un temps, les institutions de bienfaisance qu'elles avaient fondées à l'intention des enfants victimes de la guerre. De vraies amazones des temps modernes. On se souviendra aussi dans cet ordre d'idées que Nadjouma, la mère de Koyaga, était championne de lutte, et que ce n'est pas n'importe quel homme qui pouvait se mesurer à elle sur ce terrain. Pourquoi Kourouma met-il en œuvre ce modèle de femmes qu'on croyait enterré pour toujours ? Voici ce qu'en dit Virginie Affoué Kouassi¹⁵⁴ :

On note donc chez Ahmadou Kourouma une heureuse propension à représenter la femme mâle. Cela, à n'en point douter, révèle un esprit progressiste qui interpelle les consciences sur les capacités réelles de la femme et pose d'emblée le principe de l'égalité des deux sexes. . . De plus, on observe que l'émergence de la femme mâle semble plus liée à la désagrégation sociopolitique qu'à une quelconque modernisation des sociétés. (192)

Autrement dit, en cette période de crise, les hommes ont intérêt à compter avec les femmes si le continent doit se relever¹⁵⁵.

e. Triomphe de la beauté de la femme africaine

En lisant les portraits physiques de certaines femmes dans les romans de Kourouma on ne peut s'empêcher de faire le lien avec des vers du très célèbre poème de Léopold Sédar

Senghor, « Femme noire », un véritable hymne à la beauté de la femme africaine. Qu'on en juge par ces deux premiers vers : « Femme nue, femme noire/ Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté ! » (Chants d'Ombre). Terminons donc cette exploration de la question de la femme dans les romans de Kourouma en nous interrogeant sur la/les signification(s) possible(s) du choix des femmes qui sont soit excessivement belles, soit très sensuelles. Nous nous limiterons aux trois premiers romans puisque dans Allah n'est pas obligé, en harmonie avec la laideur du carnage et des atrocités des guerres fratricides qui y sont décrites, l'auteur nous décrit des femmes viragos (excepté parmi les enfants-soldats). Moussokoro et Nadjouma s'avèrent être des femmes fatales, selon les canons esthétiques de la femme malinké et africaine, invulnérables aux effets du temps. Mariam, en revanche, sans posséder un corps sculpté, inspire l'amour, l'intimité sexuelle. On trouve d'ailleurs d'autres « beautés » qui sont noyées dans la masse anonyme des danseuses lors des festivités ou des tournées des dictateurs d'En attendant le vote, qu'on repère de temps en temps, et qui ne demanderaient qu'à être dotées des moyens adéquats pour émerger, elles aussi, avec de nouvelles possibilités pour leur vie. Une raison de cette insistance semble découler de la logique poursuivie par l'écrivain, à savoir faire ressortir les qualités de la femme africaine : vertus, force physique et morale (en dépit des défaillances inhérentes à la condition humaine), intelligence, en y adjoignant l'élément de la beauté. Il joint, pourrait-on dire, l'agréable à l'utile. Il y a donc une place à faire à la femme sans laquelle l'Afrique ne sera pas l'Afrique.

Au terme de ce parcours sur la femme dans l'œuvre kouroumienne, on ne peut qu'être d'accord avec Kouassi pour conclure que

« L'œuvre d'Ahmadou Kourouma présente une constellation de figures féminines qui mettent au jour le mythe de la femme. Dans cette quête bloquée de renaissance, dans cette situation où l'Afrique en général et la société mandingue en particulier peinent à accoucher d'elles-mêmes, chacune de ces images contribue à faire de la femme le réceptacle de toutes les douleurs ainsi que la principale source de salut. »¹⁵⁶

Ce chapitre aura montré que les dilemmes, voire des crises identitaires observés dans les analyses précédentes (chapitres III et IV) sont en relation de concurrence avec des points d'ancrage positivement forts (proverbe, palabre, frères de plaisanterie, la femme, etc.) Tout n'est donc pas perdu, un nouveau départ reste possible à condition que les Africains veuillent reprendre l'initiative, prendre le taureau par les cornes, et opérer les correctifs nécessaires.

CONCLUSION

Il nous a toujours manqué de savoir haïr et de comprendre que des malédictions des autres pouvait naître notre bonheur : c'est peut-être pourquoi nous n'avons jamais pu nous en sortir en dépit de toutes les révolutions qu'on nous a fait vivre. . . Est-ce notre peau ou notre religion qui veut ça ? (Monnè, outrages et défis, 263)

Nous attendaient le long de notre dur chemin les indépendances politiques, le parti unique, l'homme charismatique, le père de la nation, les pronunciamientos dérisoires, la révolution ; puis les autres mythes . . . salmigondis de slogans qui à force d'être galvaudés nous ont rendu sceptiques, pelés, demi-sourds, demi-aveugles, aphones, bref plus nègres que nous ne l'étions avant et avec eux. (Monnè, outrages et défis 287)

J'ai décidé. Le titre définitif et complet de mon blablabla est : Allah n'est pas obligé d'être juste dans toutes les choses ici-bas. J'ai continué à conter mes salades pendant plusieurs jours. (Allah n'est pas obligé 233)

Au bout de la patience, il y a le ciel.

La nuit dure longtemps mais le jour finit par arriver. (En attendant le vote des bêtes sauvages 358)

*Kourouma a su décrire la tragédie africaine d'une civilisation comme
brutalement court-circuitée. Un monde qui, ayant perdu ses repères, a du mal à
en définir de nouveaux et qui se comporte comme s'il n'était possible de
préserver que le pire de la tradition et le pire de ce que les vainqueurs lui ont
imposé. (Amadou Koné)¹⁵⁷*

Pessimisme, dérision, espoir : souvent Kourouma rassemble tout cela dans le même roman. Ainsi que notre étude a pu le montrer, l'écrivain analyse une société africaine qui, pendant la domination coloniale et même après l'euphorie des indépendances en 1960, a « perdu ses repères, a du mal à en définir de nouveaux ». Et ce sont ces repères qu'il faut retrouver, ce qui place la problématique identitaire au cœur de l'écriture kouroumienne. Tout le long de cette étude, nous avons examiné les sites principaux des conflits d'identité, leurs causes proches et lointaines, endogènes et exogènes, les mécanismes qui les nourrissent et les pérennisent.

Kourouma procède, pour ce faire, à une lecture sans complaisance de l'histoire africaine ancienne, coloniale (Monné), postcoloniale (Les Soleils, En attendant le vote), présente (Allah n'est pas obligé). Il le fait à la manière, non de l'historien, mais du griot (il en est un d'après Borgomano et Ouédraogo), c'est-à-dire en cherchant avec son lecteur la signification et les conséquences profondes de ce qui s'est passé ou se passe encore. En griot, pour appliquer l'analyse de T. Hale à notre écrivain, son texte « is less a representation of the past than a contemporary reading of the past ».¹⁵⁸ Cette lecture

révèle une histoire qui se déroule sous la triple enseigne de l'immobilisme, de la collaboration avec l'opresseur et de la violence avec son cortège de souffrances. Il a été montré en effet que quand sont survenues la colonisation, puis l'indépendance, les rois et les princes se sont avérés incapables de se mobiliser pour résister à l'occupant blanc, mais qu'au contraire, ils ont accepté facilement de se compromettre avec lui ou ont été déphasés face aux défis sociopolitiques et économiques lancés par les « indépendances octroyées » c'est-à-dire truquées (Djigui, Fama), ou encore, ils ont choisi de servir de « gouverneurs africains » à la solde de l'Occident dans ses ex-colonies (Koyaga, Tiékoroni, l'homme au totem léopard, etc.), et cela au mépris total des intérêts supérieurs des populations qu'ils représentaient. Il a été amplement prouvé que de la colonisation à la pseudo-décolonisation, le système de gestion favori pour les administrations successives a été la violence. La conjonction de ces facteurs a produit, naturellement, le mal-être qui se reflète dans l'œuvre romanesque de Kourouma.

L'auteur des Soleils écrit pour témoigner et pour dénoncer. En s'engageant dans cette voie dès les années soixante, il s'est forgé la réputation d'écrivain atypique, voire perturbateur et provocateur. Il est considéré parmi les tout premiers écrivains à oser stigmatiser la responsabilité des Africains dans les malheurs qui les frappent, mais aussi à renvoyer dos à dos l'Occident et l'Est. Dans chacun de ses romans cependant, la dénonciation de l'Occident qui a orchestré l'esclavage, la colonisation, la néo-colonisation occupe une place au moins égale à la dénonciation des causes endogènes de la crise identitaire africaine.

Avec la notion de quadralogie, c'est-à-dire la conception des œuvres kouroumiennes comme constituant un tout thématique, il nous a été possible de faire une lecture synoptique qui a permis de dégager un mouvement et une interprétation d'ensemble des motifs importants, et de faire ressortir leur signification en tant que sites des conflits. C'est ainsi que la fausseté religieuse des Malinkés et des autres Africains en général, a été particulièrement fustigée comme reflet d'une identité problématique. Le syncrétisme religieux et les pratiques qu'il favorise sont un phénomène continental. La prévalence de ce trait de la spiritualité africaine provoque la confusion chez les adultes et même chez les jeunes enfants (Birahima se demande si les gris-gris sont efficaces ou non). Toujours dans le domaine de la spiritualité, l'écrivain stigmatise aussi la croyance en la prédestination. Cette croyance occasionne un gaspillage de ressources matérielles rares, draine toutes les énergies dans une lutte absurde et inutile contre le destin, et aboutit, à cause des échecs répétés à détourner ce destin, au défaitisme, à la résignation.

Une des conséquences de ces amalgames est de faire douter de l'intérêt et de l'amour d'Allah pour ses créatures. Allah, dans la zone sahélienne très imprégnée par l'islam, est une valeur refuge. En douter c'est perdre un repère important dans l'équilibre mental et spirituel. À son tour, cela a pour conséquence de pousser les populations désorientées au retour aux pratiques animistes, s'enfermant ainsi dans un cycle infernal d'allégeances incompatibles : à Allah et aux mânes. Cette confusion, cette ambiguïté conduisent à toutes sortes de comportements irrationnels (Salimata, Fama, Djigui, les dictateurs du troisième roman, les seigneurs de guerres et leurs milices dans le quatrième roman).

La colonisation et les indépendances, en dépouillant les chefs, princes et rois traditionnels de leur pouvoir, ont créé des conditions défavorables pour l'exercice des professions d'une importance sociale vitale qui étaient tributaires de ce pouvoir : celles de marabouts et de la catégorie des griots attachés aux cours des grands (conseillers, historiographes, généalogistes, ambassadeurs, etc.). Plutôt que de jouer pleinement son rôle de guide spirituel, le marabout s'est éloigné du dogme musulman du monothéisme et a relégué au second plan sa fonction d'éducateur dans les questions religieuses. Il est, de facto, devenu polythéiste ou panthéiste, versé dans les « sciences de la sorcellerie », vénal, opportuniste, abusant de la crédulité des malheureux, et surtout des malheureuses qu'il entraîne dans l'immoralité sexuelle (Salimata des Soleils, Nadjouma d'En attendant le vote). Quant au griot, plutôt que de s'appliquer à rester fidèle à l'éthique du métier, y compris la maîtrise de ses outils (la parole, la mémoire généalogique et la musique notamment) en vue de faire face aux nouvelles données sociales, politiques et économiques, il a réduit le champ de son activité au dithyrambe. L'accusation la plus sérieuse qui est portée contre le marabout et le griot est l'abandon de la vertu cardinale de *vérité*. Cette perte les a décrédibilisés auprès des grands et des petits. Mais qu'il s'agisse du marabout ou du griot, les romans présentent des modèles, c'est-à-dire des marabouts comme Yacouba (Monnè) qui n'acceptent aucun compromis dans les choses d'Allah, ou des griots comme Diamourou (Les Soleils) et Diabaté (Monnè) qui jouent pleinement leur rôle : conseillers des princes, musiciens, médiateurs, etc. Dans ce domaine donc l'espoir est permis parce qu'on peut encore dire qu'il y a différentes sortes de marabouts et de griots.

Une certaine ambivalence vis-à-vis du statut des griots modernes persiste cependant. Il a semblé que ceux qui, comme Diamourou, sont « traditionalistes », sont apparemment en passe d'être dépassés par les événements, et courent le risque de toujours poser des gestes dérisoires en déphasage total avec les situations graves de la vie moderne, comme on l'a vu dans l'entourage du roi Djigui (Monné). En revanche, Diabaté appartient au type de griots résolument tournés vers l'avenir, qui cherchent à s'adapter, à adapter leur « parole » aux exigences idéologiques et linguistiques de l'heure. Et comme l'écrit Hale, le métier a traversé les siècles grâce à sa prédisposition à s'ajuster aux mutations sociales. Aujourd'hui, il s'évertue à s'appropriier les nouvelles technologies et les nouveaux instruments de musique. (Hale 317-318) Par ailleurs, nous avons déduit de la lecture d'En attendant le vote et d'Allah n'est pas obligé que le statut même du griot est en voie de connaître une mutation radicale. En effet, le journaliste (Maclélio) et l'« écrivain » (Birahima) seront (ou sont déjà) des nouveaux griots. Naturellement, ainsi que l'indique cet exemple, la « caste » de griots sera très diversifiée. Kourouma insinue aussi que le griot nouveau ne sera pas uniquement africain puisque d'ores et déjà, En attendant le vote suggère que les journalistes de la presse occidentale sont en fait les griots de l'Europe.

La quadrilogie kouroumienne incrimine spécialement certaines traditions : le fétichisme et la sorcellerie avec l'escroquerie et la déstabilisation mentale qui leur sont inhérentes et dont sont victimes les clients. Les sacrifices exigés font verser beaucoup de sang alors que le sang est vie, et que la vie est sacrée. Dans tous les romans, l'écrivain revient sur la réaction cosmique qu'entraîne l'effusion du sang. L'excision est aussi anathématisée parce qu'elle a la virtualité de causer un traumatisme susceptible de détruire mentalement

l'excisée dans son identité de femme au lieu de l'affirmer comme le prétendent les champions de cette pratique. Salimata (Les Soleils) et Mariam (Monnè) traîneront toute leur vie les stigmates de l'excision non réussie pour la première et la non-excision pour la seconde.

Dans les considérations sur le concept d'identité, un trait capital a été relevé : la stabilité. Si les éléments rappelés ci-dessus sont des sites de conflits identitaires, c'est principalement parce qu'ils représentent ou causent l'instabilité. En revanche, l'œil inquisiteur de l'écrivain a aussi enregistré des éléments de la tradition à même de favoriser la stabilité dans cette Afrique « malade de ses indépendances ». En faisant cela, il indique aussi qu'il prône le respect de certaines traditions. Parmi ces éléments, le proverbe occupe une place de choix. Nous avons souligné sa vitalité qui lui est assurée par sa capacité de se renouveler, de s'adapter. D'autres facteurs favorisent sa vigueur : il présente en condensé toute une philosophie de vie d'une communauté donnée, il est accessible à tous ceux qui s'intéressent à en maîtriser le maniement, il est très prisé pour sa dimension rhétorique (incisif, indirect et codifié). De par son origine ou son canevas formel souvent anciens, il est utilisé comme argument d'autorité parce qu'il rassure. Quoiqu'il soit peu présent dans Allah n'est pas obligé, il a été montré qu'il participe entièrement à la progression des récits des trois autres romans, devenant même l'ossature d'En attendant le vote.

Le fait que son univers référentiel soit celui du terroir, donne aux utilisateurs le sentiment d'appartenance et d'identité communautaires, et une impression de sécurité.

La comparaison synoptique de l'usage de la palabre, du *donsomana*, de la parole entre frères de plaisanterie a révélé que ces pratiques sont des dispositifs que les communautés africaines ont conçu pour favoriser la libération de la parole, la critique et en plus, pour les frères de plaisanterie, la convivialité. Ces pratiques multiséculaires ont fait leur preuve. Ce sont des « contre-pouvoirs »¹⁵⁹ qui ont empêché les chefs de devenir des autocrates en les forçant au dialogue, à l'écoute de l'opinion du peuple. Ces éléments modérateurs des diverses sociétés traditionnelles pourraient former la trame de la société démocratique africaine moderne.

Le dernier élément avec la potentialité de jouer le rôle de stabilisateur, ce sont les femmes. Ce qui se dégage nettement dans tous les romans, c'est la combativité silencieuse de ces femmes que pourtant le monde par trop phallocentrique voudrait les maintenir sur la touche. Salimata est de toutes la plus héroïque compte tenu du handicap psychologique qu'elle a dû remonter. Mais toutes mènent un combat tous azimuts, y compris sur le front politique (Mariam de Monné et les « Amazones » d'Allah n'est pas obligé). Ce dernier front est véritablement porteur d'espoir, car c'est en occupant l'espace politique qui leur revient de droit en tant que citoyennes que les femmes cesseront d'être des laissés-pour-compte.

L'auteur des Soleils a réussi par sa fiction historique à démystifier certains aspects de l'histoire africaine, notamment en réexaminant certaines pratiques traditionnelles. Mais peut-être ce qu'il réussit mieux que d'autres écrivains africains est de placer la

« question » des indépendances africaines et de leur devenir au cœur des débats du champ littéraire francophone, africain et mondial (ses livres sont parmi les livres africains les plus traduits en langues étrangères).

En dépit, pour le lecteur étranger, de la difficulté inhérente à l'omniprésence de l'univers référentiel malinké, les romans de Kourouma demeurent agréables à lire. Au détour d'une phrase, d'une construction syntaxique insolite, il vous arrache un sourire ou même franchement un rire. L'ironie, le sarcasme fait aux dépens d'un autre que soi peut devenir humoristique. L'humour est de toutes façons omniprésent : comique des situations, comique des mots, personnages excentriques, comparaisons et métaphores comiques. Bref, les tragédies individuelles et collectives qu'il peint sont tempérées par ces nombreuses notes d'humour. Même la dérision déride le lecteur de Kourouma !

Nous ne reviendrons pas ici sur la grandeur de l'écrivain. Sa disparition est ressentie comme une grande perte pour l'Afrique et pour sa Côte d'Ivoire natale. Car cet homme aimait passionnément l'Afrique et son pays. Tout dans son écriture indique qu'il a beaucoup souffert de la dérive du continent. Et son entreprise scripturaire aura été, comme il l'a lui-même confié à Ouédraogo (Ouédraogo 145), de voir « pourquoi on a eu tant de difficultés ». Il aura fait sa part jusqu'au bout, car en griot moderne, devant la tragédie de la guerre civile qui a éclaté dans son pays en 2000, il a tenté une médiation entre les belligérants. Il croyait qu'il occupait une position privilégiée pour cette médiation : les rebelles viennent du Nord et sont musulmans comme lui, le président de la République, Laurent Gbagbo est un ami de longue date et est du même bord idéologique

(socialiste). Mais sa médiation n'a pas abouti, au contraire et bien malgré lui, il s'est mis sur le dos les uns et les partisans de l'autre, chaque camp le soupçonnant de « travailler » pour l'autre camp. Se sentant menacé, il quitte Abidjan en 2002 et finit sa vie d'errance en exil comme il l'avait commencée.

Serait-ce cette souffrance personnelle qui l'a rendu si pessimiste au point de ne pas voir les « modèles » sur lesquels il aurait pu fonder l'espoir pour le continent ? Car, pour revenir aux citations placées au début de cette conclusion, l'impression que laisse la lecture de sa quadrilogie est celle d'un pessimisme foncier. Les paroles d'espoir sont rares, même l'humour pourtant omniprésent côtoie le marasme. Et pour revenir aux citations du début de cette conclusion, on est en droit de se demander s'il pense vraiment qu'« Au bout de la patience, il y a le ciel ». On est désagréablement surpris du peu de modèles humains de bravoure, de patriotisme, d'abnégation qu'il introduit dans ses romans. Or il est manifeste que pour chaque roman, il a fait des recherches sérieuses sur l'histoire et sur les lieux qu'il décrit. Comment les noms des leaders politiques comme Nelson Mandela, Patrice Lumumba (il y fait une petite allusion dans En attendant le vote), Amilcar Cabral, Thomas Sankara, Jomo Kenyatta, Julius Nyerere, Gamal Abdel Nasser, Kwame N'Krumah, Gilchrist Olympio ont-ils pu lui échapper ? Par ailleurs, Soundjata et Samory, Ramsès II sont évoqués laconiquement. L'absence de Chaka à ce panthéon est anormale de même que celle des femmes illustres : les Amazones du roi Béhanzin du Bénin, les reines Anne Nzinga d'Angola¹⁶⁰ et Poku du Ghana¹⁶¹. Il n'y a aucun doute qu'il a toujours existé des figures de proue dans le continent africain. Celles-

ci devraient inspirer et galvaniser ses fils et ses filles pour qu'ils se prennent en charge et forgent un avenir meilleur.

Mais, comme Kourouma l'écrivait dans Les Soleils, « l'esclave appartient à son maître ; mais le maître des rêves de l'esclave est l'esclave seul ». (173) Kourouma a écrit ses romans, et ce sont eux qu'il nous faut lire et apprécier. L'écrivain ivoirien, c'est certain, aura participé à cet « Autre facteur de renaissance : la production littéraire » dont parle Verschave. « Inventer un autre avenir, en le reliant au meilleur des traditions et des dynamismes africains » (Verschave 98).

NOTES

- ¹ Sony Labou Tansi, *La Vie et demie* (Paris: Seuil, 1979) 9.
 - ² Kathy Sabo and Greg Marc Nielsen, "Critique dialogique et postmodernisme", *Études françaises* 20.1 (1984): 79.
 - ³ C'est avec quelque réticence que nous emploierons le mot "postcolonisation" auquel le terme nous préférons le terme de néocolonisation. Ce premier a une connotation positive. Il suggère la fin d'une époque (coloniale) et le début d'une autre, différente, de liberté. Or, comme cela sera développé dans le quatrième chapitre, il y a continuité plutôt que rupture entre la colonisation et la période dite postcoloniale. Dans une certaine mesure, il y a même aggravation de la colonisation dans l'Afrique des "indépendances octroyées". On sait depuis longtemps que la philosophie gaulliste pour cette période a été de mettre en place un système plus intelligent permettant de poursuivre, voire d'intensifier la domination politique, l'exploitation économique et l'impérialisme culturel des ex-colonies tout en se dégageant des responsabilités tant administratives que morales qui incombent à la puissance occupante. La plus belle synthèse de la stratégie néocoloniale est probablement celle qui a été formulée par un des narrateurs d'*En attendant le vote des bêtes sauvages* : « Le génie politique du général de Gaulle lui permit de trouver une solution satisfaisante au problème [répercussions de la défaite française en Indochine]. *De Gaulle parvint à octroyer l'indépendance sans décoloniser* » (76) et de faire plébisciter par des élections législatives et des référendums truqués « l' élu de la colonie que le général de Gaulle avait préféré et dont les paroles ne juraient pas trop avec la thèse colonialiste de l'infériorité du Nègre voleur et paresseux. » (77) (C'est nous qui soulignons.)
 - ⁴ Catherine Belsey, *Critical Practice* (London ; New York : Routledge, 2002) 6.
 - ⁵ Jacques Chevrier, *Littératures d'Afrique noire de langue française* (Paris: Nathan, 1999).
 - ⁶ Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).
 - ⁷ Pius Ngandu Nkashama, Kourouma et le mythe : une lecture de « Les Soleils des indépendances » (Paris: Silex, 1985).
 - ⁸ Son article s'intitule: "Crossing the Bridge of Change: Ahmadou Kourouma, *Les Soleils des indépendances*; *Monnè, outrages et défies*": 257-290.
 - ⁹ Karim Traoré, « Kourouma's *Monnè* as Aesthetics of Lying », *Callaloo* 23.4 (2000) : 1349-1362.
 - ¹⁰ Claude Caitucoli dans « La différence linguistique : insécurité et créativité », *Notre librairie* 155-156 (2004): 172-177.
 - ¹¹ Titre d'un essai de R. Barthes, W. Kayser, W. Booth and Ph. Hamon, *Poétique du récit* (Paris: Seuil, 1977).
 - ¹² Nous développerons cette importante hypothèse dans le deuxième chapitre.
 - ¹³ Ce retour au bercail ne peut-il pas symboliser le tragique du chef qui se retrouve devant la réalité de son impuissance à agir sur un destin défavorable, devant la réalité de sa défaite irrémédiable. On pense ici à *La Tragédie du roi Christophe* (3.7, 147) de Césaire quand, le roi revenu justement à la réalité appelle l'Afrique au secours avant de se donner la mort :
- Afrique ! Aide-moi à rentrer, porte-moi comme un vieil enfant dans tes bras et puis tu me dévêtiras, me laveras. Défais-moi de tous ces vêtements, défais-m'en comme, l'aube venue, on se défait des rêves de la nuit... De mes nobles, de ma noblesse, de mon sceptre, de ma couronne. Et lave-moi ... de mon royaume !
- ¹⁴ Makhily Gassama, *Kuma : interrogation sur la littérature nègre de langue française (poésie-roman)*, (Dakar-Abidjan: Les Nouvelles Éditions Africaines) 9.
 - ¹⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, (Paris: Seuil, 1952) 12.
 - ¹⁶ Xavier Garnier, "Allah, fétiches et dictionnaires: une équation politique au second degré", *Notre librairie* 155-156 (2004).

¹⁷ René Lefort et Mauro Rosi, Ahmadou Kourouma, ou la dénonciation de l'intérieur, Courrier de l'Unesco 52.3 (1999): 46.

¹⁸ Evelynne Lavergne, « Les Soleils des indépendances : un roman authentiquement africain. », Revue de littérature et d'esthétique négro-africaines 3 (1981) : 24.

¹⁹ André-Patien Bokiba, Écriture et identité dans la littérature africaine (Paris: L'Harmattan, 1998) 10.

²⁰ Fanon 50.

²¹ Maryse Condé, "Négritude césairienne, négritude senghorienne", Revue de littérature comparée 48 (1974) : 416-117.

²² La controverse entre les tenants et les opposants de la Négritude fut un des aspects marquants de ce festival. Stanislas Spero Adotévi consignera ses prises de positions anti-négritude dans un livre, préfacé par Henri Lopes qui partage ses vues, paru en 1972 et devenu depuis une référence. Il s'agit de Négritude et négrologues. Nous nous servons de la version de 1998 paru chez Le Castor Astral, à Paris.

²³ Cité par René Depestre, Bonjour et adieu à la négritude : suivi de Travaux d'identité : essais (Paris : Laffont, c1980) 149.

²⁴ Jacques Coursil, "Négritude", Césaire et nous: rencontre entre l'Afrique et les Amériques au XXI^e siècle, Mwitubile K. Tshitenge Lubabu, éd. ([Paris]: Cauris, 2004): 110-127.

²⁵ Dans nombre de cultures africaines, le nom d'une personne porte encore aujourd'hui le sceau du destin, et nommer c'est mettre au monde, c'est en quelque sorte augurer du parcours de la vie de la personne nommée. En kirundi, par exemple, un adage dit: "Izina niryo muntu", littéralement: le nom c'est la personne. Un autre adage avertit : « Iso akwanka akwita nabi », littéralement : quand ton père ne t'aime pas, il te donne un mauvais nom. Albert Gandonou (48) parle d'anthroponymes motivés parce que le sens de ces noms vient s'ajouter à celui du texte pour constituer un important facteur de lisibilité de celui-ci.

²⁶ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française (Abidjan: Nouvelles Éditions Africaines, 1980) 104.

²⁷ Pierre Sobias, "Les Soleils des indépendances: la magie du désenchantement", Notre librairie, 155-156 (2004) 151.

²⁸ Jean Ouédraogo, Maryse Condé et Ahmadou Kourouma: griots de l'indicible (New York : Peter Lang, 2004) 134.

²⁹ Deux remarques s'imposent. En général, les auteurs signalent si leurs œuvres vont former un groupe dont les sujets se font suite. Ils annonceront ainsi une trilogie, une tétralogie, etc. Mais Kourouma n'a jamais rien dit à ce propos. Il s'agit donc ici d'une construction critique de notre part, et nous montrons dans cette section sa logique et son utilité herméneutique. La seconde remarque découle de la première : nous utilisons le terme de quadralogie au lieu de tétralogie pour démarquer le dispositif critique de ce qui aurait pu être une intention avouée de l'auteur (tétralogie).

³⁰ Aux travaux signalés au chapitre précédent consécutifs à la parution des Soleils, il convient d'ajouter le livre récent de Gérard Dago Lezou, Sémiologie du corps romanesque dans Les soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma (Abidjan : Éditions universitaires de Côte d'Ivoire, 2002). Lezou apporte dans le débat son expérience d'intellectuel ivoirien.

³¹ On pense aussi au roman d'un autre Ivoirien, Aké Loba, Les Fils de Kouretcha ([Paris]: Éditions de la Francité, 1970).

³² On pense aux titres significatifs de René Dumont : L'Afrique est mal partie (1962) et L'Afrique étranglée (1980). Un tel faux départ a permis la continuation et l'intensification de la Main basse sur l'Afrique (Jean Ziegler, 1977).

³³ Dans la bouche de Birahima, « griot » enfant soldat d'Allah n'est pas obligé, ce chaos va s'amplifiant pour passer du « bordel » (ou « le bordélique » au « bordel au carré »).

³⁴ Il doit ce qualificatif à la fois à son itinéraire biographique assez semblable à celui de Voltaire, mais aussi à sa manière d'écrire. Pour le critique du magazine littéraire du Nouvel Observateur, Fabrice Pliskin, « il suffit de relire 'Candide' parallèlement à 'En attendant le vote des bêtes sauvages' de Kourouma, pour sentir que Voltaire et Kourouma sont, en vérité, un seul et même auteur: dans ces deux chefs-d'œuvre, c'est la même ironie férocité, la même aisance de narration, la même satire à la fois ébaudissante et sombre du

pouvoir politique - ici la guerre, là le despotisme. . . » Mais la comparaison entre les deux penseurs s'arrête là, à notre avis.

³⁵ Le terme *monné* en langue malinké (*monnew* au pluriel) est intraduisible en français. D'où la circonlocution qu'on a dans le titre du roman : outrages, défis. En tant que terme central au roman, il est symptomatique non seulement des humiliations, mais aussi de la difficulté, voire de l'impossibilité pour les communautés européenne et africaine de s'accorder, de communiquer, de parler un langage commun. Ce sera donc la loi du plus fort qui devra être appliquée comme la suite du roman le révèle.

³⁶ Nous reviendrons à la signification symbolique de la mort des héros dans les romans de Kourouma.

³⁷ Ce point sera amplement développé dans le troisième chapitre pour ce qui est de Salimata, et dans le cinquième chapitre pour les autres héroïnes de l'œuvre romanesque de l'écrivain.

³⁸ Louis Faidherbe était un ingénieur militaire. Il a servi en Algérie et au Sénégal pendant la phase de l'expansion coloniale française avant de devenir gouverneur (1854-1861 puis de 1863-1865). À son nom est attachée la création au Sénégal, en 1857, du corps d'armée dit de « tirailleurs ». Il a joué un rôle capital dans la fondation de l'empire français en Afrique. C'est également lui qui en a fondé la future capitale ouest-africaine, Dakar.

³⁹ Youssouf Tata Cissé, *La Confrérie des chasseurs malinké : mythes, rites et récits initiatiques* (Ivry : Nouvelles du Sud, 1994) 23, 27, 28.

⁴⁰ Ils ont opposé une résistance héroïque aux puissants envahisseurs Soninké.

⁴¹ Kourouma vivra l'essentiel de sa vie active dans des formes d'"exil" déguisé. Il est d'abord renvoyé de l'Institut supérieur de Bamako où il étudiait les mathématiques, puis enrôlé comme tirailleur. Il sera ensuite envoyé au front indochinois par mesure disciplinaire à l'armée où il avait refusé d'obtempérer aux ordres de répression contre les membres du Rassemblement Démocratique Africain. Ironie du sort, c'est le président du RDA devenu président de la Côte d'Ivoire indépendante, Félix Houphouët-Boigny, qui le jette en prison en 1963 en l'accusant de fomenter un coup d'État contre lui. Libéré, il part travailler en Algérie, mais se sent aussi le devoir de dénoncer l'absolutisme qui se met en place dans son pays. C'est la genèse des *Soleils*. Il reviendra au pays en 1970, et en 1974 la représentation à Abidjan du *Diseur de vérité* jugé subversif fournit un nouveau motif de l'éloigner. Il va servir comme actuaire au Cameroun (10 ans) et au Togo (10 ans) avant de prendre sa retraite. Il rentre en Côte d'Ivoire (Houphouët-Boigny depuis 1994), mais la guerre qui éclate dans son pays natal en 2002 l'oblige à se mettre à l'abri à Lyon, ville natale de sa femme, où il mourra en décembre 2003.

⁴² Au cœur de l'historicisme gît la supposition que toute pensée humaine n'est qu'un reflet de l'état de la société qui l'a vue naître, selon l'Encyclopaedia Universalis (vol. 15, 1997). Une telle conception généalogique de l'histoire, d'après cet article de Pierre Smith, fait l'amalgame entre l'opinion et la connaissance.

⁴³ Tanella Boni, "Les 'contre-dires' de l'histoire", *Notre librairie* 155-156 (2004) : 223

⁴⁴ Ces termes sont de plus en plus usités dans la critique littéraire anglo-saxonne, avec une prédilection pour « orature ». Nous préférons, quant à nous, « oraliture » parce qu'il nous paraît plus complet (oral-iture), plus expressif aussi.

⁴⁵ Louis-Vincent Thomas, « De l'oralité à l'écriture : le cas négro-africain », *Négritude : traditions et développement*, éd. Guy Michaud (Bruxelles: Complexes, 1978) 141-142. Étudiant la caste des griots au Mali, Thomas a observé qu'il existe des sous-groupes à l'intérieur de la caste : des griots chanteurs, conteurs, poètes, musiciens, véritables troubadours, mais aussi les « », griots conseillers des rois, généalogistes, « gardiens de la Constitution », et enfin les « blaw », « détenteurs du savoir profond ».

⁴⁶ Lilyan Kesteloot, « Mythe, épopée et histoire africaine », *Littératures africaines et histoire*, ACCT (Paris: Nouvelles du Sud, 1991) 40.

⁴⁷ Jan Jansen, *Épopée, histoire, société : le cas de Soundjata : Mali et Guinée* (Paris: Karthala, 2001) 11-13.

⁴⁸ Thomas A. Hale, *Griots and Griottes: Masters of Words and Music* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998) 23.

⁴⁹ Jean Dérive, « À quoi sert l'épopée », *L'Epopée : unité et diversité d'un genre*, ed. Jean Dérive (Paris : Karthala, 2002) 180.

- ⁵⁰ Jan Jansen, « The Sunjata Epic : The Ultimate Version », Research in African Literature 32.1 (2001) : 15
- ⁵¹ Mamadou Bani Diallo, « L'histoire de Soundiata et ses différents traitements dans la littérature d'inspiration orale chez Massa Makan Diabaté », Littératures africaines et histoire, ACCT (Paris: Nouvelles du Sud, 1991) 19-21.
- ⁵² Littératures africaines et histoire (Paris : Nouvelles du sud, 1991) 125.
- ⁵³ Catherine Belsey, Critical Practice (London: Routledge, 2002) 47.
- ⁵⁴ Amilcar Cabral, « National liberation and Culture », trans. Maureen Webster, 1970 Eduardo Mondlane Memorial Lecture, Syracuse University, New York, 20 Feb. 1970, 4.
- ⁵⁵ Jacques Chevrier, Littératures d'Afrique noire de langue française (Paris: Nathan, 1999) 108.
- ⁵⁶ Lilyan Kesteloot, Histoire de la littérature négro-africaine (Paris: Karthala, 2001) 15.
- ⁵⁷ Pierre Smith, Encyclopaedia Universalis, 2004.
- ⁵⁸ Kesteloot, « Mythes » 39.
- ⁵⁹ Traoré 1359.
- ⁶⁰ Cette citation et les deux suivantes sont tirées de l'essai de l'écrivain camerounais Mongo Beti, « Identité et tradition », dans un ouvrage collectif sous la direction de Jean Michaud, Négritude : traditions et développement (Bruxelles : Complexe, 1978).
- ⁶¹ Il définit ainsi ce terme :
 J'appelle ainsi non seulement l'attitude consistant à se pencher sur les peuples autres, non pour les connaître en tant qu'ils sont eux-mêmes, mais pour contempler dans ce miroir providentiel, son propre négatif utopique ou maudit, une image hors du temps et de l'espace, . . . mais aussi une tartuferie inséparable de l'ethnologie, consistant à mettre ses recherches au service d'un ordre politique tout en proclamant l'objectivité de la science. (13)
- ⁶² La critique distingue trois phases ou périodes dans la création littéraire de Mongo Beti : les écrits des années 50, ceux des années 70 et 80, et enfin ceux des années 90 et 2000, après son retour au pays natal.
- ⁶³ Dans le chapitre « Quand les indépendances renforcent les liens franco-africains » de son livre percutant, Frères et sujets : la France et l'Afrique en perspective (Paris : Flammarion, 2003), l'anthropologue Jean-Pierre Dozon retrace le jeu politique par lequel de Gaulle et la V^e République ont procédé à ce que d'aucuns ont appelé les « indépendances octroyées » : « Tout s'était passé, dans l'ensemble, assez tranquillement, à l'amiable, comme on le souligna à l'époque, certains territoires demandant l'indépendance et l'obtenant sans coup férir, tandis que d'autres y accédaient sans que leurs représentants ne l'aient réclamée, à l'instar de Léon M'Ba au Gabon qui aurait nettement préféré que son pays devint un département français. » Très peu de pays francophones ont eu vraiment à se battre pour leur indépendance. Le cas de l'Algérie, de Madagascar, du Cameroun sont plutôt l'exception qui confirme la règle. L'octroi de l'indépendance à la plupart des ex-colonies françaises relevait donc d'une décision politique et stratégique du général de Gaulle. Un des effets attendus était de maintenir les bénéficiaires de cette magnanimité dans le giron français, et la constitution à peu de frais d'un pré carré susceptible de défendre les intérêts de la France grâce à une sorte de pacte politico-économique et culturel entre l'ex-maître colonial et ces pays. Évidemment, il n'était pas question pour quiconque de refuser cette offre. Un Sékou Touré qui s'est avisé de s'inscrire en faux contre cette stratégie coloniale l'a payé cher, et avec lui tout le peuple guinéen.
- ⁶⁴ Il commence la rédaction des Soleils juste cinq ans après la vague des indépendances dans les ex-colonies africaines francophones de 1960.
- ⁶⁵ Seydou Badian, Les Dirigeants africains face à leur peuple (Paris : Maspero, 1964).
- ⁶⁶ L'expression est de Nora-Alexandra Kazi-Tani dans « Pour un nouveau discours africain », Fictions africaines et postcolonialisme, éd. Samba Diop (Paris: L'Harmattan, 2002), 39.
- ⁶⁷ Kazi-Tani 36.
- ⁶⁸ Guy Ossito Midiohouan, L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française (Paris : L'Harmattan, 1986) 208.
- ⁶⁹ Kazi-Tani 35 citant S. Badian. Le Sang des masques (Paris : Laffont, 1976) 131.

⁷⁰ Kazi-Tani 35-36.

⁷¹ Henri Bandolo, La Flamme et la fumée (Yaoundé, Cameroun : SOPECAM, 1985) 4.

⁷² Notons que le terme « mythe » est entendu ici dans son sens trivial, à savoir, selon le Petit Robert, celui d'« Image simplifiée, souvent illusoire, que des groupes humains élaborent ou acceptent au sujet d'un individu ou d'un fait et qui joue un rôle déterminant dans leur comportement ou leur appréciation ».

⁷³ Le Diseur de vérité, tel est, rappelons-le, en effet le titre de la pièce de théâtre qui le mène à un bannissement déguisé de sa Côte d'Ivoire natale dès 1975 (en fait un deuxième exil, le premier, qui l'avait conduit en Algérie, ayant eu lieu entre 1964 et 1969). Il est en effet envoyé cette fois, en qualité d'actuaire et pour une vingtaine d'années, au Cameroun et au Togo.

⁷⁴ Kourouma prend plaisir à brouiller les voix qui parlent, et son recours fréquent au discours indirect libre (comme ici) ne facilite pas la tâche de démêler ces voix. Dans ce passage les indices tels que « il pensait » ou « murmurait-il » nous autorisent cependant à croire qu'il s'agit des pensées de Fama rapportée en discours indirect libre.

⁷⁵ On lira avec intérêt le livre de Françoise Couchard, L'excision. Que sais-je? (Paris : PUF, 2003) pour un survol de l'historique et de l'état de la question appuyé par des témoignages des victimes et acteurs de la pratique. Elle formule enfin quelques perspectives d'avenir. Female « circumcision » in Africa: culture, controversy, and change (London : Lynne Rienner, 2000), ouvrage collectif dont Bettina Shelle-Duncan et Ylva Hernlund sont éditrices est particulièrement intéressant à cause des perspectives variées qui y sont présentées par des femmes ressortissant de cultures différentes. Le livre édité par Obioma Nnaemeka, Female circumcision and the politics of knowledge : African women in imperialist discourses (Westport, Conn. : Praeger, 2005) contient des articles érudits, mais son plus grand intérêt réside dans son approche multidisciplinaire.

⁷⁶ Rogaia Mustafa Abusharaf, « Virtuous cuts : female genital circumcision in an African ontology », - Brown University and differences 12.1 (2001).

⁷⁷ Dembélé Salimata Keïta, Excision, douleur de femme : pour une stratégie de communication en faveur de la lutte contre l'excision en Côte d'Ivoire. (Abidjan : EDILIS, 2001).

⁷⁸ Martine Lefevre-Déotte, L'excision en procès : un différend culturel ? (Paris : L'Harmattan, 1997) 195. Lefevre-Déotte cite le Manuel d'ethnographie de M. Mauss où l'ethnologue assimile la circoncision au tatouage, c'est-à-dire à une opération destinée à « rendre l'organe beau et propre ». Toutes les formes de tatouages, avec les cicatrices qu'ils laissent sur le corps, sont considérées comme des « formes primitives de l'écriture ».

⁷⁹ La référence est faite ici à l'Almamy Samory Touré fondateur de l'empire malinké de Ouassoulou. La résistance de Oassoulou contre les colonisateurs français reste mémorable pour sa durée et pour sa férocité. D'où la charge symbolique du renvoi aux chevaux de guerre de cette ville.

⁸⁰ Tierno Monénembo, « L'énigme », Remember Mongo Beti, ed. Abroise Kom (Bayreuth : Eckhard Breiting, 2003) 32.

⁸¹ Le Koma est, pour les Malinkés, plus qu'un masque. C'est un esprit investi de fonctions judiciaires.

⁸² Jack Manlius. « Apport de la religion chrétienne dans la structuration ou la déstructuration de la personnalité antillaise ». Négritude: traditions et développement. (Bruxelles : Complexes, 1978) (63-84), 94.

⁸³ La construction intransitive du verbe polysémique « consulter » est en fait un emploi spécialisé dans le français d'Afrique. Elle signifie « faire de la divination », consulter un devin ou un voyant pour connaître l'avenir et détourner les mauvais sorts.

⁸⁴ Qu'on compare avec le roman de l'Ivoirien Aké Loba, Les Fils de Kouretcha.

⁸⁵ Propos recueillis par Héric Libong en septembre 2000 : www.africultures.com

⁸⁶ Ce syncrétisme coule de source, pourrait-on dire, car, bien que polythéiste, l'animiste croit en dieu supreme, créateur. Par exemple, face à une maladie qui refuse de guérir malgré les consultations et les sacrifices faits aux esprits ou aux dieux, on dira : « On a tout essayé, pour le reste on s'en remet à "Dieu". En Kirundi, on dira : *N'aho Imana*, littéralement, "c'est au tour de Dieu". Par ailleurs, il convient d'observer

que les fétiches, comme les icônes et les reliques catholiques sont une invocation des esprits plutôt que être eux-mêmes des divinités.

⁸⁷ Entretien réalisé par François Xavier, "Que se passé-t-il en Côte d'Ivoire, réellement?", mars 2003: <[http:// www.le-rdr.org/](http://www.le-rdr.org/)

⁸⁸ Mogobe, Ramose, "The Ontology of Invisible Beings," Papers on African Spirituality 1.2 (1988): 1-2.

⁸⁹ Rappelons qu'en dépit de ses échecs et de ses inepties, on peut considérer le défi qu'il lance avant sa mort aux gardes-frontières comme un sursaut de courage et de dignité de sa part.

⁹⁰ Mensah, Adjévi Hobli, Religions en contact en Afrique noire: cultes anciens/cultes nouveaux chez les Peda du sud du Togo, (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002) 447.

⁹¹ Le carnage qu'entraîne la croyance dans l'efficacité des sacrifices sanglants est maintes fois dénoncé par Kourouma. On peut affirmer qu'il tient à cœur la préservation des équilibres écologiques. Il écrit dans *Les Soleils* : « Mais le sang vous ne le savez pas parce que vous n'êtes pas Malinké, le sang est prodigieux, criard et enivrant. De loin, de très loin, les oiseaux le voient flamboyer, les morts l'entendent, et il enivre les fauves. Le sang qui coule est une vie, un double qui s'échappe et son soupir inaudible pour nous remplit l'univers et réveille les morts. » (149)

⁹² Nous donnons ici des définitions minimales des deux termes. Le griot est un homme de caste, chanteur-musicien-poète, dépositaire de l'histoire et des traditions de sa communauté ou de la famille à laquelle il est attaché, trait d'union entre le présent et le passé. Le marabout est un saint homme de l'islam en Afrique. On le croit doté de pouvoirs surnaturels dont il se sert pour guérir des maladies, bénir (ou maudire). Il peut avoir des disciples ou talibés qu'il forme au travail de marabout. Ces définitions seront développées plus loin dans ce chapitre.

⁹³ Sory Camara, Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké (Paris : Mouton, 1976).

⁹⁴ Issiaka Diakité, « La dynamique du griot dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma, » diss., University of Louisiana.

⁹⁵ Thomas A. Hale, Griots and griottes : masters of words and music (Bloomington : Indiana University Press, 1998).

⁹⁶ Jan Jansen, The Griot's Craft : An Essay on Oral Tradition and Diplomacy (Münster, Hamburg : Lit, 2000).

⁹⁷ Valérie Thiers-Thiam, À chacun son griot : le mythe du griot-narrateur dans la littérature et le cinéma d'Afrique de l'Ouest, (Paris : L'Harmattan, 2005) 7.

⁹⁸ Dans un épisode de l'épopée de Soundiata, le roi vient à bout des pouvoirs surnaturels de Sogolon sa femme-buffle, en lui mentant. Thiers-Thiam commente : « . . . alors que la violence physique n'avait pas pu venir à bout d'une puissance surhumaine, la parole y parvient. Voilà une des premières preuves de que la parole a plus de pouvoir que la force physique et la magie, un thème qui revient tout au long du récit. »

⁹⁹ Cette question est effectivement déjà posée dans beaucoup de milieux non seulement intellectuels mais aussi traditionnels. Nous nous abstenons d'esquisser même les termes du débat intéressant et très passionné, voire passionnel, depuis qu'il est né dans les villes des pseudo-griots (qu'on pourrait appeler des griots du ventre) et que le terme griot est galvaudé pour s'appliquer à des journalistes du dithyrambe, à des écrivains, à des chanteurs de nouvelles musiques populaires, etc.

¹⁰⁰ Kenneth W. Harrow, ed., The Marabout and the Muse : New Approaches to Islam in African Literature, (Portsmouth, N.H. : Heinemann, 1996).

¹⁰¹ Debra Boyd-Buggs, « Marabouts-escrocs : désordre religieux et charlatanisme dans le roman sénégalais » Présence francophone 32 (1), 1988.

¹⁰² Abdellatif El Azizi et Chadwane Bensalmia, « Enquête : S'hour (magie) : Quand les puissants consultent », www.telquel.online.com/203/couverture_203_1.shtml. Les pages ne sont pas données.

¹⁰³ Pour un survol de ces mouvements et de leurs relations avec le pouvoir colonial au Sénégal et au Mali, lire Andrew F. Clark, Imperialism, Independence, and Islam in Senegal and Mali, *Africa Today* 46 (3/4), 1999, 149-167.

¹⁰⁴ Christian Coulon, Le Marabout et le prince (Paris: A. Pedone, 1981) développe dans le deuxième chapitre cette relation tendue entre les colonisateurs français et les marabouts, en particulier les sectes intégristes.

¹⁰⁵ Nous nous référons ici à l'entreprise coloniale qui impliquait occupation territoriale par opposition à l'entreprise proprement commerciale ou esclavagiste, plus ancienne, notamment sur les côtes du Ghana, du Bénin, du Sénégal, etc.

¹⁰⁶ Madeleine Borgomano, Ahmadou Kourouma: le "guerrier" griot (Paris: L'Harmattan, 1998) 10.

¹⁰⁷ Comme nous signalons dans la note no. 38, le terme de « tirailleur » s'est d'abord appliqué aux recrues sénégalaises du commandant Faidherbe au milieu du XIX^e siècle. Par la suite il désignera tout soldat noir de l'armée coloniale française. Ainsi notre auteur, Kourouma, ivoirien, est-il lui aussi un ex-tirailleur. On peut soupçonner une connotation péjorative dans le mot même, avec le suffixe *-aille/ -ailleur*: mangeaille, batailleur, etc. « Tirailleur » signifie ainsi celui qui tire dans tous les sens. Appliqué à ce corps d'armée colonial, signifierait-il « celui qui tire mal » ? Quoi qu'il en soit, l'histoire des tirailleurs dits sénégalais est celle de l'ingratitude des Français dont ils ont servi à sauver le pays pendant les deux Grandes guerres. Ils ont également été les agents les plus importants de l'expansion impériale française. Parmi les dizaines de livres qui leur ont été consacrés, celui d'Eugène-Jean Duval, L'épopée des tirailleurs sénégalais (Paris : L'Harmattan, 2005) fournit une information méticuleusement documentée de cette aventure extraordinaire dont les répercussions se font encore sentir aujourd'hui, comme nous le verrons dans le présent chapitre.

¹⁰⁸ François-Xavier Verschave et Philippe Hauser, Au Mépris des peuples: le néocolonialisme franco-africain (Paris: La Fabrique, 2004) 10.

¹⁰⁹ Bernard Lugan, Afrique : l'histoire à l'endroit (Paris : Perrin, 1989), surtout les chapitres VII et VIII, « Quand des Noirs vendaient d'autres Noirs » et « L'Afrique noire, vivier humain des Musulmans ». À lire avec précaution, étant donné le caractère polémique et le parti pris de l'auteur (qui pourtant, en écrivant ce livre, s'assignait l'objectif de combattre les « a priori idéologiques » des tiers-mondistes).

¹¹⁰ Quelque 70 000 morts massacrés par les Français dont l'histoire est presque silencieuse.

¹¹¹ François-Xavier Verschave s'impose comme le spécialiste de la politique franco-africaine. Deux des nombreux ouvrages sont cités comme les plus représentatifs de son travail de jeter la lumière sur ce que d'aucuns ont appelé « la fratrie des copains et des coquins » qui permet à la France de perpétuer sa colonisation de l'Afrique. Il s'agit de La Françafrique publié chez Stock en 1999 et de Noir silence paru aux Arènes en 2000. En 2004, une année avant sa mort, il a publié De la Françafrique à la « Mafiafrique ». Pour un survol de sa pensée sur les dessous de la politique française en Afrique depuis 1958, on lira l'article paru sur www.acrimed.org/article218.html intitulé « Un débat d'ACRIMED de janvier 2001 : Françafrique : les médias complices » ; on lira surtout les entretiens que Verschave a eus avec Philippe Hauser publiés dans Au mépris des peuples : le néocolonialisme franco-africain (Paris : La Fabrique, 2004).

¹¹² Madeleine Borgomano, Des hommes ou des bêtes ? Lecture de 'En attendant le vote des bêtes sauvages' d'Ahmadou Kourouma (Paris : L'Harmattan, 2000).

¹¹³ Le *donsomana* est un terme malinké signifiant un récit purificateur de la vie d'un maître chasseur malinké, dit sur le mode narratif de la geste.

¹¹⁴ Cette « stabilité » fondée sur le mensonge remplace la précédente, non moins pernicieuse, puisqu'elle existait dans

une société castée et esclavagiste dans laquelle chacun avait, de la naissance à la mort, son rang, sa plac, son occupation, et tout le monde était content de son sort ; . . . La religion . . . 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. (*Monné* 20)

¹¹⁵ Youssouf Tata Cissé, La confrérie des chasseurs malinké et bambara : mythes, rites et récits initiatiques (Ivry : Éditions Nouvelles du Sud, 1999) 84. Le principe de « nyama » affirme le caractère sacré de la vie.

« Toute vie, toute âme vaut une autre vie, une autre âme,/ Et aucune peine, aucun préjudice porté à une vie ne restera « impayé », impuni. »

¹¹⁶ Si Ziegler écrivain aujourd'hui, il devrait prendre en compte la globalisation qui a profondément changé les données du problème.

¹¹⁷ Achille Mbembe, De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine (Paris : Karthala, 2000) 65. Son chapitre intitulé « Du commandement » démonte les mécanismes par lesquels la colonisation a su valider ses méthodes d'administration auprès des populations locales, et il montre comment ces méthodes ont pu passer se poursuivre dans les États postcoloniaux.

¹¹⁸ Existe-t-il un rapport de cause à effet entre cela et les nombreux prix que les romans de Kourouma ont engrangé à l'étranger, et la fièvre de leur traduction en langues étrangères ? Nous croyons, quant à nous, que ces romans vivent de leurs propres mérites : la justesse des analyses, les innovations en matière d'écriture romanesque, la rupture avec la langue de bois en ce qui concerne les traditions africaines et la gestion politique et économique du continent, le caractère dérangeant et engageant des écrits, etc.

¹¹⁹ Jacques Chevrier, préface, Normes Linguistiques et écriture africaine chez Ousmane Sembène, by Anthère Nzabatsinda (Toronto: Gref, 1996) x.

¹²⁰ Jean Ouedraogo, Maryse Condé et Ahmadou Kourouma : griots de l'indicible, (New York : Peter Lang, 2004) 120.

¹²¹ Wolfgang Mieder, African Proverb Scholarship : An Annotated Bibliography (Colorado Springs, Colo. : African Proverbs Projects, 1994).

¹²² Cécile Leguy, Le proverbe chez les Bwa du Mali : parole africaine en situation d'énonciation (Paris : Karthala, 2001).

¹²³ Pierre Diarra, Proverbe et philosophie: essai sur la pensée des Bwa du Mali (Paris: Karthala, 2002).

¹²⁴ Ursula Baumgardt and Abdallah Bounfour, Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens (Paris : L'Harmattan/INALCO, 2004).

¹²⁵ Elena Bertoni, "Le proverbe dans la littérature swahili moderne", U. Baumgardt and A. Bounfour ed. Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens (Paris : L'Harmattan/INALCO, 2004).

¹²⁶ Françoise Uguchukwu, "Proverbe et philosophie : le cas de l'igbo (Nigeria)", U. Baumgardt and A. Bounfour ed. Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens (Paris : L'Harmattan/INALCO, 2004) 90.

¹²⁷ Uguchukwu 88.

¹²⁸ Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes (Paris : Larousse, 1960) v.

¹²⁹ John F. McKenna, « The Proverb in Humanistic Studies: Language, Literature and Culture; Theory and Classroom Practice » *The French Review* 48.2 (1974): 377.

¹³⁰ Birago Diop, Les contes d'Amadou Koumba (Paris: Fasquelles, 1947) 54.

¹³¹ Niane 59.

¹³² Sory Camara, Gens de la parole: essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké (Paris: Mouton, 1976) 244.

¹³³ Youssouf Tata Cissé, La Confrérie des chasseurs Malinké et Bambara: mythes, rites et récits initiatiques (Ivry: Éditions du Sud, 1994) 64-65.

¹³⁴ Ce titre a tout d'une sentence.

¹³⁵ Jennifer Speake, ed. The Oxford Dictionary of Proverbs (Oxford: Oxford University Press, 2003) x.

¹³⁶ Renée Linkhorn, "Un discours ambivalent: le roman-palabre d'Afrique francophone", Revue francophone de Louisiane 4. 2 (1989): 3.

¹³⁷ Willy A. Umezina, "La palabre comme création superposée dans le roman africain", Neohelicon 5.5 (1977): 107.

¹³⁸ French Forum, 26.3 (2001): 128.

¹³⁹ Jean-Godefroy Bidima, La Palabre : une juridiction de la parole (Paris : Michalon, 1997) 42.

- ¹⁴⁰ Wauthier de Mahieu, « Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo ». *Journal of the International African Institute*, 45.2 (1975) : 123-138.
- ¹⁴¹ Mongo Beti, "Identité et tradition", Guy Michaud, ed., *Négritude: traditions et développement* (Bruxelles: Complexes, 1978) 20. La réunion des Quakers en serait l'analogue américaine.
- ¹⁴² Linkhorn 7.
- ¹⁴³ Le mot est masculin dans *Les Soleils* et féminine ailleurs. Notons que bien que souvent employé au féminin, le terme « palabre » est aussi du genre masculin.
- ¹⁴⁴ Linkhorn 7.
- ¹⁴⁵ Umezina 118.
- ¹⁴⁶ Youssouf Tata Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara: mythes, rites et récits initiatiques* (Ivry: Editions Nouvelles du Sud, 1994)
- ¹⁴⁷ Père Gabriel Cuello and Loïc Robin, *Les Malinké du Konkodugu* (Paris : L'Harmattan, 2005).
- ¹⁴⁸ Camara 226-236.
- ¹⁴⁹ Peter Rigby intitulé « Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo », *Journal of the International African Institute* 38.2 (1968)
- ¹⁵⁰ Madeleine Borgomano, *Ahmadou Kourouma: le "guerrier" griot* (Paris: L'Harmattan, 1998).
---, Des hommes ou des bêtes: lecture de *En attendant le vote des bêtes sauvages*, d'Ahmadou Kourouma (Paris: L'Harmattan, 2000).
- ¹⁵¹ Virginie Affoué Kouassi, « Des femmes chez Ahmadou Kourouma », *Notre librairie* 155-156 (2004).
- ¹⁵² Borgomano *Ahmadou Kourouma* 198.
- ¹⁵³ Le mot serait-il d'origine Swahili? Le verbe kupenda (ku-penda) veut dire aimer. "Penda" est la forme impérative ou suggestive: aime ou aime-la. De là la possibilité que Sembène forge ici l'équivalent occidental de « Amanda », celle qu'on doit aimer.
- ¹⁵⁴ Kouassi 192.
- ¹⁵⁵ L'élection d'Ellen Johnson-Sirleaf, en janvier 2006, comme première présidente en Afrique, et cela dans un pays ravagé par une guerre civile, corrobore l'intuition de Kourouma.
- ¹⁵⁶ Kouassi 194.
- ¹⁵⁷ Ahmadou Koné, "Entre hommage et abâtardissement: la tradition subvertie" *Notre librairie* 155-6 (2004) 183.
- ¹⁵⁸ Hale 22. Ici il cite Johnson (1989).
- ¹⁵⁹ Verschave, *Au mépris* 96.
- ¹⁶⁰ Reine qui a vécu entre 1583 et 1663. Elle a mené des batailles héroïques contre les esclavagistes portugais en Afrique.
- ¹⁶¹ Fondatrice de la nation Akan (Baoulé de Côte d'Ivoire, et Akan du Ghana) au XVIII^e siècle.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS:

Kourouma, Ahmadou. Les Soleils des indépendances. Paris: Seuil, 1970.

--. Monnè, outrages et défis. Paris: Seuil, 1990.

--. En attendant le vote des bêtes sauvages. Paris: Seuil, 1998.

--. Le diseur de vérité. Acoria: Paris, 1974 (1998).

--. Allah n'est pas obligé. Paris: Seuil, 2000.

--. Quand on refuse on dit non. Paris: Seuil, 2004.

OUVRAGES CITÉS/ CONSULTÉS

Adotevi, Stanislas Spero. Négritude et négrologues. Paris : Le Castor Astral, 1998.

Badian, Seydou. Le Sang des masques. Paris: Laffont, 1976.

Badian, Seydou. Les Dirigeants africains face à leur people. Paris: Maspero, 1964.

Bakhtin, M. M. . The Dialogic Imagination : Four Essays. Ed. Michael Holquist; trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1988 (c1981).

Bandolo, Henri. La Flamme et la fumée. Yaoundé: SOPECAM, 1985.

Bani Diallo, Mamadou. "L'histoire de Soundiata et ses différents traitements dans la littérature d'inspiration orale chez Massa Makan Diabaté." Littératures africaines et histoire. Paris: Nouvelles du Sud, 1991. 13-22.

Barthes, Roland, et al. Poétique du récit. Paris: Seuil, 1977.

Baumgardt, Ursula, and Abdallah Bounfour. Le proverbe en Afrique: forme, fonction et sens. Paris: L'Harmattan/INALCO, 2004.

Belsey, Catherine. Critical Practice. London: Routledge, 2002.

Bertoncini, Elena. "Le proverbe dans la littérature swahili moderne." Le proverbe en Afrique: forme, fonction et sens. Ed. U. Baumgardt and A. Bounfour. Paris: L'Harmattan/INALCO, 2004.12-35.

- Bessière, Jean et Jean-Marc Moura. Littératures postcoloniales et francophonie: conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris: Honoré Champion, 2001.
- Beti, Mongo. "Identité et tradition." Négritude: traditions et développement. Ed. Jean Michaud. Bruxelles: Complexe, 1978. 9-26.
- Beti, Mongo. Main basse sur le Cameroun. Rouen : Peuples noirs, 1984.
- Blachère, Jean-Claude. Négritures: les écrivains d'Afrique noire et la langue française. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Boahen, A. Adu. African Perspectives on Colonialism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- Bohui Djedje, Hilaire. Forme et fonction de l'expression du haut degré dans deux oeuvres d'Ahmadou Kourouma étude syntaxique et énonciative. Villeneuve d'Ascq (France): Presses Universitaires du Septentrion, 1997.
- Boka, Marcellin. Littératures africaines et histoire. Paris: Nouvelles du Sud, 1991.
- Bokiba, André-Patient. Écriture et identité dans la littérature africaine. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Borgomano, Madeleine. Ahmadou Kourouma: le "guerrier" griot. Paris: L'Harmattan, 1998.
- . Des hommes ou des bêtes: lecture de "En attendant le vote des bêtes sauvages" d'Ahmadou Kourouma. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Cabral, Amílcar. "National liberation and Culture." Trans. Maureen Webster. 1970 Eduardo Mondlane Memorial Lecture, Syracuse University, New York, 20 Feb. 1970.
- Camara, Sory. Gens de la parole: essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké. Paris: Mouton, 1976.
- Césaire, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. Paris: Présence Africaine, [1956], 1971.
- . Discours sur le colonialisme. 4th ed. Paris: Présence africaine, 1955.
- . Une Saison au Congo. Paris: Seuil, 1973.
- . La Tragédie du roi Christophe. Paris: Présence africaine, 1963.
- Chevrier, Jacques. Foreword. Normes Linguistiques et écriture africaine chez Ousmane Sembène. By Anthère Nzabatsinda. Toronto: Gref, 1996. vii-ix.
- . Littératures d'Afrique noire de langue française. Paris: Nathan, 1999.

- Cissé, Youssouf Tata. La Confrérie des chasseurs malinké et bambara: mythes, rites et récits initiatiques. Ivry: Editions Nouvelles du Sud, 1994.
- Couchard, Françoise. L'Excision. Paris: PUF, 2003.
- Coulon, Christian. Le Marabout et le prince. Paris: Pedone, 1981.
- Coursil, Jacques. "Négritude." Césaire et nous: rencontre entre l'Afrique et les Amériques au XX^e siècle. Ed. Mwitubile K. Tshitenge Lubabu. Paris: Cauris, 2004. 110-127.
- Cuello, Gabriel, and Loïc Robin. Les Malinké du Konkodugu. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Dago Lezou, Gérard. Sémiologie du corps romanesque dans "Les soleils des indépendances" d'Ahmadou Kourouma. Abidjan: Éditions universitaires de Côte d'Ivoire, 2002.
- Dembélé, Salimata Keïta. Excision, douleur de femme: pour une stratégie de communication en faveur de la lutte contre l'excision en Côte d'Ivoire. Abidjan: EDILIS, 2001.
- Depestre, René. Bonjour et adieu à la négritude : suivi de Travaux d'identité: essays. Paris: Laffont, 1980.
- Derive, Jean. L'Épopée : unité et diversité d'un genre. Paris: Karthala, 2002.
- and Gérard Dumestre, eds. Des hommes et des bêtes: chants de chasseurs mandingues. Paris: Associations Classiques Africains, 1999.
- , Bernard Mouralis and Papa Samba Diop. Littératures africaines francophones. Bayreuth: Bayreuth University, 1985.
- Diakité, Issiaka. "La dynamique du griot dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma." Diss. University of Louisiana, 2003.
- Diarra, Pierre. Proverbe et philosophie: essai sur la pensée des Bwa du Mali. Paris: Karthala, 2002.
- Diop, Samba, ed. Fictions africaines et postcolonialisme. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Dozon, Jean-Pierre. "Quand les indépendances renforcent les liens franco-africains." Frères et sujets: la France et l'Afrique en perspective. Paris: Flammarion, 2003.
- Dumont, René. L'Afrique est mal partie. Paris : Seuil, 1962.
- . L'Afrique étranglée. Paris : Seuil, 1980.

- Duval, Eugène-Jean. L'épopée des tirailleurs sénégalais. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Fanon, Frantz. Les Damnés de la terre. Paris: Maspéro, 1961.
- . Peau noire, masques blancs. Paris: Seuil, 1952.
- Fonkoua, Romuald and Pierre Halen, eds. Les champs littéraires africains. Paris: Karthala, 2001.
- Gandonou, Albert. Le Roman ouest-africain de langue française : étude de langue et de style. Paris: Karthala, 2002.
- Gassama, Makhily. Kuma: interrogation sur la littérature nègre de langue française (poésie-roman), Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1972.
- Gikandi, Simon. Maps of Englishness : Writing Identity in the Culture of Colonialism. New York : Columbia University Press, c1996.
- Hale, Thomas A. Griots and griottes: masters of words and music. Bloomington : Indiana University Press, 1998.
- Harrow, Kenneth W. "Crossing the Bridge of Change: Ahmadou Kourouma, 'Les Soleils des indépendances'; 'Monnè, outrages et defies.'" Thresholds of Change in African Literature: The Emergence of a Tradition. Ed. Kenneth Harrow. Portsmouth, NH: Heinemann, 1995. 257-290.
- . ed. The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1996.
- Jahn, Janheinz. Muntu: African Cultures and the Western World. New York: Grove Weidenfeld, 1961.
- Jansen, Jan. Épopée, histoire, société : le cas de Soundjata: Mali et Guinée. Paris: Karthala, 2001.
- . The Griot's Craft: An Essay on Oral Tradition and Diplomacy. Münster: Lit, 2000.
- . Les secrets du Manding : Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali). Leiden, The Netherlands : Research School of Asian, African and Amerindian Studies, 2002.
- Kazi-Tani, Nora-Alexandra. "Pour un nouveau discours africain." Fictions africaines et postcolonialisme. Ed. Samba Diop. Paris: L'Harmattan, 2002. 33-66.
- Kesteloot, Lilyan. "Mythe, épopée et histoire africaine." Littératures africaines et histoire. Paris: Nouvelles du Sud, 1991. 38-49.
- . Histoire de la littérature négro-africaine. Paris: Karthala, 2001.
- . Négritude et situation coloniale. Paris : Silex, 1988.

- Kyooore, Paschal B. Kyiiripuo. The African and Caribbean Historical Novel in French : A Quest for Identity. New York: Peter Lang, 1996.
- Lefevre-Déotte, Martine. L'Excision en procès: un différend culturel? Paris: L'Harmattan, 1997.
- Leguy, Cécile. Le proverbe chez les Bwa du Mali : parole africaine en situation d'énonciation. Paris: Karthala, 2001.
- Libong, Héric. Interview with Ahmadou Kourouma. Africultures 31. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Loba, Aké. Les Fils de Kouretcha. Paris: Éditions de la Francité, 1970.
- Lugan, Bernard. Afrique : de la colonisation philanthropique à la recolonisation humanitaire. Etrepilly] : C. de Bartillat, c1995.
- . Afrique: l'histoire à l'endroit. Paris: Perrin, 1989.
- M'Lanhero, Joseph, ed. Essai sur Les Soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma. Abidjan: Nouvelles Éditions Africaines, 1977.
- Makouta-Mboukou, Jean-Pierre. Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française. Abidjan: Nouvelles Éditions Africaines, 1980.
- Manlius Jack. "Apport de la religion chrétienne dans la structuration ou la déstructuration de la personnalité antillaise." Négritude: traditions et développement. Bruxelles: Complexes, 1978. 85-97.
- Mateso, Locha. La Littérature africaine et sa critique. Paris: Karthala, 1986.
- Mbembe, J. Achille. De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris : Karthala, 2000.
- . La Politique par le bas en Afrique noire : contributions à une problématique de la démocratie. Paris : Karthala, 1992.
- Memmi, Albert. L'homme dominé. Paris: Gallimard, 1968.
- . Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur. [Paris]: Buchet/Chastel, 1957.
- Mensah, Adjévi Hobli. Religions en contact en Afrique noire: cultes anciens/cultes nouveaux chez les Peda du sud du Togo. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

- Midiohouan, Guy Ossito. L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française. Paris: L'Harmattan, 1986.
- Mieder, Wolfgang. African Proverb Scholarship: An Annotated Bibliography. Colorado Springs, CO: African Proverbs Projects, 1994.
- Monénembo, Tierno. "L'énigme." Remember Mongo Beti. Ed. Abroise Kom. Bayreuth: Eckhard Breiting, 2003.
- Mouralis, Bernard. République et colonies : entre histoire et mémoire : la République française et l'Afrique. Paris : Présence Africaine, 1999.
- Naumann, Michel. Les Nouvelles voies de la littérature et de la libération africaines: une littérature voyoue. Paris: L'Harmattan, 2001.
- Ngal, Georges. Création et rupture en littérature africaine. Paris: L'Harmattan, 1994.
- . Esquisse d'une philosophie du style autour du champ négro-africain. La Courneuve (France): Tanawa, 2000
- Ngandu Nkashama, Pius. Kourouma et le mythe: une lecture de "Les Soleils des indépendances." Paris: Silex, 1985.
- Niane, Djibril Tamsir. Soundjata, ou l'épopée mandingue. Paris: Présence Africaine. 1960.
- Nnaemeka, Obioma, ed. Female circumcision and the politics of knowledge: African women in imperialist discourses. Westport, CT: Praeger, 2005.
- Ouédraogo, Jean. Maryse Condé et Ahmadou Kourouma: griots de l'indicible. New York: Peter Lang, 2004.
- Ouologuem, Yambo. Le Devoir de violence. Paris: Le Serpent à Plumes, 2003 (Paris: Seuil, 1968).
- Rienner, Lynne. Female "circumcision" in Africa: culture, controversy, and change. Ed. Bettina Shelle-Duncan et Ylva Hernlund. London: 2000.
- Said, Edward W. Culture and Imperialism. New York: Vintage Books, 1994.
- . Orientalism. Harmondsworth: Penguin, 1995.
- Sembene Ousmane. Les Bouts de bois de Dieu. Paris: Livre Contemporain, 1960.
- . Vehi-Ciosane ou Blanche-Genèse suivi du Mandat. Paris: Présence Africaine, 1966.

- Senghor, Léopold Sédar. Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Presses Universitaires de France, 1969 (1948).
- . "Comme les lamantins vont boire à la source." Ethiopiennes. Paris: Seuil, 1956.
- . Preface. Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba, by Diop, Birago. Paris: Présence Africaine, 1961.
- . Oeuvre poétique. Paris: Seuil, 1990.
- Sony Labou Tansi. La Vie et demie. Paris: Seuil, 1979.
- Speake, Jennifer, ed. The Oxford Dictionary of Proverbs. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Thiers-Thiam, Valérie. À chacun son griot: le mythe du griot-narrateur dans la littérature et le cinéma d'Afrique de l'Ouest. Paris: L'Harmattan, 2005.
- Thomas, Louis-Vincent. "De l'oralité à l'écriture : le cas négro-africain." Négritude: traditions et développement. Ed. Guy Michaud. Bruxelles: Complexes, 1978. 119-150.
- Todorov, Tzvetan. Mikhaïl Bakhtine. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Uguchukwu, Françoise. "Proverbe et philosophie: le cas de l'igbo (Nigeria)." Le proverbe en Afrique : forme, fonction et sens. Ed. U. Baumgardt and A. Bounfour. Paris: L'Harmattan/INALCO, 2004. 85-115.
- Verschave, François-Xavier and Philippe Hauser. Au Mépris des peuples: le néocolonialisme franco-africain. Paris: La Fabrique, 2004.
- . Interview with Philippe Hauser. Au mépris des peuples : le néocolonialisme franco-africain. Paris: La Fabrique, 2004.
- . La Françafrique. Paris: Stock, 1999
- . Noir silence. Paris: Arènes, 2000.
- Wauthier, Claude, ed. Littératures africaines et histoire. Paris: Nouvelles du Sud, 1991.
- Young, Robert. White Mythologies: Writing History and the West. London; New York: Routledge, 1990.
- Ziegler, Jean. Main basse sur l'Afrique. Paris : Seuil, 1978.

ARTICLES CITÉS/CONSULTÉS

- Abusharaf, Rogaia Mustafa. "Virtuous cuts: female genital circumcision in an African ontology." Brown University and differences. 12.1 (2001): 112-140.

- Affoué Kouassi, Virginie. "Des femmes chez Ahmadou Kourouma." Notre librairie 155-156 (2004): 190-195.
- Boni, Tanella. "Nous en avons assez de mourir, nous voulons vivre pour l'Afrique." Mots Pluriels 16 (December 2000):
<<http://www.arts.uwa.edu.au/motspluriels/mp1600tb.html>>.
- Borgomano, Madeleine. "Quelques arguments contre 'l'afropessimisme'." Mots Pluriels 14 (June 2000): <<http://www.arts.uwa.edu.au/motspluriels/mp1400mbfr.html>>.
- . "On est toujours un enfant pour des personnes plus âgées que vous: un entretien avec Ahmadou Kourouma." Mots Pluriels 22 (2002):
<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2202mb.html>
- Boyd-Buggs, Debra. "Marabouts-escrocs: désordre religieux et charlatanisme dans le roman sénégalais." Présence francophone 32.1 (1988): 85-101.
- Caitucoli, Claude. "La différence linguistique: insécurité et créativité." Notre librairie 155-156 (2004): 172-177.
- Chemla, Yves. "En attendant le vote des bêtes sauvages, ou le donsomana." Notre librairie 136 (1999): 26-29.
- Chitour, Marie-Françoise. "L'enfant colonial... dans le roman post-colonial." Mots Pluriels 22 (September 2002):
<<http://www.arts.uwa.edu.au/motspluriels/mp2202mfc.html>>.
- Clark, Andrew F. "Imperialism, Independence, and Islam in Senegal and Mali." Africa Today. 46.3-4 (1999): 149-167.
- Colvin, Margaret. "La profanation du sacré: l'inscription du tragique dans deux romans d'Ahmadou Kourouma." Études francophones 15.2 (2000): 37-48.
- Condé, Maryse. "Négritude césairienne, négritude senghorienne." Revue de littérature comparée 48 (1974): 409-4197.
- Corcoran, Patrick. "Child Soldiers in Ken Saro Wiwa's Sozaboy and Ahmadou Kourouma's Allah n'est pas obligé." Mots pluriels 22 (2002):
<<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2202pc.html>>
- Dehon, Claire. "Le roman en Afrique noire francophone (1989-1994)." The French Review 68.6 (1995): 947-954.
- El Azizi, Abdellatif and Chadwane Bensalmia. "Enquête: S'hour (magie) : Quand les puissants consultant." <www.telquel.online.com/203/couverture_203_1.shtml>

Emeto-Agbasière, Julie. "Le Proverbe dans le roman africain." Présence francophone 29 (1986): 27-41.

"Françafrique : les médias complices." ACRIMED. 6 janvier 2001.
www.telquel.online.com/203/couverture_203_1.shtml.

Garnier, Xavier. "Allah, fétiches et dictionnaires: une équation politique au second degree." Notre librairie 155-156 (2004): 164-165.

Godin, Jean-Cleo. "Les Soleils des indépendances." Études françaises 4 (1968): 208-215.

Kapanga, Kasongo M. "L'enfance échouée comme source de drame dans En attendant le vote des bêtes sauvages." Présence Francophone 59 (2002): 92-108.

Koné, Amadou. "L'Effet de réel dans les romans de Kourouma." Études françaises 31.1 (1995): 16-22.

Kourouma, Ahmadou. "Écrire en français, penser dans sa langue maternelle." Études françaises 31.1 (1997): 115-118.

Lavergne, Evelyne. "'Les Soleils des indépendances': un roman authentiquement africain." Revue de littérature et d'esthétique négro-africaines 3 (1981): 15-25.

Lefort, René, and Mauro Rosi. "Ahmadou Kourouma, ou la dénonciation de l'intérieur." Courrier de l'Unesco 52.3 (1999)
<http://www.unesco.org/courier/1999_03/fr/dires/txt1.htm>

Linkhorn, Renée. "Un discours ambivalent: le roman-palabre d'Afrique francophone." Revue francophone de Louisiane 4. 2 (1989): 3-12.

Lüsebrink, Hans-Jürgen. "Émergences de l'écrivain en Afrique noire francophone: lieux, discours, thématisation de soi." Französisch heute 1 (1999): 67-73.

Magnier, Bernard. "Ahmadou Kourouma." Notre librairie 103 (1990): 92-96.

Mahieu, Wauthier de. "Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo." Journal of the International African Institute 45.2 (1975): 123-138.

Makarius, Laura. "Observations sur la légende des griots malinké." Cahier d'Études africaines 9 (1969): 626-640.

March, Janet. "La Représentation des chefs traditionnels et contemporains dans Monné, outrages et défis." Études francophones 17.1 (2002): 49-62.

- Mbabuike, Michael C. "Rhétorique et projet idéologique dans Les Soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma." Francographies 2 (1993): 97-103.
- Mbembe, J. Achille. "African Modes of Self-Writing". Trans. Steven Rendall. Public Culture 14.1 (2002): 239-273.
- McKenna, John F. "The Proverb in Humanistic Studies: Language, Literature and Culture; Theory and Classroom Practice." The French Review 48.2 (1974): 377-391.
- "Myhe." Le Petit Robert. 1994 ed.
- Nesbitt, Nick. Rev. of La Palabre: Une juridiction de la parole, by Jean-Godefroy Bidima. French Forum 26.3 (2001): 128-130.
- Okafor, R.N.C. "Politics and Literature in Francophone Africa: The Ivory Coast Experience." Okike 23 (1983):105-121.
- Piameu, Daniel Tchapt. "Le futurisme ou l'identité culturelle africaine comme projet historique." Mots Pluriels 8 (Octobre 1998):
<<http://www.arts.uwa.edu.au/motspluriels/mp898dtmbfr.html>>.
- Pliskin, Fabrice. "Un griot voltairien." Nouvel Observateur 1808 (June 1999): 146.
- Ramose, Mogobe. "The Ontology of Invisible Beings." Papers on African Spirituality 1.2 (1988): 1-24.
- Rigby, Peter. "Joking Relationships, Kin Categories, and Clanship among the Gogo." Journal of the International African Institute 38.2 (1968): 133-155.
- Sabo, Kathy, and Greg Marc Nielsen. "Critique dialogique et postmodernisme." Études françaises 20.1 (1984): 75-85.
- Schikora, Rosemary G. "Narrative Voice in Kourouma's Les Soleils des indépendances." The French Review 55.6 (1980): 811-817.
- Scott, Daniel M. "Cahier d'un retour au pays natal: la poétique de la violence." Romance Notes 34.2 (1993): 143-54.
- Siamundele, N. André. "Senghor, Kourouma et Sony Labou Tansi: D'un mouvement littéraire à la littérature en mouvement ou la Négritude de l'ère postcoloniale." LittéRéalité 16.1 (2004) 9-22.

Simoes da Silva, Tony. "African Childhoods: Identity, Race, and Autobiography." Mots Pluriels 22 (September 2002):
<<http://www.arts.uwa.edu.au/motspluriels/mp2202tss.html>>.

Smith, Pierre. "Historicisme." Encyclopaedia Universalis, 2004 ed.

Sobias, Pierre. "Les Soleils des indépendances: la magie du désenchantement." Notre librairie, 155-156 (2004): 146-151.

Todorov, Tzvetan. "Bakhtine et l'altérité." Poétique 40 (1979): 502-513.

Toyo, Adebayo. "Carnavalisation et dialogisme dans *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma." Studie Recherche Sulle 16.30 (1996)s: 99-111.

Traoré, Karim. "Kourouma's Monné as Aesthetics of Lying." Callaloo 23.4 (2000): 1349-1362.

Umezina, Willy A. "La palabre comme création superposée dans le roman africain." Neohelicon 5.5 (1977): 105-119.

Xavier, François. "Que se passé-t-il en Côte d'Ivoire, réellement?" March 2003:
<<http://www.le-rdr.org/>>

Zabus, Chantal. The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel. Amsterdam: Rodopi, 1991.

Zemp, Hugo. "La légende des griots malinké." Cahier d'Études africaines 6 (1966): 611-642.