

LA MISÈRE INTELLECTUELLE DANS QUELQUES FICTIONS
CINÉMATOGRAPHIQUES ET LITTÉRAIRES DE L'AFRIQUE SUBSAHARIENNE

by

PATRICK HERVÉ MONEYANG

A DISSERTATION

Presented to the Department of Romance Languages
and the Graduate School of the University of Oregon
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of
Doctor of Philosophy

September 2013

DISSERTATION APPROVAL PAGE

Student: Patrick Hervé Monéyang

Title: La Misère Intellectuelle dans quelques Fictions Cinématographiques et Littéraires de l'Afrique Subsaharienne

This dissertation has been accepted and approved in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in the Department of Romance Languages by:

Dr. Karen McPherson	Chairperson
Dr. Evelyn Gould	Core Member
Dr. Analisa Taylor	Core Member
Dr. Ambroise Kom	Core Member
Dr. Dennis Galvan	Institutional Representative

and

Kimberly Andrews Espy	Vice President for Research and Innovation; Dean of the Graduate School
-----------------------	--

Original approval signatures are on file with the University of Oregon Graduate School.

Degree awarded September 2013

© 2013 Patrick Hervé Monéyang

DISSERTATION ABSTRACT

Patrick Hervé Monéyang

Doctor of Philosophy

Department of Romance Languages

September 2013

Title: La Misère Intellectuelle dans quelques Fictions Cinématographiques et Littéraires de l'Afrique Subsaharienne

The deterioration of reason - defined as the faculty of thinking and its functioning in all human beings - is an essential question in Francophone Sub-Saharan literary and cinematographic fictions. This is one of many possible interpretations that can be derived from some novels and films produced during the period from 1950 to 2000 in this region. These cultural productions span an era marked in Africa by the “historical facts” of anticolonial struggles, decolonization, and (re) constructions of newly sovereign states that gained their independence from the European nations to which they had been subjected. The juxtaposition of these works leads to a critical realization: Half a century after the decolonization movements, African societies remain so dysfunctional that one is forced to ask if their inhabitants are still “normal,” provided one can come to an agreement on what is normal. This speculation takes the form of a recurrent metaphor in the corpus: Africa is a continent ripped to shreds, irrevocably plunged into a dark night that has silenced reason.

Taking up this metaphor, not only as a theme but also as a theoretical concern, I argue that the metaphoric uses of the night are an indication of a more critical reality, which is the intellectual journey of a population that has leapt into a state of

impoverishment. I approach impoverishment both as the state of being deprived and the process leading to this deprivation, and I maintain my earlier characterization of intellectual as a synonym of reason. In this line, I describe intellectual impoverishment as the (progressive) loss of consciousness and rationality that befalls a large population of the continent. This loss is portrayed through the appearance and proliferation of various paradoxical figures that embody the “spiritual death” of the people. One portrayal of this death, the transformation of African populations into zombies, then serves to flesh out the concept of intellectual impoverishment. Thus, this dissertation investigates the socio-political processes through which critical thinking is annihilated in Sub-Saharan Africa, through an analysis of literary and cinematographic fictions by francophone authors of this region.

This dissertation is written in French.

CURRICULUM VITAE

NAME OF AUTHOR: Patrick Hervé Monéyang

GRADUATE AND UNDERGRADUATE SCHOOLS ATTENDED:

University of Oregon, Eugene
University of Yaoundé I, Cameroon
Ecole Normale Supérieure of Yaoundé, Cameroon
Ecole Normale Supérieure Annex of Bambili, Cameroon

DEGREES AWARDED:

Doctor of Philosophy, Romance Languages, 2013, University of Oregon
Master of Arts, French, 2007, University of Oregon
DIPES II, Lettres Bilingues, 2006, Ecole Normale Supérieure, Yaoundé
Master of Arts, African Literatures, 2004, University of Yaoundé I
Bachelor of Arts, Lettres Bilingues, 1999, University of Yaoundé I
DIPES I, Bilingual Studies, 1998, Ecole Normale Supérieure Annex of Bambili

AREAS OF SPECIAL INTEREST:

African and Caribbean Literatures
African Cinema
Postcolonial Literary and cultural theory
20th Century French and Francophone Literatures
Literary theory and philosophy of mind

PROFESSIONAL EXPERIENCE:

Graduate Teaching Fellow, Department of Romance Languages, University of Oregon, 2005-2013.

Adjunct Pool instructor, Language Studies Department, Lane Community College, 2012-2013.

Adjunct Instructor, French Department, Willamette University, 2010-2011.

Bilingual Teacher, Ngoumou High School in Cameroon, 2004-2005.

Bilingual Teacher, Government Bilingual High School of Sangmelima in Cameroon, 1999-2002.

GRANTS, AWARDS, AND HONORS:

Beall Doctoral Scholarship, University of Oregon, Winter 2012.

Graduate School Research Award, University of Oregon (2012)

Beall Graduate Dissertation Scholarship, University of Oregon (2011)

James T. Wetzel Scholarship, University of Oregon (2010)

Stickels Scholarship, University of Oregon (2009)

Kenneth S. Ghent Scholarship, University of Oregon (2009)

James T. Wetzel Scholarship, University of Oregon (2008)

Françoise Calin Scholarship, University of Oregon (2007)

Graduate Research Award, University of Oregon (2006)

Beall Graduate Research Fund, University of Oregon (2006)

ACKNOWLEDGMENTS

I wish to express sincere appreciation to Professor Ambroise Kom whose familiarity with my research topic was very helpful during the early programming phase of this undertaking. Although he is not a faculty member at the University of Oregon, Professor Kom has kindly accepted to assist me in the preparation of this manuscript that he patiently read and commented while residing in Cameroon. I also wish to express my sincere appreciation to my advisor and the supervisor of this dissertation, Professor Karen McPherson for her guidance, assistance and endless encouragement. Special thanks are also due to the members of my committee, Professors Dennis Galvan, Evelyn Gould and Analisa Taylor, for their valuable contribution. I also thank Professors Stephen Wooten and Tania Triana who challenged and helped me by asking some valuable questions at the beginning of this research.

I would also like to thank the Graduate School, the Department of Romance Languages and the Office of International Affairs for their numerous travel and research grants, scholarships and fellowships. The endless support from the Department of Romance Languages' faculty and staff has tremendously contributed to this manuscript. I especially would like to thank Nathalie Hester and Linda Leon. My profound gratitude also goes to my daughters Emma Moneyang and Mussango Moneyang for their daily prayers, their constant encouragements, their discrete presence, the many meals they have packed for me as I headed to school to work. My appreciation also goes to my siblings Jocelyne, Isabelle and Adrien; my friends Charles Gueboguo, Sandra Mefoude, Gerard Keubeung, Celine Maillard, Amy Legette, Aara Zweifel and many others.

TABLE OF CONTENTS

Chapter	Page
I. INTRODUCTION	1
II. L'ALIÉNATION COLONIALE.....	16
La perte de substance	18
L'école coloniale.....	23
Le régime colonial	29
Docilités et psychoses des colonisé(e)s	33
Problèmes de rationalités	36
III. LA QUESTION RELIGIEUSE	42
L'aliénation religieuse	44
Une névrose collective de culpabilité	44
La mort de soi	47
Le désinvestissement du réel	52
Eléments d'une vision magique du monde	56
Une magie traditionnelle africaine.....	62
Le maraboutage à l'ère coloniale	66
Problème de définition.....	66
Des travailleurs de Dieu.....	67

Chapter	Page
Le pouvoir (ensorceleur) du marabout.....	70
Le maraboutage, un frein dans la prise de conscience du peuple	74
IV. LA POSTCOLONIE AFRICAINE : UN MONDE D'ANORMALITÉ	79
Figures du surnaturel.....	80
Fantastique et concept de forces anormales.....	80
Des êtres et des phénomènes hors normes	83
Les forces de la malédiction (ancestrale).....	90
Les forces de la nuit	93
La métropolisation de l'Afrique comme phénomène fantastique	96
Une modernité éblouissante.....	96
Une modernité ensorceleuse	101
Une modernité déconcertante	105
L'existence précaire des citadin(e)s.....	109
Le fantastique : une stratégie de coping.....	114
V. DES SOCIÉTÉS MARABOUTÉES	118
L'illusion d'une lutte contre les forces anormales.....	122
Le postulat d'une puissance occulte	122
Des dirigeants marabouts.....	126
Primat de la révélation sur la raison discursive	130
Des créateurs d'illusions	133
Répressions (violentes) de la pensée	143
L'élimination physique	143

Chapter	Page
Des idées sans force	149
La sujétion mentale.....	153
La mascarade : une satire de la culture postcoloniale.....	159
VI. UN PEUPLE DE ZOMBIES	164
Le temps des zombies	164
Une société de zombies.....	164
Le concept de zombie	166
L'absence d'activité mentale	172
Des « têtes vides ».....	172
Des populations ignorantes	174
Des êtres automates.....	178
Le règne de la mort	180
Des pulsions de mort.....	180
Des institutions de la mort	182
Le choix de mourir.....	184
Des zombies tueurs	186
VII. CONCLUSION	189
REFERENCES CITED.....	195

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Le déclin de la raison - entendue comme la faculté de penser et son fonctionnement chez les humains - constitue l'un des aspects sociaux les plus inquiétants des sociétés postcoloniales africaines. C'est le constat fait depuis plus d'un demi-siècle dans plusieurs études sur cette question dont la gravité invite à une mise à plat de la pensée critique en Afrique. L'entreprise ainsi suggérée implique l'urgence pour les sociétés africaines de se construire une pensée capable de les aider à relever, de manière efficace, les nombreux défis auxquels elles sont confrontées. Certes, comme le démontre Herbert Marcuse¹ à propos des sociétés industrialisées, l'interrogation autour de la pensée critique n'est pas propre à l'Afrique Subsaharienne. A partir du concept d'unidimensionnalité, Marcuse décrit celles-ci sous l'angle des formes spécifiques de contrôle social mises en place pour contenir, assimiler, faire taire et anéantir toute pensée critique. C'est au regard de cette « socialisation » de l'être humain que Marcuse postule de l'existence d'une seule société industrielle. Quoique ce phénomène ne soit donc pas propre à l'Afrique, il y prend une tournure singulière et contribue considérablement à la stagnation des sociétés africaines. Cette situation justifie sans doute les nombreux travaux qui se focalisent sur ce phénomène.

¹ En référence à Herbert Marcuse dans *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964).

Peu avant les indépendances africaines, Frantz Fanon se penche déjà sur cette faillite intellectuelle dont il fait la critique. La lecture des principaux essais de Fanon que fait Bernard Mouralis dans *L'Europe, l'Afrique et la folie* (1993), insiste sur leur contenu pour montrer que le projet de Fanon est avant tout d'ordre philosophique. Il s'agit, affirme-t-il, d'un « examen des conditions qui rendent possible en Afrique, l'éclosion d'une pensée véritable sans laquelle il serait vain de parler de libération de [l'être humain] » (Mouralis 159). Dans ce sens, Mouralis postule que Fanon invite les Africains à « échapper aux certitudes toutes faites, aux vérités préétablies, bref à l'imaginaire dont les séductions sont un obstacle à l'exercice de la raison comme à l'avènement de l'Etat de droit » (165).

Deux décennies après Fanon, V.Y. Mudimbé poursuit cette réflexion dans *L'odeur du père, Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire* (1982) où il réévalue sévèrement l'état de la vie intellectuelle en Afrique. Tout en admettant que l'effondrement de la pensée critique reste le problème de base des sociétés du continent, le philosophe congolais dénonce l'étonnante démission de ses concitoyen(ne)s face au défi de la pensée critique:

Je pense que nous avons autre chose à faire, de manière urgente : assumer librement la responsabilité d'une pensée qui porte sur notre destin et notre milieu avec comme objectifs la réadaptation de notre psychisme après les violences subies ; ce psychisme que nous n'avons toujours pas le courage de nous refaire parce que, à tort ou à raison, l'entreprise nous paraît gigantesque. C'est en cette entreprise que gît notre problème, le problème majeur. C'est de cette entreprise que dépend aujourd'hui et dépendra demain la pertinence des attitudes que

nous pouvons développer face aux endémies qui nous viennent d'ailleurs ou que nous créons nous-mêmes, qu'elles soient de nature économique, politique ou idéologique. (13)

Près de trente ans après Mudimbe, Achille Mbembe revient sur cette question dans *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) et affirme lui aussi, au sujet de l'Afrique, que « le défi majeur auquel est confrontée notre époque est celui de la refondation de la pensée critique » (241). De là, il procède à un examen critique du demi-siècle des décolonisations en Afrique, et remarque que, cinquante ans après les indépendances, les Africain(e)s n'ont pas pu détruire le montage mental ayant servi de structure au projet colonial. Fort de ce constat pathétique, Mbembe décrit le moment postcolonial comme une étape improductive et stérile dans la vie des sociétés africaines :

Le moment postcolonial proprement dit commença, pour beaucoup, par une expérience de décentrement. Au lieu d'agir comme un signe extensif qui force l'ex-colonisé à penser par et pour lui-même, au lieu d'être le lieu d'une genèse renouvelée de sens, la décolonisation [...] prit l'allure [...] d'une greffe apparemment dénuée de toute puissance de métamorphose. (12)

Dès lors, Mbembe énonce ce qui apparaît comme un trait poignant de la réalité en postcolonie africaine à savoir, une marche chaotique des sociétés qui a pour toile de fond l'absence de vie psychique:

Cette chevauchée - succession de drames, de ruptures imprévues, de déclins annoncés, sur fond d'une formidable asthénie de la volonté - se poursuit, le changement prenant ici les contours d'une répétition, plus loin la forme d'éclairs sans conséquences et, plus loin encore, l'apparence de la dissolution et de la plongée dans l'inconnu et l'imprévu –

Comme on pouvait s'y attendre, un tel contexte d'échec de la pensée critique ne laisse pas indifférents les écrivains et cinéastes du continent. Aussi m'a-t-il paru utile d'orienter mon étude sur la misère intellectuelle telle que représentée par cinq auteurs ; d'où le présent travail qui s'intitule « **La misère intellectuelle dans quelques fictions cinématographiques et littéraires postcoloniales de l'Afrique Subsaharienne** ».

En effet, l'effondrement de la raison est une thématique que l'on retrouve transposée dans les productions postcoloniales. Telle est, entre autres, la signification qu'on peut garder de *Ville cruelle* (1954) d'Eza Boto, *L'Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane, *Afrique, je te plumerai* (1993) de Jean Marie Teno, *Au nom du Christ* (1993) de Gnoan M'Bala et *La folie et la mort* de Ken Bugul (2000). Contrairement à Eza Boto, Kane et Teno qui choisissent de présenter l'aliénation et le conditionnement mental des Africain(e)s à l'époque coloniale, Gnoan M'Bala et Ken Bugul s'attellent quant à eux, à exposer la société postcoloniale avec ses institutions, sa logique et ses acteurs. L'étude de ces productions, distantes dans le temps, autorise cependant un constat : près d'un demi-siècle après le départ de l'occupant français, les sociétés africaines sont d'un tel dysfonctionnement qu'on pourrait même s'interroger sur la « normalité » des ressortissants du continent, encore faut-il s'entendre sur la définition même de ce qui est normal et de ce qui ne l'est pas. De l'Afrique, ces fictions offrent l'image d'un continent irrémédiablement plongé dans une « nuit noire » qui a fait taire la raison, d'où la prolifération de diverses figures qui reflètent, selon un personnage d'*Au*

nom du Christ, la « mort spirituelle » des populations. L'une de ces figures - le zombie - constitue le thème autour duquel s'organisent ces productions, en même temps qu'elle permet de conceptualiser le déclin de la vie intellectuelle des sociétés représentées.

D'après les discours anthropologique et philosophique, le zombie est un concept méthodologique valable pour appréhender la destruction de la conscience et les mutations de la condition humaine. Tel est par exemple l'objet de l'étude de Wade Davis qui dans *The Serpent and the Rainbow* (1985) et *Passage of Darkness, The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (1988), étudie et certifie de la validité scientifique du zombie. A partir du cas de Clairvius Narcisse, un homme ayant été transformé en zombie pour une période de deux ans, l'anthropologue canadien montre que la transformation d'un être humain en zombie peut résulter d'un empoisonnement minutieusement conduit. David Chalmers², un philosophe australien spécialisé en philosophie de l'esprit, lui fait écho en affirmant que le zombie est « logiquement », donc « métaphysiquement » possible. Il le décrit comme un « zombie philosophique », suggérant de ce fait la possibilité, pour un être humain, de perdre les structures fonctionnelles lui permettant d'être conscient. Pour Chalmers, le zombie est alors une personne physiquement identique à un être humain ordinaire mais à qui il manque l'expérience de la conscience. En conséquence, affirme Chalmers, le zombie est comme les humains et manifeste un comportement identique à celui des humains, quoiqu'il soit plongé dans une nuit intérieure. Cette façon d'appréhender le zombie à partir du déclin de l'activité psychique est aussi au cœur des descriptions de Deborah Christie et Sarah

² David John Chalmers dans *The conscious mind: In search of a fundamental theory* (1996) et *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* (2002)

Juliet Lauro dans *Better Off Dead : The Evolution of the Zombie as Post-Human* (2011). Les deux auteures y répertorient et définissent neuf types de zombies parmi lesquels le zombie psychologique - synonyme du zombie philosophique - qui, métaphoriquement, renvoie aux problèmes de la conscience « post-humaine ». Par cette catégorisation, Christie et Lauro reviennent sur la nuit intérieure dans laquelle évolue le zombie et l'interprètent comme le symbole d'une absence totale de vie mentale. C'est pourquoi elles suggèrent d'appréhender le zombie à partir d'une donnée fondamentale que cette faune étrange a en partage, à savoir la perte de l'attribut essentiel qui fait son « humanité ». Aussi, affirment-elles:

Zombies do all share a common characteristic: the absence of some metaphysical quality of their essential selves. This may be the soul, the mind, the will, or, in some cases, the personality. But every zombie experiences a loss of something essential that previous to zombification defined it as human. (7)

Cette mutation des êtres humains en zombies ainsi que l'omniprésence de ceux-ci dans l'univers référentiel témoignent du « décervelage » des individus et partant, de la misère intellectuelle de ces sociétés. C'est dans ce sens que j'interprète l'émergence du zombie comme une figure et un symptôme de la misère intellectuelle postcoloniale.

A ce sujet, le terme « misère intellectuelle » renvoie, d'une part, à l'expérience du zombie, caractérisée par la régression psychique de l'être résultant en l'absence quasi totale de pensée (critique) chez celui-ci. D'autre part, ce terme définit aussi la société unidimensionnelle du zombie, à savoir un monde sans véritable pensée critique. Dès

lors, ce travail se veut une contribution à la refondation de la pensée critique dans les sociétés africaines. Il part de l'hypothèse selon laquelle les productions qui constituent mon corpus de base représentent la misère intellectuelle qui sévit dans les sociétés postcoloniales africaines. Pour vérifier l'hypothèse ainsi formulée, ma réflexion répond aux questions suivantes : Comment peut-on, à partir des productions postcoloniales francophones, définir la misère intellectuelle dans le contexte africain ? Quelles en sont les causes profondes ? Comment se manifeste-t-elle ? Qu'est-ce qui l'entretient de manière pérenne ? Quelles sont les voies et moyens permettant de transcender ce phénomène ? Pour répondre à toutes ces questions, mon étude prendra pour point de départ les réflexions de certains critiques par rapport au débat spécifique de « la misère intellectuelle » des sociétés africaines.

Peu de travaux portent explicitement³ sur « la misère intellectuelle » dans les sociétés africaines, hormis l'étude pionnière d'Ambroise Kom intitulée « Ecriture en monocratie : De la misère intellectuelle au Cameroun » (1988) et publiée dans la revue *Peuples Noirs Peuples Africains*. Dans cet article, par la suite repris dans *La Malédiction francophone. Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique* (2000), Kom jette un regard critique sur quarante années d'histoire du Cameroun pour constater comment les deux régimes successifs que cette république a connus depuis son indépendance ont procédé à un anéantissement systématique de toute pensée antagoniste dans la société. Prenant pour point de départ l'année 1958, c'est-à-dire deux années seulement avant

³ Il s'agit de se limiter uniquement aux études qui mettent en évidence la misère intellectuelle en Afrique en mentionnent ce terme dès le titre. Cependant, on reconnaît qu'il y a des études, des évocations, des suggestions et des références sur la question.

l'indépendance du Cameroun, Kom remarque qu'à cette époque, ce pays jouit d'un régime quasi « démocratique » car il y a « pluralité des partis politiques, élections libres précédées de campagnes électorales animées, presse dynamique traduisant la diversité des opinions de la population » (43). Cependant, quarante années après, non seulement toute opinion contraire à celle du « prince régnant » est-elle éteinte, mais surtout, les pouvoirs successifs ont réussi à instaurer « une manière unique de penser » (48). Cet unanisme de l'élite qui consiste à « louer à temps et à contretemps, tout geste du [...] président » (46) constitue alors d'après le critique camerounais, le signe caractéristique de la misère intellectuelle dans sa société. Dans le même ordre d'idées s'inscrit, *La misère intellectuelle au Cameroun* (1999), une étude du Forum des Universitaires chrétiens. Ce groupe d'universitaires définit la misère intellectuelle dans la société camerounaise comme une « absence criarde de questionnement de ce qui est, acceptation parfois irréfléchie de l'ordre établi quel qu'il soit » (6). La misère de la pensée est répartie en quatre domaines, à savoir la primauté donnée aux valeurs matérielles sur les valeurs intellectuelles, le mépris de la connaissance, l'émergence de la crédulité et du charlatanisme, ainsi que la pauvreté des activités culturelles. Par ailleurs, ces auteurs proposent quelques causes de la misère intellectuelle qu'ils classent selon les domaines socioculturels, politiques et aussi académiques. Bien que ces deux études constituent une contribution de premier plan au débat sur la misère intellectuelle en Afrique Subsaharienne, il n'en demeure pas moins qu'en prenant pour point de départ l'expérience des sociétés africaines après les indépendances, notamment le pouvoir post-colonial dont elles exposent fort bien les politiques anti-intellectuelles, ces études

mettent surtout au jour, les processus politiques formels contribuant à la misère intellectuelle. Cependant, en examinant aussi la longue période antérieure aux indépendances, il est possible de remonter au processus historique ayant contribué à sa cristallisation de manière pérenne, d'en spécifier l'origine et les principales modalités d'émergence. Car, au-delà des facteurs immédiats, il existe, à l'origine, des facteurs historiques à cette misère intellectuelle et seule cette période peut convenablement éclairer le déclin de la raison en Afrique Subsaharienne. La combinaison de ces deux paradigmes permet alors de mieux cerner la dynamique principale de la misère intellectuelle postcoloniale africaine.

Les Etats africains étant presque tous une émanation de l'histoire coloniale, la critique postcoloniale apparaît comme une approche méthodologique appropriée pour l'analyse du corpus. Quoiqu'elle se caractérise par sa forte hétérogénéité, l'une des préoccupations majeures de l'approche postcoloniale permet de déconstruire la prose coloniale, c'est-à-dire le conditionnement mental des peuples jadis dominés. Ce faisant, elle interprète l'expérience des sociétés africaines en insistant sur l'oppression qu'elles ont subie. A ce titre, ma méthode de travail consiste à faire de la colonisation le point focal de mon interprétation car comme le rappelle encore Mbembe, la colonisation est le phénomène qui a eu un impact inégalable sur le psychisme des Africain(e)s :

La colonisation, quant à elle, ne fut pas qu'une technologie, ni un simple dispositif. Elle ne fut pas qu'ambiguïtés. Elle fut aussi un complexe, un échafaudage de certitudes, les unes plus illusoires que les autres : la puissance du faux [...] Habitée à vaincre sans avoir raison, elle exigea des colonisés non seulement qu'ils changent leurs raisons de

vivre, mais aussi qu'ils changent de raison – des êtres en perpétuel écart. (15-6)

Certes, il ne s'agit ni de dire que l'histoire de l'Afrique commence avec la colonisation ni d'affirmer que tout est resté statique depuis l'époque coloniale. Il s'agit plutôt de mettre un accent particulier sur le continuum qui lie époques coloniale et postcoloniale, afin de montrer comment les sociétés africaines gèrent les stigmates de la domination coloniale.

Dès lors, on peut reformuler l'hypothèse de départ en convenant que la misère intellectuelle postcoloniale tire son origine de l'aliénation coloniale. En effet, la transposition hautement significative des sociétés africaines contemporaines qu'on observe dans le corpus met à nu l'illusion des populations qui croient vivre dans un monde d'anormalité et la nécessité de s'en protéger. Or, comme le montre Mbembe, cette illusion tragique qui définit l'inconscient collectif des Africain(e)s résulte d'un sentiment d'aliénation. Dans *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale* (1988), l'historien camerounais décrypte cette méprise qu'il situe dans une fresque plus vaste des traumatismes psychiques et comportementaux rencontrés chez les Africain(e)s suite à la domination coloniale et religieuse. Au nombre de ces traumatismes figure l'intériorisation - chez beaucoup d'Africain(e)s - de toutes sortes de hantises, d'angoisses et aussi du sentiment de leur vulnérabilité face à

l'univers. Mbembe constate alors que dans les représentations que les Africain(e)s se font de « l'évènement postcolonial »⁴ :

Trop de forces, matérielles et symboliques, qui agissent dans les sociétés postcoloniales se laissent inscrire dans le champ d'entendement de l'Indigène de ce temps en tant que « forces anormales ». D'où la nécessité dans laquelle les sociétés se trouvent d'effectuer de nouvelles constructions mentales susceptibles d'aider à une intelligibilité de ce nouvel état qui, à l'instar d'autres qui l'ont précédés au long du temps, met en jeu leur survie. (208-9)

Il est évident que cette démarche a une visée cathartique car il s'agit pour ces gens de donner un sens à la violence subie. Cependant, elle constitue aussi une réponse de ces populations aux violences atypiques auxquelles elles étaient confrontées. Et Mbembe ajoute :

L'interrogation ne porte pas sur le point de savoir s'il existe ou non des forces « anormales », mais de déterminer dans quelle mesure ces forces pèsent sur sa vie, en bien ou en mal, et ce qu'il doit faire pour se protéger contre les nouvelles puissances maléfiques issues des indépendances ou alors d'accroître l'efficacité des magies capables de lui épargner les risques de mort. (208)

C'est dire que la croyance en des forces anormales n'est ni l'expression d'un atavisme ni celui d'une mentalité primitive, archaïque mais plutôt le reflet d'une perturbation de la vie psychique des Africain(e)s et du traumatisme né de l'aliénation coloniale. Une

⁴ Dans *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale* (1988), Achille Mbembe définit l'évènement postcolonial comme « l'ensemble des choses qui sont arrivées à l'Indigène depuis les indépendances, et qui sont susceptibles d'être racontées, récitées, puisqu'il en a été témoin, acteur et, parfois victime » (12).

conséquence tragique de cette illusion est non seulement la prégnance du magico-religieux dans tous les aspects de la vie quotidienne mais surtout le leurre d'une lutte générale contre des forces dites anormales. Cette dynamique pousse à saisir les communautés africaines transposées comme de « véritables sociétés maraboutiques »⁵. Cela signifie qu'en postcolonie africaine, les défis collectifs et privés, politiques, économiques, religieux et sociaux sont conçus et posés en termes de « maraboutage ». Or, le maraboutage est un phénomène qui s'inscrit entièrement dans la problématique de la croyance en des esprits et des puissances invisibles supérieures, au détriment du pouvoir de la raison discursive. Afin d'étayer les arguments proposés, l'étude s'organise en cinq chapitres.

Le premier chapitre traite de l'aliénation coloniale en tant que fondement de la misère intellectuelle en s'appuyant sur *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, *Afrique je te plumerai* de Jean Marie Teno et *Ville cruelle* d'Eza Boto. Il permet de poser le problème des dysfonctionnements des sociétés postcoloniales, du paradoxe de ses institutions, de la mentalité et des psychoses des populations en soulignant les principales ruptures et continuités entre époques coloniales et postcoloniales. Il en ressort que la domination coloniale a durablement miné le psychisme des colonisé(e)s. L'ampleur de l'aliénation de l'individu est telle que les personnages se sentent vidés de leur substance. Aussi est-il question dans le chapitre, d'étudier les diverses expressions de ce traumatisme. On verra ainsi que la colonisation inaugure un état de régression

⁵ Expression empruntée à Christian Coulon qui dans *Le marabout et le prince, Islam et pouvoir au Sénégal* (1981), l'utilise en référence aux différentes castes (bien organisées) de marabouts de la société sénégalaise.

psychique à l'échelle collective. A cette fin, c'est le principe du sentiment d'aliénation résultant de la colonisation que le narrateur du roman de Kane énonce lorsqu'il affirme qu'il n'y a plus chez son protagoniste de « tête lucide ».

Le second chapitre porte lui aussi sur ces trois productions et se situe dans la même logique car il étudie le conditionnement spirituel des Africain(e)s à l'époque coloniale. Il y est en effet question de la foi en Dieu, de ses manifestations, ainsi que des signes divers qui accompagnent l'intervention du divin dans le monde physique. Aussi, christianisme, islam et croyances traditionnelles africaines offrent-ils aux fidèles une pluralité de figures divines ayant en partage des pouvoirs surnaturels variés. De la sorte, ces mouvements religieux contribuent à l'élaboration, la fixation et la diffusion de ce qu'on peut qualifier de « pensée magique » dans l'imaginaire. En prenant le pas sur la raison, cette pensée débouche sur une vision essentiellement métaphysique du monde qui fait de celui-ci, un champ de forces surnaturelles qui échappent au contrôle et à la compréhension humaine. Dès lors, l'illumination divine se présente comme unique alternative à « l'impuissance » de l'intelligence humaine. Il est alors question de l'émergence de la notion et de la figure du « travailleur de Dieu »⁶ qui n'est autre que le marabout.

Les chapitres trois derniers chapitres qui sont surtout basés sur les deux fictions de Gnoan M'Bala et Ken Bugul se veulent une interrogation et une exploration des sociétés africaines postindépendances. A ce titre, le chapitre trois permet de définir les caractéristiques de l'imaginaire des sociétés postcoloniales africaines représentées. Il

⁶ Synonyme du mot marabout en Afrique de l'ouest.

apparaît alors que règne chez la plupart des personnages, l'illusion générale que l'Afrique est un monde de forces anormales contre lesquelles chacun(e) devrait à tout prix se prémunir. Cette illusion générale représente le rapport altéré entre l'individu et le monde, signe certain que le monde autour de lui s'est définitivement opacifié et qu'il échappe désormais à son entendement. Pour faire sens de leur expérience, c'est donc vers l'occulte que les individus vont se tourner.

Le quatrième chapitre montre comment ces individus déjà vulnérables sont leurrés dans une lutte contre les forces anormales. Cette lutte est menée par toutes sortes de marabouts, c'est-à-dire des « spécialistes » en sciences ésotériques qui affirment être capables d'inverser le cours de la nature et de résoudre tous les problèmes de la société grâce à leur stratégie. Cependant, à la lumière des faits, ces « marabouts » manipulent le psychisme des individus pour les faire « craquer » et les mettre sous leur emprise. Dans ce sens, le maraboutage est appréhendé comme le cadre à partir duquel s'effectue la mise en faillite de la pensée critique en postcolonie africaine. Il touche à tous les domaines de la vie de ces sociétés puisque son influence est perceptible à travers la prolifération des divers courants et « spécialistes » en sciences ésotériques qui dominent l'espace et la vie « intellectuelle », politique, économique et religieuse.

Le cinquième et dernier chapitre présente la phase terminale de cette régression psychique qui est celle de l'absence d'activité mentale. A cet effet, les habitants de l'univers référentiel sont décrits comme des zombies. Ce qui est fondamental ici c'est que, le sentiment d'aliénation du départ est montré d'une manière tragique, à travers la

figure décervelée du zombie. Car, en plus de représenter le rapport altéré entre l'individu et son environnement, le zombie est surtout un être intellectuellement anéanti.

CHAPITRE II

L'ALIÉNATION COLONIALE

La misère intellectuelle qui se manifeste en Afrique Sub-saharienne aujourd'hui tire son origine de la coalescence de la double aliénation coloniale et religieuse. Tel est, entre autres, la signification qu'on peut garder de *Ville Cruelle* d'Eza Boto (1954), *L'Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane et *Afrique je te plumerai* (1992) de Jean Marie Teno. Ces trois récits transposent l'histoire de la colonisation en Afrique francophone. Dans ces productions, le contact avec la culture européenne apparaît avoir engendré des transformations rapides et profondes au sein des sociétés africaines. Ce clash de civilisations devient alors le symbole d'une rupture majeure dans le développement des individus et des sociétés africaines ainsi représentées. Cette rupture aboutit à la destruction des cultures africaines et à l'instauration de nouvelles « valeurs », des institutions sociopolitiques qui se déclinent en domination politique, en exploitation économique et à la désintégration des valeurs culturelles du continent. Plus d'un demi-siècle après le départ de l'occupant, les sociétés africaines sont d'un tel dysfonctionnement qu'on pourrait même s'interroger sur la normalité des ressortissants du continent si tant est qu'on pouvait s'entendre sur la définition même de ce qui est normal et de ce qui ne l'est pas.

A ce titre, le dommage que la colonisation semble avoir causé sur la manière de penser du colonisé apparaît à bien des égards comme le préjudice le plus douloureux de la rencontre. L'ampleur de l'aliénation de l'individu est telle que Samba Diallo, le

personnage principal de *L'Aventure Ambigüe* affirme que les Africains ont été vidés de leur substance. Le regard rétrospectif qu'il jette sur son peuple colonisé aboutit à un aveu dramatique: « Nous ne vivons plus. Nous sommes vides de substance et notre tête nous dévore » (168). Ce constat suggère que la colonisation était surtout une agression sur l'univers mental des Africains et cette aventure fut vécue non comme un contact enrichissant, mais bien comme un appauvrissement, une perte au niveau de leur être et une détérioration de leurs facultés psychiques. Cette problématique qui est par ailleurs celle de plusieurs autres théoriciens est par exemple au cœur du *Discours sur le colonialisme* (1955) d'Aimé Césaire. Selon lui, le colonialisme ne contient aucune valeur positive pouvant « élever » l'être humain. Bien au contraire, il a plutôt contribué à « l'ensauvagement » du continent, à un « retour à la barbarie ». Fanon poursuit cette réflexion dans *Les Damnés de la terre* (1961) et met en relief deux mécanismes essentiels. Ainsi, le colonialisme avait pour but d'une part, « de vider le cerveau colonisé de toute forme et de tout contenu » (255). D'autre part, explique-t-il, « le résultat consciemment poursuivi par le colonialisme, était d'enfoncer dans la tête des indigènes que le départ du colon signifierait pour eux retour à la barbarie, encanaillement, animalisation » (256). Ambroise Kom, dans son article « Savoir et légitimation » (2000) interprète alors ce double processus comme étant « un travail de sape [et] de conditionnement » (2) de l'univers mental des Africains. C'est ce travail de sape et de conditionnement qui sera étudié dans ce chapitre. Il s'agira de montrer comment le régime colonial a restructuré l'intellect des indigènes et contribué à engendrer une mentalité et une culture qui se caractérisent essentiellement par une

misère de la pensée. Cependant, nous commencerons l'analyse par un décryptage de la perte de substance dont parle Samba Diallo et qui suggère une détérioration psychique de l'individu.

La perte de la substance

Il existe un aspect de la vie de Samba Diallo qui a souvent été négligé dans l'interprétation de l'œuvre et partant de l'aliénation coloniale en Afrique. En effet, peu avant sa décision d'interrompre ses études et de retourner en Afrique, Samba Diallo déclare qu'avec la colonisation, c'est leur substance que les Africains ont perdue. A travers ce constat, Samba Diallo nous confronte à l'une des difficultés de la philosophie occidentale qu'il étudie avec passion à Paris. Par conséquent, il est important de rappeler comment les analyses de certains philosophes contribuent à en éclairer le sens.

D'abord, c'est Aristote qui définit la substance comme fondement du réel parce que seule capable de rendre compte de l'univers changeant. A ce titre, il affirme que la substance est soit un objet concret « comme Socrate ou son cheval » ; soit une forme, c'est-à-dire l'essence qui rend Socrate ce qu'il est, à savoir une espèce différente du cheval. Sans s'éloigner d'une vision de la substance comme fondement du réel, Leibniz l'envisage cependant comme une fonction. Dans *La Théorie Leibnizienne de la substance* (1985), Jacques Jalabert explique la vision de Leibniz pour qui « (1) la substance est *une tendance réglée*, déterminée à produire par ordre telle série d'événements (2) ; [et] une loi de série est inscrite dans son essence » (62). Par ailleurs,

Leibniz identifie plusieurs aspects importants de la substance. Elle est « le sujet de l'action », « la source efficace de toutes ses modifications », « une parfaite spontanéité », « une force active qui agit continuellement » ou encore « un principe d'inhérence et une puissance active primitive » (61-2). Néanmoins, c'est surtout le lien de causalité que Leibniz établit entre la substance et l'action qui m'intéresse dans cette analyse. Selon lui, « de même qu'il n'y a pas de prédicats sans sujets, il n'y a pas de sujet sans prédicat [...] donc pas de substance sans action » (61). Ainsi, Leibniz analyse la substance comme la réalité individuelle qui est à la base de toutes les actions du corps. Bien plus, elle serait l'objet de toute action. Cette même fonctionnalité de la substance se retrouvera dans les analyses de Kant qui la définit comme une fonction de la pensée et un principe de détermination des phénomènes. A ce sujet, *L'Encyclopédie Philosophique Occidentale* (1990) affirme qu'au dix-huitième siècle, « la substance n'est plus un substrat matériel ou ce qui est derrière les phénomènes, c'est un système de phénomènes rapporté à une conscience qui les unifie dans le temps » (2489). Par la suite, Hegel relèvera une définition de la substance dans une logique de la relation, d'où sa préférence d'une terminologie plus spécifique : la « substance vivante » qu'il définit comme « l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de se poser soi-même ou est la médiation entre son propre devenir autre et soi-même » (2490). Selon Hegel, « la substance ne peut être en outre vraiment substance que si elle est active et devient relation. En soi, elle était substrat. Pour soi, elle est production. En soi et pour soi, elle unit enfin ces deux déterminations dans le stade ultime de la logique sous le concept d'action réciproque » (2490). Cette

action réciproque est donc celle du sujet sur son environnement et celle de l'environnement sur le sujet. Cependant, la perspective qui est la plus régulièrement associée au concept de substance tout en étant peut-être la plus problématique est sûrement celle de Descartes qui dans les *Principes de la philosophie* (1644) définit la substance comme ce qui est en soi et indépendamment des autres choses. Selon lui, la substance comporterait une infinité d'attributs. A ce titre, l'activité de penser est pour Descartes, un attribut essentiel de la substance mentale.

Dans une perspective cartésienne, la perte de substance dont parle Samba Diallo équivaudrait à l'absence de la substance pensante ou tout simplement à la faculté de penser. Par ailleurs, que ce soit comme objet de l'action, fonction de la pensée, relation au monde environnant ou substrat des attributs, la philosophie occidentale pose la notion de substance comme fondamentale pour accéder à la réalité des choses et à la vérité des idées. Son absence ou son altération implique une action similaire au niveau de ses attributs. Raison pour laquelle Spinoza pense que les attributs sont en réalité, la substance même. Ce faisant, perdre sa substance équivaut à une détérioration des facultés mentales de l'individu et par contrecoup, à celles de son agir. Telle semble être la réalité décrite par Samba Diallo qui, lors de son séjour à l'étranger, expérimente un déficit des attributs essentiels de la substance pensante que sont la perception, la sensibilité et l'intelligibilité du monde environnant.

En effet, une fois installé à Paris, Samba Diallo se rend compte que sa sensibilité au monde environnant n'est plus la même. Pourtant, dans son Afrique natale, « le monde

n'était pas silencieux et neutre. Il vivait. Il diluait autour de lui » (163). Il y avait une relation très étroite entre l'individu et son environnement et toute « existence en acquiert un regain d'authenticité » (162). Par exemple, le rapport à la mort au pays des Diallobé est un rapport de « familiarité ». Par contre, en France, la mort lui « est redevenue étrangère. Tout le combat la refoule loin des corps et des esprits. Je l'oublie. Quand je la cherche avec ma pensée, je ne vois qu'un sentiment desséché, une éventualité abstraite » (162). Dans le monde européen où il vit désormais, Samba Diallo devient insensible. Il est incapable de percevoir et de connaître. Dans son article « Islamic mystical readings of Cheikh Hamidou Kane's *Ambiguous adventure* », Rebecca Masterton interprète la condition de Samba Diallo comme une obscurité de la perception. Elle écrit: « Samba Diallo is talking about an obscurity of perception. He also appears to refer to a loss of 'ilmhunduri – direct intuition and knowledge » (34).

Cependant, une lecture foucauldienne de cette perte de sensibilité révélera alors une évolution vers la stupidité. Dans *L'histoire de la folie à l'âge classique ; Folie et déraison* (1961), Foucault définit la stupidité en tant qu'incapacité de sentir les excitations provenant du monde environnant. Ainsi, « l'imbécile est insensible à la lumière et au bruit ; le dément y est indifférent ; le premier ne reçoit pas ; le second néglige ce qui lui est donné. A l'un est refusée la réalité du monde extérieur ; à l'autre sa vérité n'importe pas » (315). Or, c'est bien la réalité du monde extérieur qui est désormais refusée à Samba Diallo car il est incapable de sentir la frénésie de la vie parisienne qui lui parvient comme un « monde silencieux » (Kane 163). Pour lui, la réalité est devenue toute autre car sa « sensibilité » a changé et il affirme à ce propos:

« je ne résonne plus. Je suis comme un balafon crevé, comme un instrument de musique mort. J'ai l'impression que plus rien ne me touche » (163). Un autre symptôme de cette perte de substance est la perte du « mode de connaissance privilégié » (163) qu'il avait. Plus spécifiquement, c'est une relation de réciprocité avec le monde qu'il n'a plus. Jadis, le monde environnant lui parlait à travers toute chose. Il était porté vers l'action et jouissait d'une relation étroite et fructueuse avec son environnement puisqu'il y était à l'aise : « le monde m'était comme la demeure de mon père : toute chose me portait au plus essentiel d'elle-même, comme si rien ne pouvait être que par moi » (163). Par conséquent, dit-il, « aucun savant jamais n'a eu de rien la connaissance que j'avais alors de l'être » (163).). A travers ces exemples, la substance se manifeste comme la faculté de « pénétrer dans le cœur du monde » (173) ; et cette faculté, Samba Diallo l'a non seulement perdue mais surtout doit faire face au sens de cette perte pour lui, car il ne sait pas « si on retrouve jamais ce chemin quand on l'a perdu » (173-4). Aux derniers instants de son séjour en France, Samba Diallo apparaît comme un homme troublé et diminué dans ce « je ne sais quoi »⁷ qu'il explique comme « un trouble plus personnel et plus profond » qui l'habite (176). La question existentielle qu'il se pose dans les derniers moments de sa vie à Paris est l'évidence du fait qu'il vit, comme il l'avoue, « moins pleinement qu'au pays des Diallobé » (162): « Que me reste-t-il ? Les ténèbres me gagnent. Je ne brûle plus au cœur des êtres et des choses » (174). Le retour en Afrique

⁷ Phrase restée célèbre à cause de John Locke qui définit par-là, la complexité de l'idée de substance.

qui précède sa mort « ambiguë » pose alors d'une certaine façon, le problème d'irrationalité et de folie - que nous aborderons avec l'héritage colonial et - qui apparaîtra comme une donnée importante du comportement des « éduqués » Africains. Cependant, avant de répondre à la question de savoir ce qui reste de Samba Diallo, le narrateur précise que c'est sa rencontre avec l'Occident qui a été la cause de la perte de sa substance, un « Occident qui s'était immiscé en lui, insidieusement avec les pensées dont il s'était nourri chaque jour, depuis le premier matin où, à L., il avait été à l'école étrangère » (170). A travers cette réflexion qui montre que l'école coloniale est au cœur du malaise de Samba Diallo, il nous revient d'examiner comment cette institution a contribué à installer les populations africaines dans une terrible impasse.

L'école coloniale

Si paradoxale que cela puisse paraître, l'école coloniale semble avoir concouru à la misère intellectuelle des Africains. En les arrachant aux modes de connaissances qui étaient les leurs, en leur imposant des pratiques et modes de vie européens (et qu'ils répugnaient parfois) et en réduisant leur « éducation » exclusivement à l'apprentissage de la « pensée » européenne, cette école semble justement les avoir déportés et les avoir vidés de leur substance. Le film documentaire *Afrique je te plumerai* présente des scènes où est racontée la destruction du système scolaire précolonial par l'administration coloniale française. Par exemple, avant l'arrivée des Français en pays Bamoun, le roi indigène avait déjà implanté 48 écoles qui accueillaient les enfants africains et où l'enseignement se faisait dans la langue locale. L'administration coloniale démantèle ce

réseau scolaire car selon elle, « [à] force d'aller à l'école du roi, les enfants ne pouvaient plus aller à l'école française » (Teno). Ce décret cause la destruction du système scolaire local et détourne les enfants africains vers l'école française. C'est à un déracinement semblable qu'on assiste dans *L'Aventure ambiguë*. Samba Diallo est détourné de l'école de maître Thierno pour aller à « l'école nouvelle ». Si chez Teno, la confrontation entre l'école nouvelle et l'école indigène est d'abord physique, chez Cheikh Hamidou Kane, elle est surtout idéologique : « ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront » ? (8). C'est dire que dans sa conception ou même les objectifs qu'elle s'est fixée, l'école nouvelle n'est ni supplément ni complément de l'éducation locale. Elle se présente plutôt, comme une adversaire redoutable des écoles locales parce qu'à la base, il y a un conflit d'intérêts entre les deux institutions. C'est pour cette raison que l'implantation de l'école européenne en Afrique fait table rase de tout ce que l'école locale enseignait et exige de repartir sur des bases totalement « nouvelles », ce qui lui vaut d'ailleurs le nom de « nouvelle école ».

Après avoir disloqué le système local d'éducation, Teno montre que le but de l'école nouvelle sera « de faire connaître et aimer la France ». Samba Diallo, à la fin de sa vie, confirme cette dimension affective qui est au cœur de l'école nouvelle et qui consiste d'abord à faire aimer la France et ses représentants. En effet, avoue-t-il, « je les ai aimés trop tôt, imprudemment, sans les connaître assez » (171). Cette histoire d'amour, nous dit alors le narrateur, commença par l'apprentissage de « la géographie et l'histoire de France » (63) et celle du « langage correct » (65). Teno prolonge cette description de l'éducation coloniale en précisant qu'il était aussi question de donner « un enseignement

pratique simple et surtout une formation morale de qualité » que les jeunes âmes apprennent « avec une ferveur touchante » montrant ainsi qu'ils « livrent leur cœur ». Or, l'acte de livrer leur cœur était un acte d'abandon total de soi-même et de soumission entière à l'occupant et à son idéologie. C'est cette réalité que J.P. Little évoque aussi dans son essai « George Hardy, Une conquête morale : L'enseignement en A.O.F » (2005). Selon lui, l'école nouvelle est une forme de conquête morale car elle est un lieu où l'esprit du jeune Africain se forme pour obéir à la volonté du colonisateur. A ce titre, nous pouvons affirmer que l'école qui s'implante en Afrique noire à cette période ne naît point comme une réponse aux besoins des sociétés africaines.

Ainsi, faute d'apprendre à mieux « lier le bois au bois » (Kane 19) ou encore « l'art de vaincre, sans avoir raison » (Kane 46) comme l'espéraient les Diallobé, Mohamed Kamara dans son article « Education et conquête coloniale en Afrique Sub-Saharienne » nous fait remarquer que cette école a plutôt « déformé » les enfants africains en faisant d'eux soit des esclaves – c'est-à-dire des êtres totalement dociles au Colon - soit des femmes et des hommes révoltés. *Ville Cruelle* et *L'aventure ambiguë* présentent deux facettes de cette révolte à travers leurs deux personnages principaux, respectivement Banda et Samba Diallo. D'abord il y a Banda qui très tôt abandonne cette école dans laquelle on ne fait pas « ce qu'on fait habituellement dans une école » (12). Par ailleurs, chez Samba Diallo, la révolte consiste à abandonner son rêve de devenir enseignant pour retourner au village dans des conditions imprécises. Cependant, le type de docilité que l'école coloniale impose est surtout manifeste à travers maître N'diaye qui réussit à décrocher un poste d'instituteur qui le réduit à donner aux jeunes

élèves Diallobé les rudiments de la langue et de la culture françaises. On aboutit donc à la formation des cadres subalternes africains qui aident l'occupant dans sa mission assimilationniste, car comme le souligne Kom dans *La malédiction francophone* (2000):

Le projet scolaire colonial comportait un important non-dit. Officiellement, il fallait instruire le colonisé, c'est-à-dire lui transmettre des connaissances lui permettant d'exécuter les tâches que pouvaient lui confier le maître. Mais il fallait aussi le « former », c'est-à-dire faire de lui un sujet sans autonomie de pensée, sans liberté d'initiative. Il s'agissait d'imposer au dominé une nouvelle perception de son environnement, une nouvelle identité et une langue de communication culturelle. (144)

A ce sujet, maître N'diaye apparaît non comme un enseignant capable d'innover, mais bien comme une marionnette dont les enseignements manifestent un désengagement total dans la communauté des Diallobé. Cette image contraste de manière radicale avec une certaine idée de l'enseignement basée sur le développement des aptitudes de l'individu et qui, chez les Diallobé correspond à la conservation de la substance, c'est-à-dire : « pour demeurer nous-mêmes et pour conserver à Dieu sa place dans nos cœurs » (20). La Grande royale est consciente que l'école nouvelle où elle pousse les enfants et qui a des buts différents de l'école traditionnelle « tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons à juste titre » (15).

Par conséquent, la grande victoire de l'école nouvelle est moins l'oubli dont elle est la cause que l'émergence d'une nouvelle mentalité chez les Africains. Ceux-ci sont dorénavant persuadés qu'ils ont « un grand besoin » de l'Occident (166). En effet, l'école nouvelle par sa technique a fasciné et façonné les esprits. N'a-t-elle pas appris

aux Diallobé à « construire des demeures, à soigner le corps dans ces demeures » (97). Or, à travers cette fascination de l'école nouvelle, ce sont surtout ses représentants et tout l'Occident qui fascinent, comme l'explique Eboussi Boulaga, dans *La crise du muntu* (1997) lorsqu'il affirme qu'« à l'arrière-plan, on vénérât la puissance de la « civilisation » triomphante » (16). Ce grand besoin d'Occident n'est-il pas alors révélateur d'un rétrécissement des horizons et de la pensée des Africains qui, désormais, ne s'imagineront au monde que par rapport à l'Europe qu'il faut « rattraper ». Ces paroles de Samba Diallo expriment ce trouble chez les Africains : « le grand besoin où nous sommes de l'Occident ne nous laisse plus le choix, et autorise seulement la soumission, jusqu'au jour où nous aurons acquis leur maîtrise » (167). Pour Fanon (1952), il s'agit là du dilemme dans lequel le colonialisme a placé les Noirs, à savoir « se blanchir ou disparaître » (80). Cet imaginaire exclut de manière catégorique, toute possibilité d'exister autrement. Par conséquent, le triomphe de l'école occidentale en Afrique sera de légitimer d'une part, l'intériorisation de la docilité et l'infériorité à l'Occident et d'autre part, d'initier une course folle vers « le modèle européen ». C'est ainsi que l'éducation va projeter les populations africaines dans « la grande nuit » de la misère intellectuelle. Fanon décrit alors cette nuit dans *Les Damnés de la terre* comme l'émergence d'un imaginaire où l'essentiel de l'activité intellectuelle se limite à « une imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène » de l'Europe (375). Réfractaire à toute possibilité de « faire peau neuve [ou de] développer une pensée neuve » (376), les Africains sont désormais convaincus qu'ils n'ont qu'un destin et que ce destin est « blanc ». Cette réalité, Teno la montre à travers ce dicton que répètent sans cesse les

parents aux enfants et qui constitue la mission de l'école coloniale: « Étudie mon enfant afin que tu deviennes un Blanc » (Teno). A ce titre, on peut conclure que l'école coloniale a mis en place, « une manière unique de penser » (Kom, 48).

Cependant, tenir l'école étrangère comme unique responsable de la misère intellectuelle reviendrait à mettre sous silence l'expérience de milliers d'Africains qui ont à peine côtoyé l'institution scolaire coloniale mais qui pourtant, présenteront des symptômes semblables à ceux décrits par Samba Diallo qui y a perdu sa substance. Il en est ainsi de Banda qui, quoiqu'ayant été bouté à la porte de cette école, se sent « knock-outé » (49) par les effets pervers du régime colonial. Les différents dispositifs et conditions mis en place dans sa société provoquent un état similaire à celui de Samba Diallo qui est en France, loin de chez lui et des siens. En effet, affirme Banda :

Ils étaient dans son cerveau dont ils brouillaient le mécanisme : Banda avait l'impression de se trouver en terre étrangère, à une distance incommensurable de son pays natal, des siens. Ils étaient dans ses yeux : des myriades d'étincelles scintillaient et éblouissaient Banda dans cet univers qui n'était pas le sien. (49)

Or, si aller ou ne pas aller à l'école étrangère permet de créer les mêmes troubles de la pensée et du comportement dans la société coloniale, c'est d'abord à cause de la circularité du pouvoir qui semble être une caractéristique fondamentale du régime colonial.

Le régime colonial

Par régime colonial, j'entends le mode de pouvoir qui a pour cadre la colonie. A ce titre, il est une vitrine des types de rationalités mis en œuvre par l'occupant pour régir la conduite des colonisés dans un cadre et avec des instruments étatiques. Dans *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), Achille Mbembe suggère d'appréhender ce type de souveraineté qu'était le régime colonial en tenant principalement compte de la circularité du pouvoir qui en était une caractéristique essentielle. En effet, la souveraineté du régime colonial, au-delà des justifications idéologiques, recherche surtout l'obéissance absolue des populations colonisées à l'ordre colonial:

Les institutions dont se elle dote, les procédures qu'elle invente, les techniques qu'elle utilise et le savoir sur lequel elle repose ne sont pas déployées en vue d'atteindre un quelconque bien public. Leur première finalité est la soumission absolue. L'objectif que cette espèce de souveraineté essaie d'atteindre est que les gens lui obéissent. (53)

Cet extrait permet de comparer le régime colonial à une « discipline » qui fabrique un type spécifique d'individus tel que le suggère Foucault dans *Surveiller et punir* (1975) ; et le type d'individu fabriqué ici est l'Indigène docile. Mbembe qualifie pareille docilité de pure chosification dans la mesure où le sujet colonisé est envisagé comme un « corps-chose » qui « n'est ni l'affirmation ni le substrat d'aucun esprit » (45). En d'autres termes, toutes les structures et institutions du régime colonial, ainsi que leurs représentants travaillent à asservir le territoire qui constitue la colonie ainsi que « les

gens qui l'habitent, leurs caractères et leurs coutumes (mariages, successions, propriété, formes d'aliénation du travail productif...), leurs manières de faire et de penser, leurs habitudes » (53). Dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010), Achille Mbembe montre qu'au bout de ce processus surgit donc une société composée de deux catégories d'êtres, à savoir : « d'un côté, les sujets qui agissent et de l'autre, les objets sur lesquels l'on intervient » (16). Mbembe ne met pas seulement en cause la division manichéenne du monde colonial mais aussi et surtout la perte, pour les colonisés, de la possibilité et la capacité d'être des sujets actifs de leurs actions. Cependant, pour les besoins de cette analyse, nous nous éloignerons de la terminologie - objets - que Mbembe utilise et qui dénote une déshumanisation systématique du colonisé. Nous préférons celui de subalterne⁸ que nous interprétons dans une perspective fanonienne, non comme renvoyant à la destruction totale de la conscience du colonisé mais plutôt à une structuration de celle-ci due au milieu pathogène que constitue la colonie. A ce sujet, il est important de comprendre comment le régime colonial travaille à la soumission inconditionnelle des colonisé(e) s. Par ailleurs, une fois contraints à cette obéissance absolue, ces derniers finissent par se conformer et intérioriser cette subalternité.

A ce propos, on imagine pourquoi la violence est un élément important du régime colonial; et cette violence sera d'abord celle de la conquête qui a permis sa mise en

⁸ La subalternité dans les études postcoloniales renvoie à la subordination des intérêts d'un groupe dominé. De la sorte, elle pose la question du sujet (l'agentivité) dans le contexte de domination. En tant que notion, elle suggère les multiples ambiguïtés du statut des dominé(e)s qui, malgré l'infériorisation et la déshumanisation dont ils sont l'objet, demeurent possiblement et ce de manière paradoxale, des individus conscients de soi.

place. Par exemple, *L'Aventure ambiguë* explique comment « le matin de l'Occident en Afrique noire fut constellé de sourires, de coups de canons et de verroteries brillantes [...] ce fut un matin de gésine. [...] Une naissance qui se fit dans la boue et dans le sang » (59). *Afrique je te plumerai* montre une violence semblable à travers l'allégorie du pays des alouettes qui met aux prises des « gentilles » alouettes et des « chasseurs » sans scrupules. De même, le narrateur d'Eza Boto parle d'« une lutte farouche avec la certitude d'être vaincu » (49). Il s'ensuit que, même pour les sociétés qui étaient opposées à la guerre et qui, comme le souligne le narrateur de *L'Aventure ambiguë*, « voulurent palabrer » (59), « le résultat fut le même partout. Ceux qui avaient combattu et ceux qui s'étaient rendus, ceux qui avaient composé et ceux qui s'étaient obstinés, se retrouvèrent le jour venu, recensés, repartis, classés, étiquetés, conscrits et administrés » (60). Cette violence n'avait aucune justification ou fondement éthique aux yeux des Africains. Raison pour laquelle « les vaincus ne comprirent pas » (59). Or, si l'on s'en tient à la définition de l'irrationalité que donne Lisa Bortolotti dans son essai *Delusions and Other Irrational Beliefs* (2010); il est possible de penser que les vaincus ne saisirent pas le sens de leur défaite parce qu'à leurs yeux, l'attaque tout comme la défaite étaient irrationnelles. D'abord, elle pose que la rationalité peut aussi se définir comme cet élément dont l'absence rend les situations difficiles à comprendre lorsqu'elle dit : « rationality is something in the absence of which observed instances of behavior can be harder to understand » (15). Ainsi, l'application de l'analyse de Bortolotti autorise donc à penser que l'élément absent qui aurait rendu cette défaite compréhensible et donc rationnelle aux yeux des Diallobé fut sans doute le mobile ou la « raison » de toute la

violence déployée par l'occupant. Prolongeant la réflexion sur l'irrationalité, Raymond Boudon quant à lui explique dans *Essais sur la théorie générale de la rationalité* (2007) que la compréhension des actions est non seulement importante dans la constitution psychique humaine mais elle est aussi un élément nécessaire de la théorie de l'action rationnelle. Sans ce facteur important, le sujet est ouvert à la « délusion » qu'Edgar Morin assimile dans *La méthode 6. Ethique* (2004) à « l'égarement éthique » et qui selon lui est lié à l'illusion ou l'erreur consistant à accomplir ou justifier des actes immoraux au nom d'une éthique « légitimée par ses finalités émancipatrices » (55). Ainsi, faute de comprendre et de trouver de « raison », les Diallobé vont développer une nouvelle vision morale qui se résume à « l'art de vaincre sans avoir raison » (47). Aussi, l'éthique des Diallobé va s'organiser autour de cette nouvelle échelle de valeurs qui déprécie complètement la raison.

Cette violence initiale est alors suivie d'un autre type de violence qui rythme le quotidien des Indigènes et régule leurs activités. Mbembe utilise le terme « miniaritisation » pour décrire ce type de violence qui « tendait à surgir n'importe quand, sous n'importe quel prétexte et n'importe où » (47). Ce second type de violence inspire et inculque nombre de sentiments et d'attitudes négatives aux colonisés. *Ville cruelle* met en scène plusieurs situations de cette violence quotidienne. Par exemple, dans la scène de vente de cacao, on remarque des attitudes et sentiments spécifiques chez les indigènes qui de toute évidence, sont bien conscients du danger qui les guette à tout moment en colonie. Par exemple, Banda est très troublé lorsque son tour arrive. Il « frissonne » (44), « il ne disait rien » (49). Par la suite, il devient « de plus en plus

nerveux » (45) et commence à avoir « atrocement peur » (45). Il se met à parler « avec nervosité » (45). Banda qui sait que son cacao est très bon se met pourtant à douter de lui-même et une foule de questions défilent dans sa tête. Le verdict injuste tombe : « mauvais cacao » (45). De surcroît, il est rossé et neutralisé par les gardes. Cette violence s'abat sur Banda en présence des femmes de son village. Comme réaction, « elles pleuraient autour des gardes régionaux qu'elles suppliaient d'avoir la générosité de lui pardonner. Elles s'humiliaient au point de dire qu'il avait tort, lui, Banda » (47). Par ailleurs, « l'une d'elles se détacha et vint près du contrôleur qu'elle se mit à implorer d'une voix lamentable et en étendant les bras » (47). Quant à Banda lui-même, « il éprouvait un profond, très profond sentiment de frustration ; cette impression non plus n'était pas nouvelle dans sa vie. A maintes circonstances déjà, il lui avait semblé éprouver cette même chose » (47). En un mot, il se sentait « impuissant » (48). De son aveu, ces mots violents des contrôleurs « étaient dans son cerveau dont ils brouillaient le mécanisme : Banda avait l'impression de se trouver en terre étrangère, à une distance incommensurable de son pays natal, des siens » (47). Par conséquent, cette violence quotidienne, avec sa dimension arbitraire inculque une norme dans le comportement de l'Indigène en colonie : Il « ne se posait pas de questions, quoiqu'il se sentit dérouté » (26). Ceci nous permet d'étudier la docilité comme un élément primordial de cette absence de questionnement qui caractérise l'univers du colonisé.

Docilité et psychoses des colonisé(e)s

Le pouvoir du Blanc est un pouvoir qui ne se partage pas et ne se discute pas. Tous

les colonisés sont censés obéir à l'autorité coloniale d'où le concept « commandement » qui lui est généralement associé. A travers ce commandement, les Blancs deviennent une sorte de stimulus de la peur car le flux d'émotions que déclenche leur seule présence est varié. *Ville cruelle* présente l'oncle de Banda et décrit le comportement des chefs africains qui « n'ont jamais pu paraître devant le Blanc sans avoir envie de pisser » (53). Leur attitude vis-à-vis du commandant blanc est celle des personnes qui approuvent systématiquement et inconditionnellement tout ce que propose le Blanc. C'est un commandement qui ne tolère aucune réflexion de la part de ses sujets et surtout de la part des chefs traditionnels africains qui ont le devoir de diriger leurs peuples. Cette attitude servile est explicite dans ce bref portrait des chefs :

Les chefs...pouah ! Et va faire ceci. – 'Oui mon commandant !' Et va dire ceci à tes gens : 'Oui, mon commandant !' Quand diront-ils 'Non, mon commandant !' ? Oh ! Tu attendras longtemps avant qu'ils le disent : 'Non, mon commandant ! Mes hommes à moi en ont assez.' Tu attendras longtemps. Les chefs...pouah ! (53)

Par cette pratique du commandement, la docilité devient un élément caractéristique du comportement des colonisés vis-à-vis des Blancs puisque les dociles sont récompensés. Ainsi, plus le colonisé était docile, plus il pouvait avoir les faveurs du Blanc. Cette docilité permet aux illettrés d'avancer en grade. En effet, les subalternes qui « veulent avancer en grade ; comme ce sont des illettrés, ils comptent sur la docilité » (95). Dans ce sens, on peut se demander si le problème scolaire posé dès les premières pages de *L'Aventure ambiguë*, notamment dans la discussion entre le chef des Diallobé, maître Thierno qui est le chef spirituel des Diallobé, le directeur d'école et le Chevalier

est véritablement un acte de délibération. En d'autres termes, les Diallobé ont-ils le pouvoir de refuser d'envoyer leurs enfants à l'école du Blanc ? Subalternes du commandement colonial comme ils le sont, la célèbre question que pose Gayatri Spivak est plus que jamais pertinente : *Can the Subaltern speak?* Voilà qui nous autorise à reconnaître que c'est effectivement « sous l'effet de la contrainte » (Kane 20) qu'est prise la décision d'envoyer les enfants à l'école. Cette contrainte est donc celle qu'exercent le commandant, le Grec, le missionnaire et l'administrateur qui sont tous complices de l'assujettissement des colonisés. C'est dans cette perspective qu'on peut aussi interpréter la complicité qui existe entre le missionnaire, l'administrateur et le commerçant Grec dans *Ville cruelle* et qui transparaît dans la prédication du missionnaire qui fait des reproches seulement aux Indigènes qui « battent leurs patrons et volent l'argent » (162) tout en restant étonnamment silencieux sur la violence des Blancs.

Ce climat de violence, d'abus et d'injustice fait donc de la société coloniale un milieu pathogène qui non seulement déroute les colonisés mais surtout constitue un terrain favorable à l'éclosion des troubles de comportement et de la pensée. Pour ce faire, Fanon parlera de « psychoses réactionnelles » car selon lui, c'est l'environnement colonial qui est bien responsable de cette réalité observable dans la ville coloniale. En effet, dans les campagnes où le contact avec l'occupant n'est pas régulier et direct, les Indigènes « conservaient leur authenticité » (Kane 21). Pour ceux qui avaient migré vers les villes, « il s'était constitué parmi cette population une mentalité spécifique, si contagieuse que les hommes qui venaient périodiquement de la forêt en restaient

contaminés aussi longtemps qu'ils restaient dans Tanga » (21). Un certain nombre de comportements nocifs caractérisent alors cette mentalité spécifique qui de toute évidence n'est orientée ni vers le travail, ni vers l'invention, ni vers la réflexion; mais plutôt vers des idées de meurtres et de suicides :

Les habitants de Tanga étaient veules, vains, trop gais, trop sensibles. Mais en plus, il y avait quelque chose d'original en eux maintenant : un certain penchant pour le calcul mesquin, pour la nervosité, l'alcoolisme et tout ce qui excite le mépris de la vie humaine – comme dans tous les pays où se disputent de grands intérêts matériels. C'était la ville de chez nous qui détenait le record de meurtres et de suicides. (21)

Les analyses d'Emile Durkheim sur le suicide permettent de comprendre cette forme de suicide anémique qui est généralement due à l'incapacité pour l'individu d'adapter ses repères moraux dans une société où les changements sociaux sont très rapides. Ainsi, les aventures de Banda et Samba Diallo révèlent qu'il existe désormais une distance incommensurable entre le sujet et la société dans laquelle il vit. En effet, quoique vivant à Tanga, « Banda avait l'impression de se trouver en terre étrangère, à une distance incommensurable de son pays natal, des siens » (Eza Boto 49). Ce traumatisme consistant à se sentir étrangers est alors annonciateur de la maladie mentale.

Problèmes de rationalité

Le retour de Samba Diallo au pays suivi de sa mort est l'un des aspects les plus équivoques de *L'aventure ambiguë*. En effet, si l'on semble mieux comprendre les autres thématiques que soulève le roman, on reste cependant médusé quant au terrible choix qu'opère Samba Diallo et qui implique son devenir et celui de son peuple, à savoir

sa décision d'interrompre ses études universitaires avant leur terme et de rentrer dans son pays natal où il se fera tuer par un fou. A ce sujet, Jean Getrey dans *Comprendre L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane* (1982) retrace certaines interprétations auxquelles cette mort a donné lieu. Ainsi, il note que Maryse Condé la qualifie de « défaite » (88) alors que Tidjani-Serpos l'interprète comme un refus d'engagement du héros accompagné d'un amour de la solitude (88). Cependant, Getrey l'explique comme une mort nécessaire pour le retour à Dieu de Samba Diallo (89). Enfin, dans son *Anthologie Négro-Africaine* (1992), Lilyan Kesteloot suggère que la mort de Samba Diallo représente l'échec d'une synthèse de deux cultures antagonistes. Getrey cite alors Cheikh Hamidou Kane qui a personnellement eu à se justifier plus d'une fois pour avoir « choisi » de faire mourir son héros :

Si j'ai fait mettre Samba Diallo à mort, c'était un peu pour souligner l'aspect dramatique et tragique de cette aventure intellectuelle et spirituelle qui est la nôtre, à nous tous Africains, partant de notre société et allant vers la modernité et vers des civilisations et des systèmes de valeurs différents des nôtres. (88)

Ce faisant, je postule que l'aspect le plus tragique, le plus dramatique voire le plus ambiguë de cette aventure intellectuelle et spirituelle de Samba Diallo est moins sa mort physique que la misère intellectuelle et spirituelle qui la précède. La mort de Samba Diallo n'est-elle pas précédée d'un conflit interne qui met en exergue la désagrégation de ses facultés psychiques ? Ainsi, la perte de la substance qui constitue le véritable drame de Samba Diallo et celui de son peuple se manifeste à la fin de la vie du héros comme la perte de la rationalité. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'aveu qu'il fait peu

avant sa mort, à savoir qu'il n'y a plus en lui, de « tête lucide » (164) capable de faire face aux défis et contradictions présentes dans sa nouvelle culture hybride. Car dit-il,

Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux. (164)

Un tel état est alors révélateur de l'abaissement de l'activité cérébrale du sujet colonisé que Bernard Mouralis décrit par ailleurs dans *L'illusion de l'altérité : Etudes de littératures africaines* (2007) comme la condition d'un individu « qui n'est plus en état de rendre compte de ses actions par des motifs clairs et précis [et] qui s'abandonne comme un jouet aux influences capricieuses du dehors » (400). Dans ces conditions, poursuit-il, « c'est la vie morale qui fait défaut, puisque le sujet privé de la conscience de sa responsabilité, ne se trouve jamais en position de choisir librement sa conduite en fonction des valeurs » (401). Bien plus, la situation de Samba Diallo ne correspond-elle pas à la stupidité, une « figure de la folie » que Foucault définit comme « 'le défaut d'intelligence et du jugement' - atteinte par excellence de la raison dans ses fonctions les plus hautes » (306) ? C'est dire que, le mal-être existentiel qui le ronge et le plonge dans une impasse intellectuelle, s'apparente à la folie. A cet effet, les visions qu'il a dans le train peuvent être appréhendées comme des psychoses hallucinatoires symptomatiques d'un état de folie latente où les rapports entre le monde réel et le monde imaginaire sont déjà brouillés. Cependant, le discours très lucide que tient Samba Diallo tout au long du roman rend difficilement perceptible la folie qui l'habite déjà. Lorsqu'on compare son

discours et ses actions, il existe un contraste notable. Il s'agit du déphasage qui existe désormais entre son langage resté très lucide et ses actions devenues plutôt incompréhensibles. C'est cette réalité que suggère le choix controversé que fait Samba Diallo, à savoir interrompre ses études avant leur terme pour retourner en Afrique où on l'invite à « réapprendre » la pratique religieuse. Ce choix est déroutant car parallèlement, Samba Diallo avoue lui-même ne plus croire en Dieu. Pour preuve, une fois en Afrique, il refuse d'aller prier à la mosquée.

Pour la philosophie occidentale, l'écart observable entre la rationalité d'un discours et l'irrationalité des actions qui s'ensuivent est révélateur du concept d'acrasie. Partant du postulat selon lequel il est possible pour un individu de faire et de « suivre le mal en connaissance de cause », la discussion sur l'acrasie vise à expliquer pourquoi certaines actions peuvent être irrationnelles alors que leurs auteurs possédaient les connaissances suffisantes et adéquates pour mieux agir. Dans ce sens, un exemple classique de l'acrasie serait alors celui des *Métamorphoses VII* d'Ovide lorsque Médée affirme : « je vois le bien, je l'approuve, et je fais le mal » (20). Ainsi, le problème que pose l'acrasie est moins celui de la malhonnêteté intellectuelle ou de la mauvaise foi mais plutôt celui d'un trouble psychique⁹. A ce titre, le comportement acratique de Samba Diallo rappelle

⁹ L'acrasie, la malhonnêteté intellectuelle et la mauvaise foi sont similaires dans la mesure où ces trois notions impliquent une connaissance adéquate voire complète de la vérité ou de la situation vécue. Cependant, alors que l'acrasie est envisagée comme une « faiblesse » involontaire ou une inaptitude (car le sujet acratique a le désir sincère de faire le bien), la malhonnêteté intellectuelle et la mauvaise foi quant à elles seront appréhendées « négativement » comme des actes (volontaires) de « fausseté ». Philippe Cabestan dans son *Dictionnaire Sartre* (2009) définit la mauvaise foi comme « un mensonge à soi, et consiste à se mentir à soi-même sur ce qu'on est » (119). Dans cette

davantage un type de « folie raisonnante » où le sujet reste parfaitement capable de tenir un discours « logique » et lucide tandis que les actes qu'il pose sont tout simplement devenus très absurdes. Fanon discute d'ailleurs ce décalage facilement observable chez le sujet colonisé comme étant l' « écartèlement pathologique de ses fonctions et l'émiettement de son unité » (374). Telle peut être expliquée, « la nature étrange » qui désormais habite Samba Diallo. Telle est par ailleurs, la véritable souffrance (névrotique) de la perte de sa substance. Pareille condition qui représente dans une certaine mesure, le destin de tout(e) Africain(e) au contact de la culture occidentale devient dès lors révélatrice de l'aliénation culturelle du continent.

C'est dire que, le refus de l'Occident de reconnaître la logique et les valeurs des Africain(e)s les a progressivement installé(e)s dans l'« anormal », l'« irrationnel » et la folie. Cette violence symbolique fondée sur le racisme colonial sera le lot de tous les Indigènes mais aussi des « exilé(e) s » africain(e)s en Occident. C'est d'ailleurs cette image que nous renvoie *L'Aventure ambiguë* à travers le personnage d'Adèle décrite comme une exilée africaine « née aux bords de la Seine ». Pourtant; « l'exil d'Adèle, à bien des égards, était plus dramatique » que celui de Samba Diallo (169) car, comme bien d'autres Africain(e) s, elle finit progressivement par s'installer elle aussi, « dans la conviction qu'elle était anormale de quelque manière » (170). Or, dans cette bataille idéologique, plusieurs Africain(e) s voulaient rester eux-mêmes, c'est-à-dire, conserver leurs valeurs et leur lucidité. Malheureusement, la violence idéologique de l'occupant ne les y autorisait pas et sans qu'ils le veuillent, les populations africaines durent s'adapter

optique, la malhonnêteté intellectuelle sera perçue comme un mensonge dirigé surtout envers les autres.

et adopter « l'ordre nouveau » (Kane 61) imposé par les occupants. Il n'est donc pas surprenant que plusieurs devinrent fous et folles à force de vivre dans un milieu aussi pathogène. Telle est, entre autre, la signification de la folie du personnage du fou dans le roman de Kane et la raison pour laquelle Samba Diallo peut affirmer : « je comprends maintenant la raison de la folie de cet homme. Il a été trop lucide durant une vie trop longue » (163). Cette réalité explique d'ailleurs pourquoi le monde colonial sera considéré par plusieurs théoriciens comme un monde qui rend fou, un point de vue que Fanon exprime lorsqu'il décrit la colonisation comme cette «grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques » (299). Dans ce sens, on peut dire qu'en Afrique, la domination coloniale a favorisé l'émergence d'un monde d'irrationalités et de déraison. C'est du reste ce cheminement historique tragique ayant débouché sur « une pluralité chaotique » en Afrique (Mbembe 140) que la postcolonie - en tant que notion - met en exergue. Par conséquent, selon Mbembe, le problème primordial que la postcolonie pose est celui de l'assujettissement et de son corollaire qui est l'émancipation du sujet.

CHAPITRE III

LA QUESTION RELIGIEUSE

L'Aventure ambiguë et *Ville cruelle* donnent à voir le conditionnement spirituel des Africain(e)s à l'époque coloniale et la religion y apparaît comme une source d'écartèlement quasi pathologique du sujet. Dans ces romans, il est question de foi en Dieu, de ses manifestations ; ainsi que des signes divers qui accompagnent l'intervention du divin dans le monde physique. Cette foi en Dieu est fondamentale pour ces populations qui affichent une vision manichéenne du monde: « il y a ceux qui croient et il y a ceux qui ne croient pas, la division est nette. Elle ne laisse aucun homme en dehors d'elle » (Kane 114). A ce titre, le récit de Kane présente un peuple de croyants unis par leur foi en la « Parole de Dieu » (14) telle que révélée par son envoyé, le « prophète Mohammed » (96). Or, derrière cette représentation imaginaire se trouvent transposés la véritable profession de foi et le premier pilier de l'islam car pour devenir musulman, il est nécessaire d'accepter et de confesser qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que Mohammed est son prophète. De même, *Ville cruelle* donne à voir l'image d'une société « chrétienne, pieuse » (152) mais où le christianisme conquérant se heurte à la fois aux religions traditionnelles africaines et à une résistance des populations à la pénétration chrétienne.

Ainsi, christianisme, islam et croyances traditionnelles africaines offrent aux fidèles, une pluralité de figures divines ayant en partage leurs pouvoirs surnaturels variés. Pour ces croyant(e)s, « la vie se justifie de Dieu » (Kane 112) et la conviction

qu'« il faut au bonheur de l'homme, la présence et la garantie de Dieu » (Kane 114) est unanimement partagée. L'impact immédiat de ces représentations n'est autre qu'une obsession de la manifestation du surnaturel qui, progressivement, détourne les populations des défis et réalités du monde physique. Dès lors, la question qui se pose et qui prête à discussion dans ce chapitre est celle de savoir comment le monde se montre aux yeux des femmes et hommes religieux. La première partie de cette analyse est celle de l'aliénation religieuse en Afrique. Il s'agit de décrypter les mécanismes par lesquels la religion emprisonne la pensée rationnelle en Afrique tout en contribuant à l'élaboration, la fixation et la diffusion de ce qu'on peut qualifier de « pensée magique » dans l'imaginaire. En prenant le pas sur la raison, cette pensée débouche sur une vision essentiellement métaphysique du monde qui fait de celui-ci, un champ de forces surnaturelles échappant au contrôle et à la compréhension humaine ordinaire. Dès lors, l'illumination divine se présente comme unique alternative à « l'impuissance » de l'intelligence humaine. Aussi assiste-t-on à l'émergence de la figure du « travailleur de Dieu »¹⁰ qui, grâce à l'inspiration divine, devient la conscience du peuple. A ce propos, la seconde partie se penche sur l'émergence du phénomène de « maraboutage » qui peut être perçu comme étant le symbole de l'expropriation de la raison en Afrique Subsaharienne, voire de la misère intellectuelle en Afrique postcoloniale.

¹⁰ Synonyme du mot marabout en Afrique de l'ouest.

L'aliénation religieuse

Une névrose collective de culpabilité

Le corpus présente des croyants qui veulent vivre exclusivement pour Dieu. Pour ce faire, la croyance en Dieu n'est pas simplement un acte d'allégeance à un être reconnu comme supérieur. Elle détermine aussi la logique des comportements et de la conception du monde tout en mettant en exergue nombre de symbolismes. A ce titre, l'aliénation religieuse peut s'analyser d'une part à travers des symbolismes comme celui du péché, de la mort de soi et du poids. D'autre part, cette aliénation se manifeste dans la conception religieuse du monde. En effet, tel que présenté aux populations africaines, le message religieux est générateur de plusieurs névroses parmi lesquelles une culpabilité et une angoisse pathologiques ; ainsi qu'une fixation sur la mort. Autant chez Kane que chez Eza Boto, l'essentiel de ce message est consigné dans la double notion de péché et d'une dette des fidèles envers Dieu. Cette dette est mise en relief dans l'incipit de *L'Aventure ambiguë* qui présente une scène passablement violente : le maître religieux bat et piétine un de ses disciples. Or, la raison de cet insoutenable traitement est d'amener Samba Diallo à faire son devoir envers Dieu qui lui « a fait la grâce de descendre son Verbe » jusqu'à lui (Kane¹⁶). Par conséquent, il a l'obligation morale de prononcer cette parole sans « trébucher » et de la conserver « pure et limpide » (17); « exactement telle qu'il Lui avait plu de la façonner » (16-7). Par ailleurs, il est tenu d'obéir strictement à cette parole et « la moindre éclipse » (17) qui se produirait pendant « la plus petite partie du temps » (18) le propulserait dans « la géhenne promise aux

mécréants » (15). Dès lors, la tâche des fidèles consiste à « éviter les fautes » (15) et « les lapsus » (18) car il ne faut ni « profaner » (16) ni « oblitérer » (18) la parole de Dieu de quelque manière que ce soit. De la même façon, *Ville cruelle* présente une culture chrétienne dont le centre de préoccupation est le péché. Pour preuve, l'unique souvenir que Banda garde du catéchisme catholique est celui d'un matraquage sur les différents types de péchés et la différence qu'il y a entre « péché grave » et « péché mortel » (79). Mais cette polarisation du message religieux sur le péché et la faute n'est qu'un aspect du problème plus étendu qui est celui du sentiment général de culpabilité qui habite la plupart des croyants.

En effet, il existe chez le maître de l'école coranique, une condamnation en bloc des populations. Selon lui, le secret de la victoire des occidentaux sur les Diallobé ne se trouve pas dans leur supériorité militaire. Il se trouve simplement que les Diallobé ont péché et leur défaite est la punition d'un Dieu courroucé : « si Dieu a assuré leur victoire sur nous, c'est qu'apparemment, nous qui sommes ses zélateurs, nous l'avons offensé » (Kane 21). Il en va pareillement dans *Ville cruelle* où les populations interprètent le vol du cacao de Banda par les commerçants grecs comme une vengeance divine. D'après son oncle Tonga, Banda est un fils désobéissant et Dieu ne pouvait pas laisser cette indignité impunie:

- Vois-tu fils, chaque fois qu'il t'arrive un malheur, cherches-en la cause en toi-même. D'abord en toi-même. Nous portons en nous-mêmes la cause de tous nos malheurs. Banda, je suis ton père. Combien de fois t'ai-je prévenu ? [...] M'as-tu écouté ? As-tu renoncé aux beuveries, aux disputes, aux femmes des autres ? T'es-tu jamais abstenu d'affronter des vieilles gens ? Je t'avais

pourtant dit que cette chose-là on ne la faisait pas impunément...Dieu a eu pitié de moi et de ma vaine parole : il t'a frappé. (120-1)

Tonga n'est cependant pas le seul à penser que son neveu Banda est entièrement responsable du vol de son cacao. La mère de Banda qui, silencieusement assiste à la scène, paraît approuver les reproches et explications du vieil homme. Le narrateur affirme à ce sujet que :

La malade, visiblement intriguée, les dévisageait tous les deux. Ses yeux brillaient d'une lueur étrange. On aurait dit que toute la vie s'y était retirée. Devant ce regard qui le transperçait, il semblait à Banda qu'il venait de commettre quelque lourde faute quoique même en examinant sa conscience à la loupe il n'en découvrit aucune. (118)

Banda qui est un incroyant récuse ces accusations. Il est d'ailleurs le seul personnage qui refuse d'appréhender sa mésaventure avec les commerçants grecs comme étant le résultat d'une malédiction divine. Il reste convaincu qu'il n'est pas responsable du malheur qui lui arrive et que son « échec » n'est pas un châtement. En plus de n'avoir offensé personne, il a fourni les efforts nécessaires pour la mise en marché de son cacao dont les produits de la vente qui devaient l'aider à se marier : « mon père mort et qui m'entend m'est témoin que ce n'est pas ma faute : j'ai fait ce que j'ai pu » (118). On peut donc parler d'une diffusion d'un sentiment d'indignité et de culpabilité parmi la population et cette réalité explique pourquoi Bernard Mouralis dans *L'Europe l'Afrique et la folie* (1993) interprète le malheur de Samba Diallo comme celui d'une intériorisation d'un sentiment « d'indignité » et de « culpabilité » qui, somme toute, provient en grande partie de son éducation religieuse :

L'expérience vécue par Samba Diallo n'est pas celle de l'acculturation, mais, fondamentalement, celle de la mélancolie dont la source se situe dans un sentiment primordial de culpabilité et d'indignité, éprouvé dès le départ par le héros qui, comme l'avait d'ailleurs constaté la Grande Royale, ne cesse de percevoir sa propre existence sur le mode de la Faute. (127)

En d'autres termes, la religion crée chez le(s) croyant(e) s un malaise qui les/l'amène(nt) à interioriser des attitudes et sentiments qui leur causeront préjudice plus tard et génèrent diverses angoisses et « de craintes puériles et absurdes » (Kane 87) dans le présent. Par exemple, il est question de « soleil suspendu, dangereusement » (85) et d'« angoisse devant le soleil qui meurt » (88). A ce propos, la société des Diallobé est décrite comme « un monde qui croit à la fin du monde. Qui l'espère et la craint tout à la fois » (88). Cette fin du monde est envisagée comme « une catastrophe [détruisant] notre planète » (Kane 86). Aussi peut-on se demander si c'est cette crainte du jugement de Dieu ainsi que celle de la géhenne qui poussent les croyant(e)s à cet « héroïsme » religieux qui malheureusement devient une véritable croisade contre la vie.

La mort de soi

L'idée que les Diallobé se font de l'héroïsme religieux est celle de la mortification. A cet effet, la dévotion des croyant(e) s consiste à se préparer à cette échéance ultime qu'est la mort. Ce faisant, le discours religieux établit la primauté de la mort sur la vie tout en exigeant des fidèles qu'ils se détournent des questions matérielles au profit d'une quête spirituelle. On ne s'étonne donc pas de constater que l'enseignement répandu par les jeunes disciples de Thierno insiste particulièrement sur

la mort qu'ils présentent par ailleurs comme un objet d'épouvante et de terreur. On note que la réflexion de Samba Diallo est en effet une mise en relief de la violence et de l'inéluctabilité de la mort :

- « Gens de Dieu, songez à votre mort prochaine. Eveillez-vous, oh, éveillez-vous ! Azraël, l'Ange de la mort, déjà fend la terre vers vous. Il va surgir à vos pieds. Gens de Dieu, la mort n'est pas cette sournoise qu'on croit, qui vient quand on ne l'attend pas, qui se dissimule si bien que lorsqu'elle est venue plus personne n'est là [...]

Gens de Dieu, la mort n'est pas cette nuit qui pénètre d'ombre, traitreusement, l'ardeur innocente et vive d'un jour d'été. Elle avertit puis elle fauche en plein midi de l'intelligence [...]

- « Gens de Dieu, vous êtes avertis », reprit Samba Diallo. « On meurt lucidement, car la mort est violente qui triomphe, négation qui s'impose. Que la mort dès à présent soit familière à vos esprits ». (23-4)

De toute évidence, il s'agit de transmettre un ensemble d'attitudes qui permettent au peuple d'embrasser la réalité de la mort. De la sorte, cet enseignement est source d'inquiétude et de panique chez les populations. S'adressant à Samba Diallo, la Grande Royale rapproche cette doctrine à une théologie de la mort car dit-elle, il s'agit d'« imprécations contre la vie » (32). Aussi existe-t-il toute une symbolique de la dévaluation de la vie qui se construit ainsi : Dieu « ne s'offre pas. Il se conquiert. Au prix de la douleur » (Kane 186). Ce raisonnement qui pousse les croyant(e)s à se « chasser d'eux-mêmes, afin de se remplir de Lui » (186) devient alors une invitation au « martyre » (14) puisqu'il s'agit d'accepter la douleur et la souffrance de manière inconditionnelle car « l'adoration de Dieu n'était compatible avec aucune exaltation de

l'homme » (33).

A ce titre, la pédagogie de Thierno ne saurait simplement être regardée comme un simple trait de caractère du maître. Ne s'agit-il plutôt pas d'une violence inhérente à l'institution religieuse et qui participe d'une conception spirituelle de la vie ? Car pour ce religieux, il faut vivre sans s'encombrer du « poids » de la physique. C'est dans cette perspective qu'on pourrait par ailleurs interpréter comprendre la violence de l'incipit du roman qui présente les tortures physiques que subit le jeune disciple. Son jeune âge, ainsi que le style emphatique de la narration mettent en relief l'atrocité de cette souffrance physique : Samba Diallo « avait haleté sous la douleur, et s'était mis à trembler de tout son corps » (13). Ainsi, le narrateur affirme que la « vie au foyer était douloureuse constamment et d'une souffrance qui n'était pas seulement du corps » (49-50). En effet, la douleur physique qu'inflige Thierno revêt un caractère humiliant, comme s'il s'agissait aussi de rabaisser l'ego de ses disciples : « verges, buches enflammées, tout ce qui lui tombait sous la main servait au châtement. Samba Diallo se souvenait qu'un jour, pris d'une colère démente, le maître l'avait précipité à terre et l'avait furieusement piétiné » (17). Cependant, cette douleur constitue aux yeux de Thierno, le prix à payer pour être un bon disciple de Dieu : « Au foyer ardent, ce que nous apprenons aux enfants c'est Dieu. Ce qu'ils oublient c'est eux-mêmes, c'est leur corps et cette propension à la rêverie futile » (44). Autrement dit, il s'agit de « tuer la vie » (32) dans ses disciples. En conséquence, les disciples développent une attitude stoïque face à la douleur subie au nom de Dieu. Par exemple, Samba Diallo l'endure« sans broncher, calmement, posément, comme si la douleur ne l'eût pas

lanciné » (15). Dans ce sens, la foi religieuse permet aux croyants de supporter les souffrances. D'autre part, elle promeut l'idée selon laquelle le mépris du corps physique est l'unique moyen d'accéder à Dieu et au bonheur. A ce sujet, Andrzej Dziedzic dans « La représentation de la mort dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane » (1998) compare l'éducation religieuse des Diallobé à « une véritable déshumanisation » (122) où « s'impose l'image d'un homme qui haït son corps, en accord d'ailleurs avec ce qu'il enseigne à ses disciples » (123). La vie de maître Thierno peut donc être appréhendée comme le symbole de cette religion qui s'inscrit à contre-courant des nouvelles valeurs qui sont en train de faire irruption dans sa société. Sa maison, qui est « la plus démunie du pays », son « corps le plus décharné » et son « apparence la plus fragile » de la société (45), témoignent de ce choix d'une quête spirituelle.

Dans *Ville cruelle*, par ailleurs, la « déshumanisation » est présentée sous le prisme d'une église catholique qui, par la ruse et le marchandage des services religieux, exploite des populations indigènes déjà passablement démunies :

Et cent francs si tu veux aller à la confesse, et deux cents francs si tu veux faire baptiser ton gosse. Et mille francs si tu veux te marier devant un prêtre. Et cinq cents pour le denier du culte. Et tant pour qu'ils acceptent ton fils à l'école, et tant pour qu'il soit dispensé du travail manuel, une fois inscrit à l'école. Et tant pour que sonnent les cloches de la mission catholique à l'enterrement de ta mère ! (132)

Ce tableau, pour succinct qu'il soit, jette cependant une lumière sur les manières du clergé catholique : « La grande affaire c'est l'argent » (132). Pourtant, les populations indigènes sont confrontées à des conditions de vie difficiles et un personnage du roman,

Odilia, affirme à cet effet : « voilà des siècles que nous n'avons plus d'argent » (29). Le narrateur peint alors plusieurs types de pauvreté. D'abord, il y a l'image de la mère paysanne qu'incarne la génitrice du narrateur qui est présentée comme une femme « courbée sous un soleil cuisant, grattant obstinément la terre avec une houe minuscule ou allant au marché, le dos chargé d'une hotte de légumes » (13). A côté de ce tableau d'une mère misérable se découvre celui de la petite « bourgeoisie » urbaine que représente son oncle maternel qui est tailleur : « après plus de vingt ans de travail quotidien à Tanga il frisait toujours la misère » (56). Cet oncle devient aux yeux du narrateur, le symbole de la misère matérielle des populations car son dénuement devient le « spectacle de la détresse » (56). Cependant, les prêtres catholiques ne se soucient pas du tout des conditions de vie difficiles des populations. Au contraire, ils encouragent celles-ci à accepter leurs malheurs à l'exemple du Christ dont ils doivent être les imitateurs :

Jésus lui-même, notre maître à tous, ne vécut-il pas sur terre ? Et quoique pauvre, toucha-t-il jamais aux biens d'autrui ? Combien les hommes s'éviteraient de malheurs, de querelles, de disputes, de palabres s'ils prenaient exemple sur notre Seigneur Jésus-Christ dans leur vie quotidienne. (161)

Au regard de cette réalité, l'héroïsme chrétien appelle à dédaigner les souffrances physiques et à travailler de manière ardue, uniquement dans le but de s'acquitter des sommes requises pour les sacrements divins. On ne s'étonne donc pas que la mère de Banda – une pauvre – fasse « montre d'une foi extraordinairement ardente » (153). Elle « était pieuse, se confessait et communiait à Pâques, payait son denier du culte

immanquablement, assistait à la messe de minuit à Noël, égrenait son chapelet chaque soir en remuant les lèvres » (152). De la sorte, la religion forge un comportement en décalage avec le monde physique car les croyant(e) s, en s'astreignant « volontairement » (153) aux injonctions de l'église catholique, finissent par perdre le sens des réalités externes.

Le désinvestissement du réel

A ce sujet, dans *L'Aventure ambiguë*, Lacroix qui est français pose un regard critique sur la culture des Diallobé et met en relief ce malaise de l'engourdissement de la conscience du peuple. Selon lui, le peuple des Diallobé n'est plus « sensible à sa pauvreté » (90). Pour preuve, ce sont des gens qui attendent : « la vérité qu'ils n'ont pas maintenant, qu'ils sont incapables de conquérir, ils l'espèrent pour la fin. Ainsi, pour la justice aussi. Tout ce qu'ils veulent et qu'ils n'ont pas, au lieu de chercher à le conquérir, ils l'attendent à la fin » (88). Cette mise à l'écart volontaire des populations africaines ; ainsi que l'attitude passive qui en découle sont, d'après Lacroix, révélatrices de la décadence d'un peuple qui a sombré dans le piège de l'aliénation religieuse en n'accordant d'importance qu'aux seules valeurs spirituelles. Pourtant,

[L]'extérieur est agressif. Si l'homme ne le vainc pas, il détruit l'homme et fait de lui une victime de tragédie. Une plaie qu'on néglige ne guérit pas, mais s'infecte jusqu'à la gangrène. Un enfant qu'on n'éduque pas régresse. Une société qu'on ne gouverne pas se détruit. L'Occident érige la science contre ce chaos envahissant, il l'érige comme une barricade. (91)

Samba Diallo confirme plus tard cette analyse de Lacroix tout en se permettant de faire une comparaison entre les cultures africaine et occidentale : « je vois bien ce qui nous

distingue d'eux. Notre premier mouvement n'est pas de vaincre comme ils font, mais d'aimer » (164). A ce propos, les Africains décrivent la culture occidentale comme une culture d'un « travail frénétique » (113) qui « diminue l'attention de Dieu » dans la vie de l'être humain (110). Pourtant, il faut bien reconnaître que c'est ce travail qui provoque la « révolution industrielle » (113). Le roman présente ainsi un Occident qui, pour emprunter à Eboussi Boulaga dans *La crise du Muntu* (1977), est un « Occident qui excelle dans la science et le calcul appliqués à tous les domaines : administration des hommes, des choses, organisation du travail. Sa force est la rationalité recherchée en tout et appliquée à tout » (72). Face à cette rationalité éclatante, les Diallobé reconnaissent qu'ils n'ont pas une emprise aussi efficace sur l'environnement physique. Ils conviennent que l'occupant « apprend mieux à lier le bois au bois » (21) et qu'« il n'y a aucune faille dans son avancée. Il n'est pas d'instant qui ne soit rempli de cette victoire » (163). Ils réalisent que c'est l'Occident qui « tient le monde sur nos têtes, comme un abri dans la tempête » (163). Bien plus, « l'Occident érige la science contre le chaos envahissant, il l'érige comme une barricade » (Kane 91). Il apparaît alors que, la recherche effrénée de l'argent est le secret de la force de l'Occident et aussi le symbole de cette civilisation matérielle. Par conséquent, quoique les vieillards et les Blancs se ressemblent, Banda va relever une nuance entre eux car: « Un Blanc, c'est d'abord l'argent, beaucoup d'argent, et encore l'argent... Un Blanc veut gagner l'argent, un point c'est tout. Mais un vieillard, c'est beaucoup plus difficile » (133). En établissant l'argent comme la finalité de leur action, la civilisation occidentale se singularise donc en Afrique par l'utilisation de la force brute et prend le visage d'une « vénalité rapace »

(Boulaga 70). Aucun obstacle physique ou spirituel ne peut la vaincre ; surtout pas la foi, la spiritualité ou l'humanisme que les populations africaines lui opposent. Bien au contraire, c'est cet humanisme qui contribuera à faire des Africains, cette « victime » que décrit Lacroix (Kane 91). Autrement dit, le mode de connaissance des Diallobé n'a pratiquement aucune influence sur le monde physique. Il se vit à l'intérieur ; c'est-à-dire dans l'esprit du croyant. Cette culture d'essence spirituelle et humaniste que revendiquent les Diallobé suppose que l'adoration de Dieu est incompatible avec le « poids » du monde physique « qui, de même que le Malin, revêt divers visages » (43). Ce « poids » du monde physique est envisagé comme capable de maintenir les humains « loin de la vérité » (43). Par conséquent, il est question pour ces religieux de s'efforcer de se maintenir « hors du monde » et dans le « sacré ». Il en résulte alors une vulnérabilité des populations africaines qui ont du mal à faire face aux agressions de l'environnement naturel (climat, géographie) dont ils deviennent des « victimes ». A ce sujet, les deux romans présentent des populations en proie à une pauvreté matérielle qui se traduit par la non satisfaction des besoins essentiels ; à savoir le besoin de se nourrir, de se loger, de se protéger contre les intempéries et les agressions de la nature. Le narrateur de Kane présente à cet effet des populations Diallobé qui « chaque jour un peu plus, s'inquiétaient de la fragilité de leurs demeures, du rachitisme de leur corps. Les Diallobé voulaient plus de poids » (43). De même, *Ville cruelle* décrit une cité africaine avec « les mêmes cases que l'on pouvait voir dans la forêt tout au long des routes, mais ici plus basses, plus chiches, plus ratatinées » (20).

Cette opposition entre l'esprit et le corps est par ailleurs visible chez les fidèles

qui affichent une attitude réfractaire vis-à-vis de tout ce qui ne concourt pas à l'adoration de Dieu. Par exemple, les conversations entre l'Elite du pays des Diallobé, à savoir Thierno, le chef et le maître de l'école « revenaient régulièrement sur un sujet unique : celui de la foi et de la plus grande gloire à Dieu » (19). De même, on peut relever dans *Ville cruelle*, à la fois le désir intense des parents d'envoyer leurs enfants à l'école missionnaire ou de les encourager à devenir prêtres. Cependant, c'est bien Samba Diallo, qui a reçu une éducation religieuse, qui souligne cette quête spirituelle. Lors d'une discussion entre Samba Diallo et Lucienne où il est question de choisir entre la science et la religion, sa préférence se porte sur la religion. A la question de savoir s' « il était plus urgent » d'envoyer « des pasteurs » ou « des médecins » en Afrique (128), Samba Diallo répond sans hésitation:

- Oui, si tu me proposes ainsi, le choix entre la foi et la santé du corps, répondit Samba Diallo [...]
- Pour ma part, si la direction de mon pays m'incombait, je n'admettrais vos médecins et vos ingénieurs qu'avec beaucoup de réticence, et je ne sais pas si, à la première rencontre, je ne les aurais pas combattus. (128-9)

C'est dire que les Diallobé savent bien qu'on peut avoir un confort physique mais sans sacrifier Dieu. Aussi, le but de leur ascétisme est de rendre l'être insensible à la douleur physique mais aussi, de le détourner du monde en portant son attention vers les réalités spirituelles. Thierno, la figure de ce modèle ascétique, finit par s'installer dans un déni pathologique de la réalité : Il « niait la rigidité de ses articulations, le poids de ses reins, niait sa case et ne reconnaissait de réalité qu'à Ce vers Quoi sa pensée à chaque instant s'envolait avec délices » (43). Ainsi, ce comportement est bien celui d'un être qui, par sa

communion avec le sacré, semble avoir conscience à la fois de ce qui l'entoure et ce qui lui arrive. On comprend dès lors pourquoi, du point de vue du profane qu'est Lacroix, la religion des Diallobé, en contribuant à « l'endormissement » de leur conscience peut donc être analysée dans la perspective décrite par Karl Marx à travers sa célèbre formule d'« opium du peuple ». C'est donc cette communion au sacré qui dans une certaine mesure, sera étudiée en tant que « vision magique du monde ».

Eléments d'une vision magique du monde

La mutation spirituelle du continent semble s'opérer à travers le développement d'une pensée magique qui, progressivement, prend le pas sur la pensée rationnelle au point de s'ériger en vision (unique) du monde. Il est important de relever que cette vision magique du monde découle de la pensée religieuse et ne saurait être révélatrice d'une quelconque déficience mentale ou d'un travers psychologique des populations africaines. Pour preuve, que ce soient dans la petite école de la ville de L., ou en France où il est envoyé poursuivre ses études de philosophie, Samba Diallo se distingue comme un étudiant brillant. Cependant, son retour inattendu en Afrique est étroitement lié à la fois à l'aliénation coloniale et à la religion car cette décision est à la base la conséquence de sa conception de Dieu et de sa relation avec Celui-ci. En clair, il s'agit d'un conflit culturel non résolu. A l'écartèlement pathologique créé par les valeurs occidentales s'ajoute, chez Samba Diallo, la crainte que Dieu ne l'ait abandonné car il ne Le « sent » plus « avec autant de plénitude que dans le passé et, comme il l'a promis à ses fidèles » (176). Autrement dit, pour Samba Diallo comme pour le peuple de

Diallobé, sentir la présence de Dieu est fondamentale pour le bonheur de l'être. Par conséquent, ces populations pensent que Dieu doit se manifester, donner des signes surnaturels tangibles de sa présence et intervenir dans la vie de ses fidèles de manière concrète. Peut-être avons-nous là la définition du concept de « garantie de Dieu » évoquée en début d'analyse et qui ici, se réfère à tous les signes, symboles et rituels qui rendent la présence de Dieu tangible. À ce sujet, Edith Monnin analyse *L'Aventure ambiguë* comme le roman d'une quête mystique qui consiste pour Samba Diallo, à retrouver la relation étroite qu'il a perdue avec Dieu. Et cette relation n'est autre que le chemin qui « pénètre dans le cœur du monde » (Kane 173) et qui « ressuscite à la tendresse secrète » (Kane 174). Or, ce mysticisme a pour moteur, les versets coraniques.

A cet effet, pour les Diallobé, la parole contenue dans le Coran « n'était pas comme les autres [...] C'était une parole venue de Dieu [...] elle était telle que Dieu lui-même l'avait prononcée » (14). De ce fait, non seulement elle était « l'architecture du monde », « le monde même » (15) ; mais surtout, cette parole « était miracle » (14). Ces différents statuts et fonctions de la parole de Dieu exercent un attrait particulier sur le jeune Samba Diallo qui « l'aimait pour son mystère et sa sombre beauté » (14). Or, pour pleinement saisir le mystère dont il est question ici, il est important de le mettre en parallèle avec un autre type de mystère évoqué dans le roman; à savoir celui de la Vieille Rella que le narrateur présente comme étant cette « autre chose » que Samba Diallo « avait appris à aimer » (76). Aussi écrit-il :

Lorsqu'il essayait de se représenter ce qui le retenait
attaché au maître, en dépit de ses buches ardentes et
sévices, Samba Diallo ne voyait rien, sinon peut-être que

les raisons de cet attrait n'étaient pas du même ordre que celles qui lui faisaient aimer son père et sa mère et la maison de L., Ces raisons s'apparentaient plutôt à la fascination qu'exerçait sur lui le mystère de la Vieille Rella. (76)

De toute évidence, ce mystère se réfère à la puissance surnaturelle que contient la parole de Dieu grâce à laquelle Samba Diallo parvient à « reconstruire » et « pénétrer » le paradis où se trouve la Vieille Rella, son amie décédée. D'après ce jeune enfant obsédé par la mort et au sujet de laquelle il spéculait, l'être « ne pouvait pas avoir cessé définitivement d'être » (52). Par conséquent, Samba Diallo est convaincu que les morts « n'ont pas disparu dans un néant obscur, ils ne sont ni haineux, ni oublieux » (53). Il était d'ailleurs possible de les « sentir » et d'entrer en contact avec eux. Aussi pense-t-il qu'après la mort, il est « possible de revenir, ou de [...] faire signe de quelque façon que ce fut » (52). Par exemple, s'il mourait avant ses parents, « il se manifesterait pour leur dire ce qu'il avait vu, leur donner des nouvelles du paradis » (52). Ses visites répétées au cimetière ont donc pour but de l'aider à communiquer avec son amie morte. Finalement, les versets coraniques lui permettent de réaliser cette (ré) union mystérieuse :

Longtemps, l'enfant, près de son amie morte, songea à l'éternel mystère de la mort et, pour son compte, rebâtit le Paradis de mille manières. Lorsque vint le sommeil, il était tout à fait rasséréné, car il avait trouvé : le Paradis était bâti avec les Paroles qu'il récitait, des mêmes lumières brillantes, des mêmes ombres mystérieuses et profondes, de la même féerie, de la même puissance. (53)

S'agit-il d'une illusion, d'une vision spirituelle ou d'un produit de son imagination ?

Quelle que soit l'interprétation donnée à ce fait, on ne saurait ignorer que dans cette description, la parole de Dieu est associée au fantastique et au merveilleux et ce, à travers les effets qu'elle produit sur Samba Diallo qui la récite. Par ailleurs, l'analyse de l'attrait du mystère chez Samba Diallo met en lumière les éléments d'une vision magique du monde qui implique la croyance aux manifestations du monde spirituel qu'on doit nécessairement « sentir ». Ainsi que la quête des signes et manifestations de cette réalité invisible. De là, la réalité observée suggère bien une utilisation « magique » de la parole de Dieu qui rappelle ici les rituels de divination¹¹. Sur cette question, Constant Hamès dans « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines » (2008) affirme que les écrits coraniques contiennent « le lexique de base de l'idée d'une action magique » (90) qui est en accord avec la vision syncrétique de la religion musulmane :

Dans la pensée musulmane, d'hier comme d'aujourd'hui, règne un postulat qui fait de l'univers ou de la réalité une unité englobante où chaque élément, quel que soit sa définition ou sa qualification, trouve sa place. La dénégarion de l'existence de forces « obscures » ou occultes, sous prétexte d'incohérence ou d'irrationalité ou d'imaginaire n'existe pas [...] l'intégration globalisante de toutes les dimensions de la connaissance entraîne certes des tensions, voire des condamnations religieuses, mais jamais de remise en cause de l'existence de ces « réalités », comme la magie-sorcellerie. (83)

¹¹ Dans « Les systèmes de divination en Afrique noire » (1978), Amar Samb relève diverses pratiques divinatoires musulmanes parmi lesquelles le *Halwau* retraite spirituelle à laquelle s'adonnait le prophète Mahomet et qui consistait à se retirer et s'isoler dans une grotte ou un lieu dans l'intention de demander à Dieu d'assurer la réussite, la réalisation de ses désirs, de ses souhaits matériels, spirituels. Or, dans cet épisode, Samba Diallo se retire effectivement seul vers ce cimetière isolé et parvient à établir, à l'aide de la parole de Dieu, une communion spirituelle avec la Vieille Rella longtemps décédée.

A ce titre, Hamès affirme que la magie « se trouve consignée dans le Coran, dès les premières révélations à la Mecque » (90). Et il affirme :

En effet, l'islam démarre en Arabie et incorpore, dès le Coran, dès les faits, gestes et paroles du prophète, l'incantation thérapeutique (*ruqiya*), l'imprécation (*lian*) le rite de propitiation, de guérison ou d'ensorcellement (*sihr*), les techniques de divination (*fal*) la croyance en des esprits supérieurs efficaces (*jinn*), toutes pratiques et croyances qui ont cours dans les sociétés de la péninsule arabique. (81)

Ce corpus magique ayant « traversé le temps, suivant des modalités techniques et culturelles diverses » (81) donne lieu, dès l'implantation de l'islam en Afrique, à une pensée magico- religieuse. Aussi, dès le XIIème siècle, existe-t-il déjà dans les régions islamisées de l'Afrique de l'Ouest, « un haut niveau de culture ésotérique, en langue arabe » (87). Cette hypothèse conduit alors Hamès à aborder la question d'un « islam noir africain »¹² pour réfuter l'idée selon laquelle les pratiques magiques sont une spécificité de l'islam africain. Selon lui, ces pratiques sont « au cœur même du monde musulman » (94). Sur ce point, il affirme d'ailleurs:

[Il] faut souligner avec force [...] que les pratiques de la magie-sorcellerie et les ouvrages qui les accompagnent sont communs à l'ensemble du monde musulman et que l'on n'assiste jamais localement qu'à des variations culturelles et sociales concernant des procédés modélisés où l'utilisation écrite ou orale du texte coranique (talismanique) reste prépondérante. (94)

¹² Plusieurs anthropologues ont postulé qu'il existait un « islam noir » qui consistait en la forme d'islam pratiquée dans le monde musulman africain. Selon cette critique, cet islam est différent de l'islam arabe parce qu'il intègre des phénomènes magico-sorcières des cultures africaines traditionnelles.

Aussi conclut-il, au regard de différents phénomènes magico-religieux observés en Afrique de l'ouest, qu'« on se trouve donc bien en présence en Afrique, d'une magie d'inspiration islamique qui passe obligatoirement par le canal de la langue arabe, surtout écrite » (Hamès 94). Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall confirment cette analyse qu'elles poursuivent par ailleurs dans « La sorcellerie envers et contre tous » (2008) où elles identifient les deux catégories auxquelles « l'offre magique spécifiée » (19) du Coran donne lieu en Afrique:

Dans la plupart des sociétés islamisées de l'Afrique Subsaharienne, si la catégorie causale d'infortune « sorcellerie » a été largement abandonnée par les spécialistes du Coran, c'est pour être réinterprétée et réinvestie dans deux autres catégories, celle des génies (jiinne) et des diables (seytaane), et celle de l'action magique entreprise par les êtres humains grâce à la médiation d'un spécialiste : « le travail ». (19-20)

Ainsi, le terme que les croyants de l'Afrique de l'Ouest adoptent pour traduire ce « travail » magique dont il est question dans la citation d'Henry et Kadya Tall est celui de maraboutage. Certes, le terme et en apparence l'idée de marabout ne figurent pas dans le texte de Kane. Cependant, le pouvoir mystique que détient Thierno, tout comme la place primordiale qu'il occupe dans sa société sont précisément les attributs du marabout. Aussi, le désarroi des Diallobé est moins leur défaite militaire que la « dérobade » de leur marabout - maître Thierno. Car, au moment où les Diallobé ont le plus besoin de la « présence » et de la « garantie » de Dieu, Thierno choisit de rester fidèle à sa vision d'un islam orthodoxe et « refuse » de faire le « travail » magique que le peuple sollicite désespérément. Cette question du maraboutage, très peu abordée par la critique,

constitue pourtant un enjeu majeur dans *L'Aventure ambiguë* car d'une part, elle est au centre du désarroi des populations Diallobé face à la victoire des Occidentaux. D'autre part, elle sera l'essence de la misère intellectuelle postcoloniale. Aussi peut-on, avant d'aborder la question du maraboutage, se pencher sur la pensée magique traditionnelle qui deviendra plus tard, un élément du maraboutage postcolonial.

Une magie traditionnelle africaine

Ville cruelle présente une société africaine où s'entrecroisent religion chrétienne et croyances traditionnelles. Le message chrétien se fait surtout remarquer par son hostilité vis-à-vis des croyances et pratiques traditionnelles car « les missionnaires ne détestent rien comme ces histoires-là » (131) qu'ils qualifient de sorcellerie. Cependant, Séverin-Cécile Abéga et Claude Abe dans « Approches anthropologiques de la sorcellerie » (2006) suggèrent d'appréhender la sorcellerie telle que décrite par les Européens avec du recul. En prenant pour exemple le Cameroun, ces auteurs affirment que cette catégorie est étrangère à la réalité indigène de l'Afrique Subsaharienne :

Le mot sorcellerie ne renvoie à rien de connu dans les langues locales au Cameroun. Il est difficile de lui trouver un équivalent, un mot qui puisse le traduire. On n'est pas loin de penser à une catégorie transposée, une chose conçue par un observateur étranger, l'européen regardant un phénomène un peu bizarre dont il ne percevait pas bien les contours, et qui ressemble à quelque chose de déjà vu cependant, et lui donnant un nom qui, par la magie du verbe, l'assimile à des phénomènes qui ne sont peut-être pas ce qu'il croit. (34)

Ainsi, au regard de l'histoire que présente le texte, le phénomène observé par les missionnaires européens s'apparente plutôt aux pratiques de divinations. Il y est question

d'un « homme au miroir », de sa parole prophétique ; ainsi que de ses aptitudes et connaissances. Le narrateur le décrit comme « nu devant son miroir » et faisant des « incantations et tout son rite » (Eza Boto 129). Cet être est alors présenté comme ayant une faculté spéciale lui permettant de connaître des réalités qui échappent aux prises des autres personnes. Par exemple, lorsqu'il faut découvrir si en secret, Banda s'est servi de magie pour nuire à son cousin Zombi, c'est vers l'homme au miroir qu'on se tourne car il est le seul à détenir le pouvoir de pénétrer cette réalité secrète. De là, ce devin jouit d'un statut privilégié dans la société traditionnelle car, croit-on, il possède un pouvoir « surnaturel ». Les populations locales comparent d'ailleurs cet homme au miroir aux autres êtres surnaturels révélés par la religion chrétienne ; à savoir Dieu, Satan, les anges, démons, prophètes, etc. Pour cette raison, elles opposent une résistance farouche aux injonctions de l'église catholique qui mettent en garde ses fidèles contre cette magie traditionnelle. Telle est par exemple la position de la mère de Banda :

Elle y croit ma mère, elle qui est chrétienne [] Tiens ! Le seul point où ma mère n'est pas d'accord avec eux, les missionnaires. Elle dit, ma mère, que si Satan existe réellement comme l'enseignent les prêtres eux-mêmes, pourquoi refuserait-on un pouvoir surnaturel à des hommes comme Tonga ou l'homme-au-miroir ? (Eza Boto 131)

Aussi peut-on penser que la religion chrétienne consolide chez ces populations, une vision magique du monde. Elle fixe avec force dans l'imaginaire africain, la certitude qu'il existe des êtres aux pouvoirs surnaturels illimités. Dorénavant, la mère de Banda « est vraiment convaincue que ces hâbleurs peuvent lancer le malheur. C'est vrai qu'ils le laissent souvent entendre, insidieusement, et qu'ils ont un pouvoir surnaturel » (131).

Parce qu'il est admis que ces êtres peuvent aussi intervenir sur la nature de manière mystique et miraculeuse, être une source de bonheur ou de malheur pour les humains ; les populations vont davantage avoir recours à ces devins. De même, ceux-ci sont convoqués pour expliquer le sens des expériences quotidiennes. A ce propos, lorsque Tonga réussit à convaincre l'opinion populaire que Banda a eu recours à la magie pour nuire à son fils, c'est devant l'homme-au-miroir que Banda doit se justifier car il est le seul être capable de le « laver » (129) de tout soupçon. En effet, « sa mère lui avait expliqué qu'en s'absentant, il aurait aux yeux des gens de Bamila, paru reconnaître le bien fondé, la justesse des grossières accusations de Tonga » (129). Banda déplore cette attitude du peuple qu'il juge puérile et naïve : « Ouais ! Dire qu'il y a des gens qui s'y laissent prendre ; des imbéciles » (131).

Cependant, cette controverse suggère surtout qu'il existe chez le peuple de Bamila, d'abord une tendance à sacraliser la parole des adultes comme Tonga. S'il est vrai que la sacralisation des adultes n'est pas à proprement parler un phénomène surnaturel, il n'en demeure pas moins qu'elle est révélatrice d'une vision qui confère aux adultes, un pouvoir magique. Aussi, Banda dénonce-il cette sacralisation du pouvoir des adultes qui est un frein à l'éclosion d'une pensée florissante mais aussi à l'émancipation de la population. Selon lui, il s'agit bien d'un culte des adultes dont l'ultime loi est de se comporter « en fils docile, obéissant, serviable, et tout, mais sans contrepartie » (130). Le portrait que Banda dresse alors de ce groupe révèle un corps extrêmement rigide, fermé sur lui-même, et qui brille par son incapacité à sortir d'une routine aliénante et à faire

peau neuve:

Ils n'aiment pas les gens qui remuent et surtout si ces derniers s'avisent de ne pas en toute chose faire comme eux. Ce qui leur plairait c'est que l'on dorme quand ils dorment, qu'on pleure quand ils pleurent, qu'on rit avec eux, qu'on reste chez soi quand ils ne sortent pas, qu'on mène leur existence misérable d'amateurs de palabres et de censure. Veut-on se rendre ne fut-ce qu'à Tanga ? Qu'on demande néanmoins leur autorisation et leur bénédiction et qu'on écoute complaisamment leurs conseils aussi interminables qu'inutiles et stupides. (130)

En outre, la scène de l'homme au miroir expose chez les populations, un penchant à rechercher dans le surnaturel et la magie, le sens de son existence et de sa destinée. Il s'agit d'un peuple qui tourne le dos à la réflexion et abandonne son sort entre les mains d'un « devin » qui dirige la vie intellectuelle du village. Banda souligne que cette allégeance à l'homme au miroir et aux vieillards détruit toute autonomie de pensée chez les populations qui désormais « manquent de courage à ce point; qu'ils se laissent tromper ou marcher sur les pieds par ces gens-là, Tonga et les autres. Jamais ils n'oseraient parler en face à un de ces vieillards » (131). Autrement dit, la parole des aînés ou des devins, qu'elle soit bonne ou mauvaise, doit premièrement être obéie et le narrateur affirme au sujet du peuple, qu'il est pratiquement « impossible de leur expliquer qu'on peut bien affronter n'importe qui s'il n'est pas droit » (131). Or, il y a une similitude entre cette vision magique traditionnelle et la magie religieuse islamique qui, à travers la figure du marabout, présente aussi des êtres possédant des pouvoirs magiques.

Le maraboutage à l'ère coloniale

Problème de définition

Le terme « marabout » est généralement appréhendé comme un néologisme africain qui est synonyme d'« ensorceler » ou d'envoûter en recourant aux pratiques d'un marabout. Cependant, cette définition occulte deux notions essentielles associées à ce concept en Afrique subsaharienne. Il s'agit de l'héritage des pratiques mystiques contenues dans le Coran et qui sont au cœur du monde musulman¹³; mais aussi de l'apport d'autres savoirs ésotériques qui ne font pas partie du monde musulman. A ce sujet, Sophie Ferchiou dans son article « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien » (1972) remonte à l'origine de ce néologisme et explique qu'il dérive du mot arabe *murabit*, lui-même tiré de *ribat* et qui désignerait des forteresses construites sur les anciens territoires islamiques. Elle cite à cet effet l'exemple du *ribat* de Monastir en Tunisie tout en ajoutant que :

Les *murabitin* (plur.de *murabit*) sont les volontaires qui montaient la garde dans les forteresses en se livrant alternativement à la guerre et à des exercices de piété, mais plus que par leurs exploits militaires, les *murabitin* se distinguaient par leur vie contemplative et pieuse et chaque *ribat* était beaucoup plus considéré comme un lieu de retraite et de dévotion que comme un champ de bataille. Aussi, les *murabitin* furent-ils très vite assimilés aux saints *el' awliya*.

Le terme *wali* est dérivé du verbe *wala* qui signifie « être proche ». *Walliyyuallah* est l'ami de Dieu (Coran X, 63),

¹³ Le concept du marabout comme découlant d'une mystique islamique est par ailleurs la perspective adoptée dans les différentes analyses qui constituent les numéros 189-190 de la revue *Cahiers d'Etudes Africaines* intitulés *Territoires sorciers* (2008).

c'est un être que Dieu a choisi, à qui il a attribué sa *baraka* (sorte de « mana », de puissance spirituelle). (47)

Ainsi, d'après Ferchiou, le *murabit* est un concept qui émane de l'islam et le Coran le définit comme un intermédiaire entre Dieu et les humains. Mais plus que cela, le *murabit* est un élu, voire un spécialiste du travail de Dieu. C'est donc à partir de ce concept que les musulmans wolof du Sénégal dérivent le terme maraboutage qui à l'origine, renvoie au « travail »¹⁴ de Dieu que seul un élu ou expert peut effectuer. Vu sous cet angle, maître Thierno et Samba Diallo apparaissent alors comme deux êtres ayant reçu cette *baraka*¹⁵ divine pour être à son service.

Des travailleurs de Dieu

Il ne fait aucun doute que Thierno est un « travailleur » de Dieu et le roman présente d'ailleurs les différentes facettes de cette « tâche, combien méritoire, d'ouvrir à Dieu, l'intelligence des fils de l'homme » (Kane 15). Cependant, la critique est souvent tentée d'interpréter le plus souvent le travail dont il est question comme une simple activité laborieuse et de ce fait, occulte la réalité culturelle à laquelle ce mot fait référence dans la société musulmane africaine. En effet, le « travailleur » de Dieu est un

¹⁴ Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall affirment que : « littéralement *liggeey* en wolof est traduit en français d'Afrique par maraboutage » (20).

¹⁵ Le concept de *baraka* a plusieurs sens car utilisé à la fois par les Juifs et les Musulmans. Il est appréhendé comme la bénédiction divine, une force divine naturelle ou un pouvoir divin. Cependant, dans le cadre de cette analyse, ce terme désigne le pouvoir - de répandre les bénédictions - que possèderaient les marabouts. Boyd-Buggs affirme à ce sujet, dans « Baraka: maraboutism and maraboutage in the francophone Senegalese novel que « *Baraka*, the Arabic word for blessing, was adopted by the Africans to express the charismatic power or the magnetic flux transmitted to disciples [...] This *Baraka* implies a special spiritual grace, a special position with God, and it may include the power to redeem souls » (11).

être ordinaire aux pouvoirs surnaturels car il est dépositaire de la manne divine qui est accordée à ceux qui sont proches de Dieu et leur permet d'être ses représentants sur terre. Cette réalité n'échappe pas à Debra Boyd-Buggs qui dans « Maraboutism and Maraboutage in the Francophone Senegalese Novel » (1986), montre que le rôle du maître Thierno est bien celui d'un marabout « classique »¹⁶. D'une part, elle s'appuie sur la signification du nom Thierno (*tierno* ou *tyeerno*) chez les Toucouleurs du Sénégal qui est le marabout; et d'autre part; sur la *Baraka* divine que tous les marabouts ont en partage et qui est manifeste dans la vie de Thierno en faisant de lui un humain proche de Dieu et dont le temps est essentiellement consacré « à l'étude, à la méditation, à la prière et à la formation des jeunes gens confiés à ses soins » (Kane 17). D'ailleurs, pour le Diallobé, il ne fait aucun doute que le maître est un homme « choisi » par Dieu (46). Sa vie s'accompagne de phénomènes surnaturels et mystiques qui sont révélateurs de la puissance divine qu'il a reçue. Ne le voit-on pas tour à tour « plongé dans des méditations mystiques » (17) et « s'exhausser du sol, comme soulevé par une force intime » (17). En outre, lors de sa première rencontre avec Samba Diallo, Thierno a une inspiration divine qui lui permet de pénétrer instantanément la substance de Samba Diallo. Il prononce alors une parole prophétique au sujet de l'enfant lorsqu'il déclare, sans pour autant le connaître, qu'il « est de la graine dont le pays des Diallobé faisait ses maîtres » (22). Cet acte divinatoire est alors le prélude d'une aventure

¹⁶ En appendice de sa thèse se trouve une interview réalisée avec Cheikh Hamidou Kane qui affirme : « Celui qu'on appelait marabout dans le passé c'est un homme comme le maître des Diallobé, comme Thierno, dont le rôle était d'enseigner la religion et le Coran aux enfants, et peut-être de diriger les prières à la mosquée. C'est le rôle original du marabout » (306).

mystique (entre les deux personnages) dont le point culminant est l'apparition du visage du maître après sa mort. Samba Diallo qui se trouve à Paris, loin de la tombe du maître et du pays des Diallobé, voit alors le visage du maître « avec une intensité presque hallucinante : là, en face de lui, dans la lumière jaune et parmi la foule entassée » (174).

Mais si Samba Diallo peut avoir des visions aussi vivides du maître, c'est parce qu'au départ, il est lui aussi inondé de cette *baraka* divine que les élus de Dieu ont en partage. On se souvient que le narrateur le décrit au début du roman comme un « miracle ! Cet enfant, véritablement, était un don de Dieu » (15). Il se distingue des autres disciples car il est un « prince de l'esprit » (28). De plus, il y a des signes et manifestations mystiques autour de sa personne. Par exemple, il dégage « une espèce de rayonnement contenu » (64), est capable d'improviser « des litanies édifiantes » (24), inspire au peuple des Diallobé, « une peur aussi salutaire » (25) en même temps qu'il le « terrorise » par ses messages (32). Enfin, la veille de la nuit du Coran où il doit réciter de mémoire le livre Saint, « il subit la même lévitation » que le maître » (83-4). Aussi peut-on interpréter les phénomènes mystiques qui se manifestent dans la vie du père de Samba Diallo comme l'expression de la prédilection de l'enfant miracle qu'est Samba Diallo. Par exemple, c'est à travers une « vision hallucinée » (82) que Dieu l'invite et le convainc d'envoyer Samba Diallo à l'école occidentale. D'abord, le chevalier qui ne partage pas cette idée « ferma les yeux pour chasser la vision. Vivre dans l'ombre. Vivre humblement et paisiblement, au cœur obscur du monde, de sa substance et de sa sagesse » (82). Cependant, « après avoir longuement prié son Seigneur » (82), le

chevalier se résolut à se conformer au message de la vision et c'est ainsi qu'il décide que « Samba Diallo irait à l'école, si telle était la volonté de Dieu » (82). Ce mysticisme semble donc être une particularité non seulement des élus de Dieu, mais aussi de tous ceux qui ont été à l'école coranique. Aussi, en tenant compte de l'analyse de Hamès qui postule qu'il existe une forte culture magique islamique qui se développe conjointement avec l'implantation de l'islam en Afrique, on pourrait penser que dans l'imaginaire des Diallobé, Thierno n'est pas simplement un enseignant de la parole. En tant que chef religieux, il est surtout, aux yeux son peuple, le dépositaire d'un pouvoir magico-religieux.

Le pouvoir (ensorceleur) du marabout

C'est le témoignage de la Grande Royale, l'une des femmes les plus averties du pays des Diallobé, qui expose l'étendue du pouvoir du marabout. A travers un certain nombre de considérations, elle désigne Thierno comme l'homme le plus puissant du pays. Selon elle, « nul n'a dans ce pays, un empire qui égale » à celui de Thierno (44). D'autre part, elle le présente comme le seul être détenant la clé du bonheur des Diallobé lorsqu'elle affirme : « Si fait, maître. Mon frère est le cœur vivant de ce pays mais vous en êtes la conscience. Enveloppez-vous d'ombre, retirez-vous dans votre foyer et nul, je l'affirme, ne pourra donner le bonheur aux Diallobé » (45). Ainsi, les Diallobé croient Thierno dépositaire d'un savoir et d'un pouvoir magiques incommensurables. Mais avant d'aborder cette problématique, il est important de comprendre le sens que revêtent les paroles de la Grande Royale lorsqu'elle dit que

Thierno est la conscience du peuple. En effet, cette représentation du marabout met en relief l'aliénation mentale du peuple en faisant de Thierno le guide exclusif. A ce propos, sa maison démunie est présentée comme une « maison silencieuse [qui] concentrait sur elle, cependant, la pensée de tout le pays des Diallobé, sur elle et sur la forme inquiète qu'elle contenait en son sein » (95). Thierno qui est contre cette idée du marabout, ne peut pourtant pas nier cette réalité : « il n'avait jamais osé se l'avouer très clairement mais il savait que c'était la vérité » (45). Et cette vérité, Thierno l'énonce lui-même : « L'homme, toujours, voudra des prophètes pour l'absoudre de ses insuffisances. Mais pourquoi l'avoir choisi, lui, qui ne savait même pas à quoi s'en tenir sur son propre compte » (95) ?

C'est dire que pour le peuple des Diallobé, Thierno fait figure de prophète. Mais le prophète n'est-il pas cet humain rempli de la connaissance et du pouvoir surnaturels et qui, placé à la charnière de deux mondes (physique et métaphysique) est appelé à produire des miracles? A ce sujet, André Mary dans « Prophètes pasteurs : La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire » (2002) remarque que :

Le prophète, c'est l'incarnation même de l'imagination religieuse et de sa force inaugurale et transcendantale, l'individu inspiré qui parle directement au nom de Dieu, et de la relation personnelle qu'il entretient avec celui-ci, à tous les hommes et se permet d'interpeller à ce titre les institutions détentrices de la grâce et le pouvoir politique établi. Mais cet homme de Dieu se fait si bien le porte-parole des attentes collectives et trouve à ce point les mots pour le dire dans un langage faisant immédiatement sens pour tous qu'il apparaît comme l'homme des situations de crise. (70)

La dimension prophétique du « travail » de Thierno explique alors pourquoi tout le peuple des Diallobé se tourne d'abord vers lui dans la crise qu'il traverse ; à savoir les multiples défis qu'entraîne l'invasion coloniale occidentale. Pour ce faire, le chef religieux affirme: « Car on me regarde. Tous ces malheureux m'épient et, tels des caméléons, se colorent à mes nuances » (46). Peut-être est-il question ici de ce pouvoir que possède le marabout, à savoir celui de déclencher ou de retenir la métamorphose du peuple. Ce pouvoir (transformateur) du marabout se trouve dans sa parole considérée comme une parole magique nantie de puissance divine. C'est une parole que le peuple ne remet pas en cause mais qu'il exécute. Ainsi, « le maître eut pu dire oui, c'était facile et le pays eut explosé de joie. Il lui eut été facile de dire non, et le pays eut obéi » (95). Cependant, il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas simplement d'un « oui » ou d'un « non » ou de dire quelque chose de « « rond et court : « Faites » ou bien encore « ne faites pas », sans plus » (96). Les Diallobé souhaitent en effet que le maître utilise ses pouvoirs prophétiques pour leur délivrer une parole « magique » capable de leur ouvrir les écluses du bonheur. C'est dire que, la conquête coloniale; ainsi que les multiples crises qu'elle occasionne et les pressions devant lesquelles elle met les populations des Diallobé poussent celles-ci à « redéfinir » la fonction du maître religieux. Dès lors, les réticences et le refus du maître engendrent un désarroi et une déception qui entraîneront une remise en question du maraboutage selon Thierno. En effet, « si le maître ne savait pas, qui donc saurait » (97) ? Or, le sens de cette interrogation est à comprendre à la lumière de la conception magico-religieuse du marabout dans la société musulmane africaine. C'est un « expert » du travail de Dieu, à la fois omniscient et omnipotent, doté

du pouvoir de « changer le cours des choses » (Hamès 92). Dans « Marabouts Ouest-Africains en région parisienne » (2008), Liliane Kuczynski décrit le marabout comme le seul être capable de « donner un coup de pouce au destin » (244). Aussi affirme-t-elle que:

Les requêtes faites aux marabouts témoignent d'un double souci : d'abord comprendre, connaître ce que sera l'avenir (d'une demande, d'une relation, d'un projet). C'est en effet l'incertitude, mais aussi l'incompréhension devant une situation inédite, l'impuissance devant des brusques changements, le sentiment insupportable de se trouver « dans une impasse », « face à un mur » [...] qui déterminent les consultants à trouver le moyen de « voir plus clair ». C'est aussi le désir [...] désespéré de « faire quelque chose » pour sortir de cet état, qui les anime. C'est précisément sur cette double compétence et ce « petit coup de pouce » donné au destin que les marabouts [...] ont fondé leur originalité [...] en général, la séance divinatoire est suivie du « travail » où le marabout agit pour dénouer la situation. (244-5)

Ainsi, « l'échec » du maître sera celui de n'avoir pas voulu dénouer la situation des Diallobé. Cependant, Thierno, qui appartient au courant conservateur de l'islam, justifie sa position en postulant que « Dieu a clos la sublime lignée de ses envoyés avec notre prophète Mohammed, la bénédiction soit sur lui. Le dernier messager nous a transmis l'ultime parole où tout a été dit, seuls les insensés attendent encore » (46). Et pour marquer son orthodoxie, il ajoute : « Mais je ne veux pas : je ne veux pas ! Je me compromettrai. Je commettrai une grande indignité » (46). Mais de quelle indignité parle Thierno, peut-on se demander à raison. Or, ici, Thierno se réfère à l'utilisation du pouvoir magique du marabout et au « miracle » qu'attendent les populations. Car, la crise que suscite la défaite; ainsi que la conquête de leur société par les occidentaux

créent des besoins nouveaux. Tel est par ailleurs le sens de la réplique immédiate de la Grande Royale qui rappelle alors au maître qu'il y a parmi le peuple, des gens qui attendent. Ce sont « les affamés, les malades, les esclaves » (46). Par conséquent, pour la Grande Royale, l'attitude de Thierno est une fuite en avant car « sans la lumière des foyers nul ne peut rien pour le bonheur des Diallobé » (46). Aussi rétorque-t-elle à Thierno : « vous savez bien qu'il n'est point de dérobade qui puisse vous libérer » (46). Par conséquent, la mort de Thierno symbolise la défaite d'un maraboutage orthodoxe qui a été incapable d'apporter une alternative « heureuse » à la crise des Diallobé.

Le maraboutage, un frein dans la prise de conscience du peuple

Peu avant sa mort, Thierno est habité par un « regain de tristesse » (Kane 137) et un sentiment de culpabilité intenses. Dans sa dernière conversation avec le chef des Diallobé, il reconnaît implicitement qu'il n'a pas aidé les populations à s'épanouir intellectuellement, c'est-à-dire à développer les attitudes et comportements souhaitables tant pour l'individu que pour la société. A cet effet, le chef des Diallobé lui fait remarquer que leur action combinée a plutôt contribué à infantiliser le peuple : « Maître, je parle de ces hommes qui habitent le pays des Diallobé. Ils sont, sous nos yeux, comme des enfants » (137). Cette déclaration qui est par ailleurs un aveu de l'inefficacité du rôle de Thierno et de l'éducation religieuse permet alors de comprendre que le drame des Diallobé aura été double. D'une part, il est celui de l'aliénation coloniale analysée au chapitre précédent. D'autre part, il s'agit d'une culture religieuse qui n'a pas préparé les populations à faire face aux assauts du monde extérieur. Peut-être est-ce là le sens de

l'analyse de Mouralis dans *L'Europe, l'Afrique et la folie* lorsqu'il affirme :

Samba Diallo apparaît au contraire comme un être voué à l'inaction. Le savoir qu'il acquiert en Afrique puis en Europe, ne débouche sur aucune praxis. Il y a en lui une inaptitude à ordonner son expérience à lui conférer une signification. Son existence se déroule dans une sorte d'immobilité tragique dont la conclusion ne peut être que la mort. (126)

De plus, en évoquant l'impuissance à donner un sens à vie, Mouralis renforce l'idée selon laquelle la religion des Diallobé a contribué à inhiber leur réflexion. A ce sujet, Thierno avoue avoir effectivement été un obstacle à l'épanouissement et à l'émancipation intellectuels des populations : « J'ai, depuis longtemps, senti que j'étais le seul obstacle au bonheur de ce pays. J'ai feint de n'être pas cet obstacle. J'espérais » (137). Autrement dit, le marabout des Diallobé reconnaît que son statut et sa fonction étaient une entrave au plein exercice de la raison et de la liberté. C'est dans cette perspective qu'on peut d'ailleurs comprendre la portée de son repentir à la fin de sa vie :

Vous voyez, vous-même je vous ai abusé. Dieu fut ma plus grande trouvaille. Je suggérais par mon attitude, que c'est Lui que je défendais. Mais, je vous le demande, peut-on défendre Dieu des hommes ? Qui le peut ? Qui a ce droit ? A qui appartient-il ? Qui n'a pas le droit de l'aimer ou de le bafouer ? Songez-y, chef des Diallobé, la liberté d'aimer ou de haïr Dieu est l'ultime don de Dieu que nul ne peut enlever à l'homme. (137)

Ce discours met en relief l'évolution et le changement radical dans la vision religieuse de Thierno car désormais, Dieu n'est plus ni le centre ni la finalité de son discours qui dorénavant porte sur l'être humain, son bien-être, sa liberté fondamentale, son droit de raisonner et de faire des choix qu'il juge rationnels. De là, Thierno qualifie

son comportement antérieur d' « infâme » (138) et « bête » (138) et admet : « comme c'est bête, mon Dieu, comme j'ai été bête » (138). Il achève alors ce qui apparaît comme son *mea-culpa* sous forme de prière à Dieu et de mise en garde à son peuple contre les « travailleurs » de Dieu véreux :

La vérité est qu'il s'est toujours trouvé des malins pour se servir de Toi. T'offrant et Te refusant, de même que si Tu leur eusses appartenu, dans le dessein de maintenir d'autres hommes sous leur obéissance. Chef des Diallobé, songez qu'il arrive que la révolte de la multitude contre ces malins prenne la signification d'une révolte contre Lui. Quand au contraire, elle est la plus sainte de toutes les guerres saintes ! (138)

Peut-être est-ce le lieu de revenir sur la mort de Samba Diallo et d'admettre comme l'affirme Andrzej Dziedzic dans « La représentation de la mort dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane » que :

La mort de Samba revêt de multiples sens. Elle signifie un échec, mais en même temps, elle est victoire. Au niveau politique, elle est défaite. Samba est un martyr de la politique d'assimilation qui a failli dans son effort d'acculturation. Au niveau spirituel, au contraire, la mort dénote la victoire, la renaissance, la réconciliation [où] le Dieu qui, tout au long de l'histoire, était silencieux, parle et agit maintenant, accueillant, pour ainsi dire, l'enfant prodigue dans son sein. (38)

Alors que Dziedzic postule que la mort de Samba Diallo est le symbole d'une réconciliation avec la foi, il est aussi possible, à la lumière de l'analyse qui précède, de lui donner un sens philosophique qui serait le symbole d'une conscience libérée. Car, pourquoi le fou tue-t-il Samba Diallo? Simplement, pour avoir osé réclamer sa conscience d'homme libre et surtout, sa liberté vis-à-vis de la religion et de la pratique

religieuse. Il meurt pour avoir osé, dans cette société de croyants, dire non à la contrainte religieuse. On peut alors regarder les dernières paroles de Samba Diallo comme celles d'un résistant : « Non...je n'accepte pas... » (187). Ici, le « je » de Samba Diallo rencontre celui de Kant car il est avant tout, un « je » qui pense. De ce fait, l'attitude finale de Samba Diallo rejoint celle de Thierno car par ce refus de se soumettre aux injonctions du fou, Samba Diallo indique bien que toute personne a droit à la liberté de raisonner face au religieux ainsi qu'à celle de manifester ou non sa religion. Dans cette perspective, le fou devient une figure des dérives religieuses que déplore Thierno, peu avant sa mort déplore l'acte du fou illustre bien cette utilisation négative de la religion qui, poussée à l'extrême, non seulement exproprie l'être de sa raison mais aussi assassine.

Cependant, les avertissements de Thierno s'adressent aussi aux « travailleurs » de Dieu qui, s'écartant de l'orthodoxie religieuse, manipulent les foules à l'aide de la religion. Dans ce sens, la mort de Thierno symbolise la mort du maraboutage traditionnel et annonce l'ère d'un maraboutage nouveau car dès le lendemain, Demba qui remplace Thierno comme maître des Diallobé et annonce à la fin de la prière, qu'il sera désormais question d'aller « chercher la Science, s'il le faut, jusqu'en Chine » (134). Cet appel à diversifier les sources du savoir ne se traduira malheureusement pas par une réelle prise de conscience poussant le croyant à réclamer son autonomie de pensée et à poser des questions de fonds sur Dieu, la religion et la liberté. Encore moins sera-t-il question de mener cette « guerre sainte » contre ces « travailleurs » de Dieu qui, en s'arrogeant le droit de penser pour tous et au nom de Dieu, brisent l'élan de liberté du

peuple ; ainsi que leur accès à la raison et à la réflexion. Au contraire, on assistera en postcolonie africaine, à l'émergence d'un maraboutage pernicieux dont le souci essentiel sera la démonstration de la puissance mystique. Pour ce faire, à l'offre magique contenue dans l'islam vont s'ajouter toutes sortes de savoirs et pratiques ésotériques du monde entier de sorte que le visage qu'offrira la postcolonie sera celui d'une « véritable société maraboutique »¹⁷. Pourtant, c'est bien cette trajectoire que Thierno, avec une pénétrante clairvoyance et des regrets sincères, dépeint et décrie à la fin de sa carrière.

¹⁷ Expression empruntée à Christian Coulon qui dans *Le Marabout et le Prince : Islam et pouvoir au Sénégal* (1981) décrit les marabouts comme formant une véritable organisation. Cependant, j'utilise l'expression pour me référer à une société où l'usage du maraboutage et des marabouts est omniprésent.

CHAPITRE IV

LA POSTCOLONIE AFRICAINE : UN MONDE D'ANORMALITÉ

Le film *Au nom du christ* (1993) de Roger Gnoan M'Bala et le roman *La folie et la mort* (2000) de Ken Bugul font une transposition hautement significative des sociétés africaines contemporaines. Le film présente une cité imaginaire, Bali-Ahuekro, bourgade peuplée d'environ trois mille habitants et qui se trouve en pleine forêt. C'est sans détours que la narratrice de Bugul indique que l'histoire racontée dans le roman est celle du « système existant » (35) dans « la plupart des pays du continent » africain (38). Ce roman met en scène des personnages « Nigériens, Sénégalais, Maliens, Béninois » qui parlent des langues connues du continent à l'exemple « du toucouleur, du sarakolé, du peulh, du bambara, du moré, du gourmantché, du haoussa, du wolof, du yoruba » (Bugul 78). Un trait marquant des sociétés représentées est la misère intellectuelle prégnante dont la manifestation première est l'illusion générale que l'Afrique est un monde de forces anormales contre lesquelles chacun(e) devrait à tout prix se prémunir. En appréhendant l'illusion comme « une confusion (perceptive ou intellectuelle) entre l'apparence et la réalité, le faux et le vrai »¹⁸, je postule que Ken Bugul et Gnoan M'Bala transposent cette déroute intellectuelle à partir d'une esthétique fantastique qui dans ces productions, apparaît comme la réponse bien singulière d'une société africaine face à l'insupportable de son quotidien. Ce fantastique est exprimé à partir d'une double modalité : l'irruption du surnaturel et les expériences traumatiques de la métropole

¹⁸ André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle. Les Notions philosophiques*. Dictionnaire. Presses Universitaires de France, Paris, 1990, (1227).

postcoloniale africaine. Cependant, avant d'examiner cette modalité du fantastique telle qu'elle se révèle dans le corpus, quelques remarques sur le concept d'un monde d'anormalité et le fantastique sont nécessaires.

Figures du surnaturel

Fantastique et concept de forces anormales

L'idée d'un monde en proie aux forces anormales est explicitement présentée dans l'œuvre d'Achille Mbembe. Dans *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale* (1988), Mbembe décrypte cette méprise qu'il situe dans une fresque plus vaste des traumatismes psychiques et comportementaux rencontrés chez les Africain(e)s suite à la domination coloniale et religieuse qu'ils ont subie. Selon Mbembe, « les différents régimes coloniaux furent aussi des complexes de l'inconscient et, souvent, c'est à ce titre qu'ils laissèrent d'indélébiles traces dans l'imaginaire des colonisés » (*Sortir* 91). Au nombre de ces traces figure l'intériorisation - chez beaucoup d'Africain(e)s - de toutes sortes de hantises, d'angoisses et aussi du sentiment de leur vulnérabilité face à l'univers. Mbembe constate alors que dans les représentations que les Africain(e)s se font de « l'évènement postcolonial »¹⁹,

Trop de forces, matérielles et symboliques, qui agissent dans les sociétés postcoloniales se laissent inscrire dans le champ d'entendement de l'Indigène de ce temps en tant que « forces anormales ». D'où la nécessité dans laquelle

¹⁹ Achille Mbembe définit l'évènement postcolonial comme étant « l'ensemble des choses qui sont arrivées à l'Indigène depuis les indépendances, et qui sont susceptibles d'être racontées, récitées, puisqu'il en a été témoin, acteur et, parfois victime » (*Afrique indociles* 12).

les sociétés se trouvent d'effectuer de nouvelles constructions mentales susceptibles d'aider à une intelligibilité de ce nouvel état qui, à l'instar d'autres qui l'ont précédés au long du temps, met en jeu leur survie. (*Afriques indociles* 208-9)

Il est évident que cette démarche a une visée cathartique car il s'agit pour ces gens de donner un sens à la violence subie. Cependant, elle constitue aussi une réponse de ces populations aux violences atypiques auxquelles elles étaient confrontées. Et Mbembe ajoute :

L'interrogation ne porte pas sur le point de savoir s'il existe ou non des forces « anormales », mais de déterminer dans quelle mesure ces forces pèsent sur sa vie, en bien ou en mal, et ce qu'il doit faire pour se protéger contre les nouvelles puissances maléfiques issues des indépendances ou alors d'accroître l'efficacité des magies capables de lui épargner les risques de mort. (208)

C'est dire que la croyance en des forces anormales n'est ni l'expression d'un atavisme ni celui d'une mentalité « primitive », « archaïque » ou non « évoluée » mais plutôt le reflet d'une perturbation de la vie psychique des Africain(e)s et du traumatisme de l'aliénation coloniale. Cette problématique est reprise par Ken Bugul et Gnoan M'bala et donne lieu à des récits à forte tonalité fantastique. En effet, la caractéristique commune de ces deux créations est non seulement la mise en scène du surnaturel - entendu comme l'existence d'une réalité autre que ce monde - mais surtout, la représentation du problème de l'être humain confronté à une expérience située au-delà de son entendement, voire de l'admissible. Gwenhaël Ponnau qui s'interroge sur les jeux et enjeux d'une transposition romancée des phénomènes extraordinaires remarque que cette catégorie de productions joue avec les normes dans le but de les subvertir. Dans *La*

folie dans la littérature fantastique (1997), il affirme à ce sujet que le fantastique est « un jeu thématique et narratif avec la peur et aussi un jeu à plusieurs variables avec les normes. Souvent ambigu dans sa visée comme dans ses modalités, ce jeu n'a rien de gratuit » (v). Aussi conclut-il que le fantastique est un moyen privilégié par certains auteurs de fictions pour explorer et dire les hantises et les peurs de l'inconscient collectif :

Il engage, en effet, une réflexion sur le statut des textes qui s'emploient à représenter des êtres ou des faits qui ne sauraient admettre la réalité référentielle.

Voilà pourquoi composer un récit fantastique cela revient, pour l'écrivain, à produire un sentiment d'étrangeté à l'origine d'un effet de surprise et de peur qui vient combler l'horizon d'attente du lecteur. C'est dire que le jeu du fantastique, metteur en scène des phénomènes tenus pour impossibles et pour invraisemblables, est inséparable de cet enjeu, de ce but - inquiéter, bouleverser – qu'il s'assigne. (v)

Joël Malrieu, lui aussi explore la thématique du fantastique à partir de la grille du « phénomène ». Dans *Le fantastique* (1992), il suggère d'appréhender ce genre à partir d'« un schéma simple » (48) qui est celui du personnage et d'un « phénomène » entendu comme « tout fait extérieur qui se manifeste à la conscience par l'intermédiaire des sens, toute expérience intérieure qui se manifeste à la conscience » (49). D'après lui, l'idée du fantastique réside principalement dans la position de désarroi, de vulnérabilité, d'incertitude et d'impuissance face à ce qui paraît nouveau, étrange, remarquable ou extraordinaire:

Le récit fantastique repose en dernier ressort sur la confrontation d'un personnage isolé avec un phénomène, extérieur à lui ou non, surnaturel ou non, mais dont la présence ou l'intervention représente une contradiction profonde avec les cadres de pensée et de vie du personnage, au point de les bouleverser complètement et durablement. (49)

L'intérêt de la définition de Malrieu consiste à ne pas réduire le fantastique uniquement au champ du surnaturel, du mystère ou de l'étrange bien que l'apparition du surnaturel soit une modalité importante de ce registre. Il enrichit alors l'analyse du fantastique en suggérant de l'aborder non seulement à partir du surnaturel mais sous l'angle du trauma à cause de l'ambiguïté de la notion de contradiction psychique qui apparaît dans la définition du surnaturel. C'est dans ce sens que Malrieu pousse à considérer l'impact produit par divers phénomènes sur les personnages. Il s'agit notamment de s'intéresser à leur capacité à déstabiliser l'univers psychique des personnages.

Des êtres et des phénomènes hors normes

Au nom du Christ et La folie et la mort font état de l'existence d'une réalité autre que ce monde matériel car ces fictions présentent des êtres surnaturels qui font irruption dans l'ordre du monde et le perturbent. Ce sont les « dieux », leurs messagers et leurs messagères, les monstres, les êtres invisibles, les animaux-humains, les spectres, les revenant(e) s et autres créatures surnaturelles. Détenir des pouvoirs surnaturels se révèle être le trait commun à ces êtres. Ils se métamorphosent, se rendent invisibles, détiennent des armes effrayantes et accomplissent des miracles de toutes sortes. On peut, selon la perception qu'en ont les populations, diviser ces êtres en deux catégories binaires : les

bons et les méchants. A cet effet, plusieurs personnages sont confrontés à l'intrusion de ces créatures dans leur quotidien. Dans le roman de Bugul, la plus dangereuse créature de cette faune étrange est celle que rencontre Mom Dioum dans la forêt après avoir interrompu son tatouage. C'est une « bête sauvage qui se déguise en être humain » (Bugul 124). Grâce à son pouvoir de métamorphose, cet animal-humain se présente à Mom Dioum sous les traits d'un jeune homme qui la séduit et l'épouse. C'est d'ailleurs le seul moment où la protagoniste semble heureuse, un bonheur qu'elle regrette d'ailleurs de ne pouvoir partager avec sa meilleure amie Fatou Ngouye :

Fatou Ngouye, si tu voyais l'homme qui m'a sauvé la vie,
qui m'a soignée, l'homme qui m'a épousée !
Tu n'en reviendrais pas,
Il est beau, gentil, affable, intelligent, tout ce que je ne
pouvais imaginer après ce que j'avais connu à la ville,
cette ville que j'étais obligée de fuir afin de revenir au
village (122).

Cependant, l'un des traits les plus notables de cet animal-humain est sa puissance de métamorphose. L'on apprend ainsi que lorsqu'il était furieux, « il se transformait en véritable bête qu'il était réellement » (126), caractéristique que confirme ce portrait que fait la narratrice : « il était poilu, velu, avec une tête de lion, un corps de monstre avec plus de dix pattes arrière et avant. Ses crocs ressemblaient à des sabres pointus. Il avait une longue queue qui battait l'air dans tous les sens » (126). Par ailleurs, ayant été avertie par une vieille femme « invisible » (126) que son mari allait la dévorer, Mom Dioum s'enfuit à nouveau et se retrouve dans une course poursuite avec cet homme-animal. Sa nature fantastique et sa puissance extraordinaire sont également révélées de la

manière suivante :

Il courait lui aussi, traversant l'espace comme un supersonique. Mais Mom Dioum était loin. Il volait, courait, écartelait les forêts comme une botte de paille. Il enjambait les fleuves et les rivières à vive allure. Il déchirait l'air comme un éclair. Au loin, il aperçut la forme frêle de Mom Dioum [...] Il crachait sur le feu comme un dragon déchainé [...] Sa rage avait doublé, triplé, quadruplé, quintuplé, sextuplé, septuplé, octuplé. Il bavait, ahanait, hurlait, hennissait, braillait [...] Il avait déployé les nageoires dorsales et latérales, celles qui mesurent plus de dix mètres de largeur et quinze mètres de hauteur. (127-8)

Mom Dioum est embarquée dans cette course surnaturelle et se trouve aidée par la vieille invisible qui lui offre trois cailloux censés l'aider à lutter contre le monstre :

- Non, attends, j'ai prévu aussi quelque chose pour toi. Voilà ces cailloux. Il y en a trois. Cours le plus vite possible pour gagner de l'avance sur lui. Mais dès que tu l'apercevas au loin, il va soulever de la poussière sur son passage, jette un caillou et il y aura un océan entre vous. Avant qu'il ne le traverse, tu seras déjà loin. Cours encore plus vite et dès que tu l'apercevas à nouveau, jette ce dernier caillou.
Un cheval blanc va descendre du ciel.
Monte sur le cheval et il va te laisser dans un village et là, il ne pourra plus t'atteindre.
Dans ce village, maintenant, tu choisiras. (124-5)

Dans cette scène, il est important de remarquer que la narratrice ne se contente pas de rapporter l'intrusion du surnaturel. Au contraire, elle intervient dans le texte et semble porter un jugement critique sur le temps que prend Mom Dioum pour comprendre cette rencontre avec le surnaturel : « Mom Dioum mit du temps pour réaliser ce qui était arrivée et puis elle se rendit compte qu'elle perdait du temps » (125). C'est dire que ni

Mom Dioum ni la narratrice ne remettent en cause l'existence des êtres surnaturels et de leur pouvoir. Cette intrusion du surnaturel dans la vie de Mom Dioum constitue alors une ambiguïté du récit dans la mesure où la narratrice ne discrédite pas l'évènement de la rencontre entre Mom Dioum et l'homme animal. C'est peut-être plutôt le lecteur sceptique et incertain qui assimilera cette représentation du surnaturel à la folie possible de la protagoniste qui, il faut le rappeler, vient de subir deux traumatismes consécutifs. D'une part, il y a, la terrible épreuve du tatouage qu'elle vient de subir et qui, « en termes de souffrance vécue, endurée [...] battait tous les records » (115). D'autre part, on l'imagine encore hantée par l'histoire « horrible » (113) qu'elle a connue en ville et qu'elle n'arrive toujours pas à raconter. Pareille description du fantastique, d'après Ponnau, repose sur la stratégie de l'ambiguïté et invite à deux lectures dont l'une, rationnelle, pose la question de la folie de la narratrice et du personnage halluciné et l'autre, normative, celle de la présence effective des forces surnaturelles dans l'univers. Il s'agit là, d'un jeu « sur la justesse et sur la fausseté égales l'une à l'autre, aussi précaires et aussi insatisfaisantes l'une que l'autre, de ces deux principes explicatifs relevant l'un du recours à la psychopathologie et l'autre du consentement au surnaturel » (vii). Cependant, comme pour réfuter toute explication rationnelle du surnaturel dans l'histoire qu'elle raconte, la narratrice rappelle avec insistance, à la fois la lucidité de son personnage Mom Dioum qui « savait qu'elle n'était pas folle » (134) et sa défiance par rapport à des phénomènes étranges. Mom Dioum affirme en effet : « J'avais entendu une histoire de crânes il y a plusieurs années mais je n'y croyais pas, de même que les histoires d'albinos. Cela revenait épisodiquement, mais comme tout le monde, je n'y

croyais pas vraiment » (222). Par ces postulats, la narratrice semble vouloir lever toute ambiguïté sur la folie possible de son personnage. Bien plus, elle pousse les lecteurs à consentir à l'existence du surnaturel lorsqu'elle présente ces deux rêves éclairés de Mom Dioum.

En étant « engourdie dans un profond sommeil » (160), Mom Dioum fait un premier rêve sur Yaw. Ce rêve est d'une clairvoyance extraordinaire et s'impose comme le meilleur moyen par lequel le lecteur obtient la description exacte et détaillée de l'histoire du jeune homme. Plus tard, lorsque Mom Dioum et Yaw se rencontrent à l'asile de fous, la jeune femme regarde ce dernier « avec une impression de déjà-vu » (168) et se souvient « tout d'un tout » (167) que « ce jeune homme était le jeune homme dans son rêve » (167). De même, en ville, elle fait un autre rêve prémonitoire la veille du jour prévu pour son exécution et ce rêve lui sauve la vie. Dans le rêve, elle voit son « hôte tout nu comme Adam en Eden et il tenait une machette brillante dans sa main droite et de la main gauche, il tenait Mori, l'albinos, par la tête comme une marionnette » (223). De manière surprenante, les événements qui se déroulent le jour suivant se conforment à ce rêve : L'albinos est décapité par son bourreau tout nu qui tient sa tête et une machette brillante comme dans le rêve de Mom Dioum (224). Face à des circonstances aussi troublantes, comment déterminer l'origine des phénomènes rapportés par la narratrice ? Renvoient-ils au fonctionnement mental ou alors témoignent-ils d'une réalité surnaturelle ? Pour Mom Dioum comme pour la narratrice, la question reste en suspens. Tel est en effet le sens qu'on peut attribuer aux propos de

la narratrice qui, après le combat qui oppose l'héroïne à l'homme-animal conclut :

Mom Dioum se dit que dans cette vie, il fallait prêter
attention à tout.
Où était la vérité ?
Qui détenait la vérité ?
Qui savait ?
Qui détenait la connaissance ?
Tout était possible
Dieu A dit :
« Là où votre imagination va, je l'ai dépassée. »
Gloire à Dieu ! (129-30)

Cependant, si les apparitions surnaturelles du roman déconcertent à la fois les personnages et les lecteurs qui hésitent quant au sens à donner à ces phénomènes, le dilemme est en partie résolu dans le film de Gnoan M'Bala qui présente un nouveau mouvement communautaire chrétien qui croit en un ordre divin supérieur et en ses manifestations. Cette transposition d'une communauté religieuse est aussi celle des thèmes bibliques de l'apparition du Christ, des songes, des révélations et visions divines qui y sont transposés. Deux figures surnaturelles étonnent particulièrement. D'abord celle d'un homme Blanc, debout au-dessus des eaux. Cette image rappelle le symbole biblique du Christ marchant sur les eaux. Ensuite, celle du jeune enfant qui, tout en flottant sur un arbre, transmet le message et l'appel divin à un porcher en ces termes : « Tu seras Magloire Ier, choisi entre tous pour sauver ce monde cruel. Tu seras prophète du Christ » (Gnoan M'bala). Cette apparition est accompagnée par d'autres manifestations surnaturelles dont la plus significative est la boule de lumière qui émane du front du jeune messenger et se dirige vers le nouveau prophète. Cette thématique d'un prophète appelé à combattre les forces du mal dans la société, renvoie à celle plus large

du « combat spirituel » qui est, comme le rappelle Sandra Fancello dans « La délivrance dans les pentecôtismes africains » (2008), une « pratique qui repose sur une vision dichotomique du monde perçu comme le terrain d'affrontement de la puissance divine contre les forces du mal » (162). Ainsi, le corpus représente différentes forces du mal au nombre desquelles les « mauvais sorts » et les « mauvais esprits » lancés par des « sorciers mangeurs d'âmes » (Bugul 31,32). Il s'ensuit que, « la délivrance » est une dimension importante du combat spirituel qui « consiste à identifier les esprits démoniaques ou à les reconnaître en fonction des symptômes décrits par la plupart des manuels de délivrance » (Fancello 167).

Deux instances du combat spirituel sont représentées dans le film. D'une part, le spectateur est transporté dans une séance de confession publique pendant laquelle une femme annonce que le prophète Magloire Ier l'a délivrée de la stérilité, fruit de l'action invisible et maléfique de sa tante sorcière qui « a transformé [son] ventre en ventre cimetière » (Gnoan M'Bala). Le silence approbateur de l'assistance corrobore sa thèse et rend compte, en même temps, d'un imaginaire en grande partie dominé par la croyance en un pouvoir que certains humains possèdent et qui leur permet de diriger des attaques maléfiques contre d'autres humains. Par ailleurs, l'audience assiste à la confrontation entre le nouveau prophète et l'homme qui doute, ce qui constitue une autre illustration du combat spirituel. Dans cette scène, le porcher réunit la communauté villageoise de Bali-Ahuekro pour leur annoncer qu'il a reçu un appel divin et que Dieu l'a transformé en un prophète, le « prophète Magloire Ier », « cousin du Christ » et seul « sauveur du peuple » (Gnoan M'bala). Un homme incrédule le défie en le traitant d' « imposteur »,

l'incitant ainsi à prouver la légitimité de sa mission divine. Pour ce faire, Magloire Ier invoque la « punition divine » sur cet homme en s'écriant : « A toi qui doute de ma parole, la malédiction s'abattra sur toi ». Cette sentence s'accompagne d'autres pratiques comme l'aspersion de l'eau sur l'homme, le bredouillage de paroles inaudibles et une gestuelle de dévot peu discret qui lève les bras vers le ciel comme pour une prière. De cette série d'actions résulte une réaction qui suggère la « possession » du corps de l'homme par une force étrangère : son corps est pris de tremblements, puis s'affaisse sur le sol, crie et pleure. Devenu aveugle par la même occasion, l'incrédule de la scène précédente implore Magloire Ier : « Sauve-moi, je reconnais ta puissance ». C'est alors que le nouveau prophète procède à la « délivrance » de l'homme aveugle qui recouvre immédiatement la vue. Cette manifestation surnaturelle de la « puissance » de Magloire Ier est donc le phénomène qui marque la conversion non seulement de l'homme mais aussi celle des personnes témoins de ce miracle. Magloire Ier acquiert dès lors une légitimité incontestable dans la communauté : il possède une puissance divine qu'on ne peut ni désapprouver ni braver. Cependant, au-delà du pouvoir que détient le prophète, cette séquence est aussi révélatrice de la réalité de la malédiction, entendue comme une influence fatale, néfaste qui peut être appelée sur un individu.

Les forces de la malédiction (ancestrale)

Plusieurs personnages sont hantés par l'idée d'une malédiction qui pèse sur eux et sur leur société. Dans le film *Au nom du Christ*, le prophète Magloire Ier pense que la condition malheureuse des habitants de Bali-Ahuekro découle d'une malédiction divine

car c'est un peuple idolâtre. Cette idée, de même que la croyance à la condamnation et au malheur par une force supérieure est également la malédiction évoquée dès l'incipit de *La folie et la mort* où la narratrice identifie le pays dont il est question comme un pays « maudit comme il y en avait un bon nombre sur ce continent » (Bugul 11). Cependant, la narratrice n'explique pas les causes de cette malédiction générale que subissent plusieurs pays du continent; ce qui suggère qu'il s'agirait d'une autre malédiction, sans doute ancestrale.

D'après Fancello, le concept de la malédiction ancestrale est à la fois le « produit d'une hybridation [...] des notions occidentales et africaines relatives à la sorcellerie » (166) et de « l'influence du mouvement néo-pentecôtiste pétri de littérature américaine [qui] a fortement modifié le paysage religieux ouest-africain depuis les années 1990 » (165). Il implique que la conséquence des péchés - ou considérés comme tels - commis par les prédécesseurs ou les parents retombe sur la lignée descendante. A ce titre, la sanction de la malédiction ancestrale est héréditaire et se fait ressentir sur les descendant(e)s sous forme d'une déchéance physique ou morale, des échecs de toutes sortes et l'impossibilité de « réussir » dans la vie quels que soient les efforts fournis :

Les effets de la malédiction ancestrale sur une personne se traduisent par des maladies chroniques, des accidents psychopathologiques (*mental breakdown*), des excès émotifs, des allergies, des pertes financières répétées, une succession de morts non naturelles (telles que les accidents ou les suicides) dans l'entourage de la personne, des divorces répétés ou des troubles du comportement tels de la mauvaise humeur, des excès de colère ou, à l'inverse, une réserve excessive. Les traits de caractère et les aléas de la vie quotidienne sont ainsi interprétés comme les effets de la malédiction ancestrale : ce sont les « plans de

l'ennemi », les « plans de sabotage » de Satan pour éprouver les chrétiens et les détourner de leur « destinée prophétique », c'est-à-dire du plan de Dieu pour chaque individu. (166-7)

C'est cette malédiction sans cause apparente qu'expose Yaw qui pense souffrir de manière injuste : « Qu'est-ce que j'ai fait au Bon Dieu, la mort est préférable à la vie que je mène, je vais disparaître au moins, j'en ai assez, je suis maudit, je ne m'en sors pas » (Bugul 137). La narratrice explique qu'il existe chez ce personnage, une « phraséologie de la dépression, du désespoir, de la lassitude [qui] était recluse au fond de la conscience » (137). L'extrait insinue que le jeune pense être victime d'un châtement divin quoique n'ayant commis aucune faute. A ce sujet, une mise en rapport de l'analyse de Fancello et celle de Christiane Bourgerol peut aider à mettre en relief la puissance invisible de cette malédiction.

Dans « Sorcellerie, malédiction et justice divine à la Guadeloupe » (1990), Bourgerol analyse l'univers des croyances dans lequel s'inscrit la malédiction et suggère qu'à la base, il existe chez les populations qui se croient maudites, la croyance en un « ordre divin » (169) entendu comme l'agencement de l'univers par Dieu. Ainsi, ce qui est mis au rang de « naturel » c'est l'ordre divin, « ce qui est écrit par Dieu ». Par contre, le « surnaturel » - c'est-à-dire ce qui « force la nature » (169) et change les destins - est l'œuvre du diable et des hommes qui s'allient avec lui. A partir de cette distinction, Bourgerol postule que la malédiction - qu'elle soit collective ou individuelle – est perçue par ceux qui y croient comme un déchainement des forces du mal :

Au principe de la malédiction, il y a le principe que celui qui la subit passe de la sphère du bien, de l'honnête,

placée sous l'égide de Dieu, à celle du mal régentée par le Diable [...] Quand Dieu abandonne le maudit, le diable le prend sous sa coupe et le pousse de plus en plus à des comportements délictueux. C'est la débandade du sens du bien devant les attaques des forces du mal. (171)

Peut-être avons-nous par ailleurs, une connotation de la nuit qui constitue le décor de ces fictions car il s'agit d'une nuit qui favorise l'apparition du néfaste et la propagation des forces du mal.

Les forces de la nuit

La nuit est la toile de fond des deux histoires du film et du roman et elle y apparaît comme une force écrasante contre laquelle les populations mènent une lutte quasi désespérée. Dans le film, le village de Bali-Ahuekro est présenté comme une « cité obscure » plongée dans les « ténèbres » (Gnoan M'Bala) tandis que l'univers romanesque de Ken Bugul est celui d'une « nuit terriblement noire » (Bugul 11). Les évocations redondantes de la nuit noire sous laquelle ploient ces sociétés prennent l'allure d'un délire qui suggère une modification du sens habituel du terme « nuit » qui dans ces fictions, désigne en définitive, la condition postcoloniale africaine qui est celle d'une société caractérisée par l'impasse. Cette thématique qui s'inscrit dans la suite des travaux de Mbembe constitue par ailleurs l'objet de *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010). Mbembe y associe la « nuit noire » à un ensemble de « forces mortes qui limitent les capacités de la vie » (242). A ce titre, la nuit constitue un « enclos » (69) pour les schèmes mentaux qui n'arrivent plus à « produire la vie, à éliminer les forces qui dans le contexte colonial, concouraient à la mutiler, à la défigurer,

voire la détruire » (242). Or, c'est bien ce lien entre la nuit et l'effondrement de la raison que la narratrice de Bugul établit en affirmant que « cette nuit terriblement noire avait fait taire la raison » (16). *Au nom du Christ* appartient au même registre car le ton du film est celui du désespoir causé par la nuit :

Nous avons désespéré dans la nuit épaisse car nous avions perdu notre chemin vers le soleil. Aujourd'hui, le Christ envoie Magloire Ier pour nous sauver. Où étaient-ils [les anciens Dieux] lorsqu'on nous soumettait à la chicotte et à l'humiliation négrière et coloniale ? Moi je veux une religion qui rend la vue aux fous et la vue aux aveugles. Une religion qui met fin aux souffrances et à la misère, une religion qui libère. (Gnoan M'Bala)

Ainsi, les représentations de la nuit relèvent du fantastique. Dans le roman de Bugul, c'est une nuit « affreusement noire » (19), « étrangement noire » (15) et cette « nuit noire était magique » (22). Par ailleurs, cette nuit est étrange dans la mesure où elle défie les lois physiques de la durée pour devenir « une longue nuit noire, l'une des plus noires connues depuis si longtemps » (36). Cette longueur semble empêcher l'alternance naturelle vers le jour et, de ce fait, suscite inquiétudes au sein des populations désorientées: « Cette nuit voulait-elle se confondre avec le jour et le prolonger ? Cette nuit voulait-elle annoncer quelque chose » (31) ? A cette longueur inhabituelle s'ajoute une noirceur toute particulière que la narratrice décrit comme provenant des « sphères inconnues » (36). Face à cet inconnu, les populations sont désemparées et effrayées car elles pressentent un danger imminent.

Dans l'attente de cette menace, l'attitude générale consiste à se protéger de cette nuit. Par exemple, les adultes se cachent car ils sont conscients qu'elle renferme des

forces capables de leur nuire. C'est « une nuit noire pendant laquelle les hommes et les femmes n'avaient pas osé faire l'amour de peur de jouir dans cette terrible noirceur, de peur de procréer des monstres » (36). Les mêmes hantises et une certaine paranoïa sont perceptibles chez les femmes qui « s'affairaient autour des feux qu'elles attisaient avec frénésie comme pour chasser de leur mémoire, cette terrible nuit noire » (36). Tandis que chez les enfants, on observe une incitation à courir « après leurs rêves, en chassant dans l'air frais de ce matin, les cauchemars de cette nuit terriblement noire. Cette nuit qui les avait contraints à redevenir des enfants. Ils étaient blottis entre les couvertures en collant l'un à l'autre comme dans le premier jour » (36-7). Ce besoin de se prémunir des forces de la nuit est aussi ressenti dès l'incipit du roman où Diatou Sène, la mère de Fatou Ngouye, reproche à Mom Dioum d'être sortie la nuit: « Pourquoi as-tu marché la nuit ? Par cette nuit affreusement noire ? » (19). Or, la nuit concourt au drame de Mom Dioum qui disparaît « dans la nuit terriblement noire, comme happée, absorbée, par l'obscurité totale » (29). Par conséquent, l'atmosphère qu'inspirent non seulement la nuit noire mais aussi tout autre phénomène surnaturel est celui d'une angoisse généralisée au sein d'une population qui se trouve déroutée par ces expériences. Cependant, on constate qu'au même titre que le surnaturel, la « modernisation » de la société africaine est vécue par les populations comme une expérience déconcertante et traumatique. Dans le corpus, cette modernisation est présentée sous les traits généraux de l'urbanisation du continent, entendue comme l'émergence en Afrique, des grands espaces urbains – et les phénomènes qui s'y rattachent - inspirés des modèles occidentaux.

La métropolisation de l'Afrique comme phénomène fantastique

Une modernité éblouissante

La domination coloniale donne lieu à une nouvelle reconfiguration spatiale des sociétés africaines, et la ville postcoloniale africaine ainsi que les phénomènes qui s'y rattachent sont un emblème de cette évolution. Pour les personnages des créations analysées, « c'était cela la modernité. Le monde évoluait » (Bugul 112). On constate alors qu'en postcolonie africaine, la ville a un aspect fantastique en ce qu'elle excite l'étonnement des populations et les déconcerte à la fois. Aussi n'est-on pas surpris que l'espace urbain soit une thématique importante des fictions postcoloniales et la trame de l'histoire que raconte la narratrice de Bugul. Il y est question des migrations urbaines, ainsi que des luttes et défis auxquels les populations urbaines sont confrontées. Dans *La folie et la mort*, par exemple, les quatre personnages principaux que sont Mom Dioum, Fatou Ngouye, Yoro et Yaw quittent la campagne pour s'installer en ville où leur destin tourne au tragique : Mom Dioum est assassinée par Yaw dans un asile de fous, Yaw est tué par les médecins dans ce même asile, Yoro qui sombre dans la prostitution masculine finit décapité sur une plage et Fatou Ngouye est brûlée sur la place du marché où elle devient une statue « fixée dans la ville » (Bugul 108). Par conséquent, la vie tragique de ces personnages est au départ un drame urbain car il fait suite à leur impuissance à relever les nouveaux défis et épreuves relatifs à leur installation en ville. Pour tous ces jeunes venus de la campagne, la ville présente des risques et des dangers jusque-là inconnus et auxquels ils ne semblent pas préparés. Le constat d'une telle

pléthore de vies des jeunes brisées en ville mène alors à s'intéresser non seulement à la culture urbaine postcoloniale africaine mais aussi aux raisons de cet exode massif des jeunes vers la ville. Le voyage de Mom Dioum est motivé par son désir d'aller poursuivre des études supérieures. Yaw, par contre, y va pour échapper à la colère des anciens de son village. Quant à Fatou Ngouye et Yoro, ils entreprennent le voyage dans le but d'aller chercher Mom Dioum, la cousine de Yoro qui a disparu en ville. Cependant, au-delà des raisons énoncées, l'idéalisation et le mirage suscités par la culture urbaine constituent le fondement de cette migration massive.

Perçue comme l'espoir d'une vie meilleure, la ville exerce une fascination manifeste sur les habitants des campagnes. Elle est « ce dont rêvait toute cette jeunesse au village » (57). Ce rêve incarne l'envoûtante passion qui les unit à la ville et éteint en eux tout autre désir. Pour ces jeunes, la ville est en effet le seul « désir » et l'unique « obsession » (54). Or, si ces jeunes éprouvent autant de passion pour la ville, c'est parce qu'au préalable, la ville a été idéalisée comme le paradis de la « nouveauté », de l'abondance matérielle et du bonheur :

Aller à la ville.
La ville où tout devait se trouver.
Tout ce qui était le rêve des jeunes du village.
Ils voulaient vivre autre chose.
Il n'y avait plus rien qui les retenait au village. (48)

Cette description illustre l'aliénation de la jeunesse pour qui la campagne est un monde ancien, pauvre et pitoyable. La jeunesse se sent accablée psychologiquement dans cet univers sans nouveauté. Mais d'après le film, cette souffrance des habitants de la

campagne procède surtout d'un mal-être psychique qui se manifeste par la perte de « la joie de vivre » (Gnoan M'bala). Tel est par ailleurs le sens qu'on peut attribuer à la cruauté de la vie villageoise dont se plaignent les personnages du film qui décrivent leur cité comme un « monde cruel ». Car, à l'observation, ce village est un lieu relativement calme et paisible, marqué par une économie paysanne basée sur l'élevage et une agriculture de subsistance. L'environnement dans lequel vivent ces populations rurales est sain et varié : de vastes étendues de savane verte, une forêt illuminée et un fleuve qui coule à proximité du village. Diverses scènes illustrent le caractère communautaire de l'existence villageoise : les femmes qui font la lessive ensemble, des hommes qui prennent leur repas ensemble, les foules d'enfants qui poursuivent la folle et la réunion de tous les villageois qui se rassemblent pour écouter le message du prophète Magloire Ier. Ainsi, il n'est question ni de guerre ni de famine. Néanmoins, c'est l'installation en ville qui ramène la joie perdue.

En effet, une fois en ville, Yoro et Fatou Ngouye sont « émerveillés » (51) par la « technologisation » de l'espace urbain qui, pour eux, est un réel spectacle : Ce sont « des couleurs partout. Des lumières partout » (53). L'un des traits les plus notables de ce spectacle est « la fumée tenace qui s'échappait des véhicules, des taxi-motos, des gros bus-carcasses, de toutes sortes de voitures d'occasion, des « Venues de France » comme on les appelait, tout cela était si agréable. Ils étaient émerveillés. Que c'était beau ! » (53). Les deux jeunes gens sont plongés dans un état hypnotique qu'illustre leur mouvement : « Ils marchaient ainsi comme des somnambules » (54). Or, cette description des deux jeunes gens comme en proie à une crise de somnambulisme n'est

pas gratuite car selon Ponnau, les crises de somnambulisme, au même titre que la folie, les états hypnotiques, des phénomènes de léthargie, les amnésies et d'autres névroses obsessionnelles sont non seulement des troubles psychiques mais surtout, leur représentation en littérature est révélateur de la "fantasticité" (Ponnau xii) de l'œuvre de fiction :

Les somnambules et les sujets des expériences magnétiques forment une catégorie de héros qui ressortit au domaine de l'aliénation mentale et du supranormal : leur avènement dans la littérature relève de ces phénomènes psychiques mis en scène par les récits fantastiques. Il n'est déjà cet égard, que d'interroger les médecins : « les fous, qui jadis se disaient persécutés par le diable, se croient aujourd'hui persécutés par les magnétiseurs ». Ce déplacement du surnaturel qui s'opère, en littérature aussi, au détriment des démons et au bénéfice de la science, est le signe de l'enracinement du fantastique dans toutes les disciplines. (41)

Dans le film, c'est ce même attrait de la technologie occidentale qui caractérise les songes de Magloire I^{er}. Dans l'un d'entre eux, il est accueilli par une grande foule de villageois à la descente d'un avion de la défunte compagnie panafricaine « Air Afrique ». Cet avion symbolise à la fois l'Afrique « moderne » et l'essor économique de ses métropoles qui sont désormais reliées aux autres métropoles internationales par des vols rapides et sûrs. L'essor économique de la métropole africaine se traduit alors par une profusion de produits d'importations dans les marchés : les trottoirs « étaient surchargés d'étalages, surchargés à leur tour de produits sans origine » (Bugul 53). De ce fait, la ville est l'emblème à la fois de la mondialisation et de la société de consommation car c'est une ville qui « consommait tant de choses d'ici et d'ailleurs !

Des choses emballées dans des sachets, des paquets, des cartons » (52). Au niveau culturel, on constate une adhésion massive des populations africaines aux modèles importés:

Fatou Ngouye et Yoro étaient émerveillés par les gens de la ville surtout les femmes. Des femmes vertes, jaunes, rouges, violettes. Ce n'était pas la peine d'aller sur Mars, Jupiter et Neptune. Il y avait tout ici. Même des femmes roses. Elles portaient des chaussures à talons hauts, courts, gros, superposés. Elles avaient du fil de fer enroulé autour des bras, des avant-bras, des poignets. Leurs jambes étaient peintes de différentes couleurs, parfois des couleurs différentes de celles du visage. La ville ! (53)

Cette description de la citadine démontre que la couleur de la peau est le facteur déterminant de la beauté. La citadine au teint « foncé » ou « noir » semble avoir disparu de cet espace car la plupart des femmes se sont métamorphosées en d'autres couleurs. Ces évocations sont celle de la réalité sociale de la dépigmentation volontaire de la peau désignée en Afrique Subsaharienne par le terme « maquillage ». Véritable fléau social, ledit phénomène est analysé par Dominique Bounsana et Henri Didillon dans « La pratique du maquillage à Brazzaville » (1987). Ces auteurs affirment que le maquillage est non seulement « en usage dans tous les pays d'Afrique Noire » (582) mais aussi qu'il peut mener un individu à avoir deux ou trois couleurs de peau. Selon ces auteurs, le désintérêt pour le teint « noir » traduit un désir de changement d'identité du sujet qui veut quitter son statut de « noir » pour autre chose :

En se maquillant, ils tentent de bénéficier des avantages d'un canon esthétique prégnant dans leur société. S'efforcer de s'approprier ce qui semble à l'origine de la séduction et du pouvoir de l'autre, suggère l'existence chez le sujet d'un sentiment d'infériorité et la dévalorisation de ses propres attributs mais peut se comprendre également

comme une adaptation aux modèles proposés par plusieurs courants d'influence sociale : classes aisées et dirigeantes, publicité et medias, univers musical zaïrois, antillais, noir américain, etc. (596)

Une modernité ensorceleuse

La narratrice de Ken Bugul décrit l'expérience urbaine en Afrique à partir du vocabulaire de l'attaque occulte. Dans la description qu'elle donne des jeunes qui quittent le village vers la ville, elle constate que « la plupart de ces jeunes gens oubliaient vite le village. La ville était possessive. La ville était ensorceleuse [...] Et les jeunes gens devenaient des citadins ensorcelés par la ville » (219). Or, décrire l'expérience de ces jeunes en termes d'ensorcellement revient à situer ce parcours dans le sillage de l'aliénation mentale et du supranormal. Du reste, l'ensorcellement ne suppose-t-il pas une puissance invisible, hostile et maléfique agissant dans un autre corps ? Dans « Sorcellerie et contre-sorcellerie : Un réajustement permanent au monde » (2008), Maria Teixeira remarque que ce phénomène appartient à la fois « au domaine domestique villageois ou urbain et au domaine sauvage de la brousse, des eaux ou de l'invisible, dans l'excès d'un corps centrifuge, conquérant, envahissant, se projetant vers autrui » (69-70). Ainsi, ce que les jeunes vivent en ville est comparable à la dynamique de l'envoûtement telle qu'elle se manifeste dans les expériences de sorcellerie. Ils sont tous happés par la ville et ses valeurs qui suscitent en eux une forte passion pour sa culture matérialiste.

En fait, l'espace urbain représente l'espoir d'une vie heureuse identifiée à l'abondance des biens matériels. Pour beaucoup de citoyen(ne)s, le bonheur équivaut à

posséder et jouir des biens matériels. Ainsi, « tous voulaient aller à la ville pour faire fortune rapidement » (Bugul 50). Il s'ensuit une course effrénée vers l'argent qui constitue la garantie du bonheur. Par conséquent, un trait dominant de la culture urbaine postcoloniale africaine est la primauté donnée aux valeurs matérielles et le rêve d'un enrichissement rapide et sans efforts. Il s'agit pour plusieurs, de décrocher le « gros lot » (Bugul 219), entendu principalement comme une forte somme d'argent. Dans ce contexte, les jeux de hasard sont pour les populations, l'espoir d'un enrichissement prompt et la plupart d'entre elles s'y adonnent. Il est ainsi question de « tenter sa chance » dans « la loterie nationale », « la loterie américaine », le « loto sport », ou encore le « PMU » (219). Le tableau que dresse la narratrice illustre que ce fléau touche autant la population urbaine que villageoise :

Tout le pays était dans les jeux.
Il n'y avait pas d'emplois, rien, donc vive le jeu !
Les ménages dépensaient l'argent du ménage au jeu en
espérant le gros lot.
Les femmes en allant au marché passaient miser sur des
chevaux qu'elles ne connaissaient même pas. Des chevaux
qui habitaient dans des pays lointains. Donc elles posaient
des questions aux voisins, demandaient aux enfants,
achetaient et faisaient lire le journal. Arrivées au marché
pour les provisions, le porte-monnaie était bien allégé par
la mise, et les enfants à la maison devaient se contenter de
ce qu'il y avait. (219)

Pour la majorité des parieurs, ces jeux ne constituent pas une activité récréatrice mais participent de l'obsession de s'enrichir « soudainement » et sans effort, obsession qui, par ailleurs, préside au choix du métier en postcolonie africaine. En effet, les citadins n'optent pas pour des professions adaptées à leurs goûts et compétences mais préfèrent

plutôt des emplois où ils peuvent rapidement se faire « un pactole important » (99). Dès lors, en postcolonie africaine, le métier d'enseignant est parmi les plus dédaignés car « c'est quoi un enseignant dans ce pays ? Formateurs de chômeurs, de râleurs, d'opposants, de manifestants, disent-ils » (100). En revanche, les métiers qui permettent un enrichissement rapide comme ceux du port, des douanes, de la police ou de l'armée sont les plus recherchés. Ces métiers offrent un parcours professionnel exceptionnel qui relève du prodige. La narratrice compare le statut économique des employés de ces corps à celui du personnage biblique de Job qui est présenté dans la version de la Bible de Louis Second comme l'homme « le plus riche de l'Orient »:

Les poches étaient déjà si pleines si ce n'était les comptes en banque et on se demandait avec quel salaire ces gens en uniforme construisaient des maisons aussi grandioses que celle du Timonier. Et quand tu étais dans ce corps de métier, il te fallait encore acheter ton poste. Tu ne voulais pas être en uniforme pour rester dans un bureau avec des papiers. Tu achetais une affectation au port, à l'aéroport, sur les routes ou aux frontières intéressantes. En moins d'un an, tu devenais riche comme Job. (Bugul 100)

Cependant, il est aussi important de souligner que même les fonctionnaires confinés dans des bureaux développent des pratiques leur permettant d'aller « chercher de quoi arrondir [leurs] fins de mois, en prenant soin de laisser sur un bureau un chapeau, sous une table, une paire de chaussures élimées depuis longtemps » (Bugul 18). Désertant leurs bureaux et laissant le travail pour lequel ils sont payés, ces fonctionnaires se lancent dans des activités économiques parallèles. Aussi apprend-on que « le métier de conducteurs de taxis-motos, était devenu le métier préféré des [...] fonctionnaires encore en service qui prenaient quelques heures à l'Etat » (218). De même, dans le film de

Gnoan M'Bala, le métier de prophète constitue lui aussi un moyen efficace et rapide d'enrichissement. En effet, parmi les « huit commandements de Dieu dictés à Magloire Ier », deux d'entre eux prescrivent aux croyants de contribuer à l'aisance matérielle du « prophète de Dieu », notamment le quatrième commandement qui stipule : « A ton prophète, tu remettras la moitié de tes récoltes » et le cinquième qui en est une sorte de pendant : « A ton prophète, tu consacreras une semaine de travail par mois » (Gnoan M'bala). Outre ces formes d'emplois rémunérateurs, l'institution du mariage est désormais soumise elle aussi à cette dynamique d'appât du gain facile car les jeunes citadines ne recherchent que des conjoints nantis. Par conséquent, « les jeunes filles de nos jours, surtout dans les régions, n'attendaient que celui qui était en Italie, aux Etats-Unis, en France, pour se marier » (Bugul 24). Cependant, lorsqu'il devenait impossible à une jeune fille de trouver un homme qui vivait en Occident, elle « allait trouver un mari à la ville, un mari cadre aussi » (112). Ainsi, pour les citadin(e)s, aller en Europe ou vers d'autres pays riches participe de cette quête du matériel car les citadin(e)s perçoivent ces pays comme des paradis terrestres : il suffit d'effectuer le « grand voyage » (16) vers ces pays pour devenir instantanément riche. Incontestablement, celui qui avait réussi à partir « revenait avec des habits différents, un poste radio pour sa mère, un poste téléviseur pour la maison, de l'argent pour construire ou pour se marier » (16). On observe alors que « le grand voyage » constitue une source de désaccord entre adultes et parents et cet extrait de conversation entre un parent et son enfant illustre le type de conflit auquel donne lieu le grand voyage :

- Quoi, tu ne peux pas faire comme lui ?
- Tu n'as pas vu la chambre de sa mère ?

- Il lui a acheté un lit en nickel, une armoire déjà triple battant.
- Et toi tu es là à dire que ce n'est pas facile d'obtenir le visa !
- Tu es un incapable. Tu ne vaux rien. (Bugul 16)

A cet égard, la ville postcoloniale africaine représente le lieu de passage car « c'était la porte pour le grand exil, là-bas, au loin. L'Italie, les Etats-Unis, ou à défaut la France qui n'était plus la destination de prédilection. La Thaïlande, le Japon, Singapour, Hong Kong devenaient de plus en plus les pays convoités » (Bugul 18). Dans le roman, Mom Dioum est le seul personnage qui, en affirmant son attachement au village, garde une certaine distance par rapport à cette culture urbaine. C'est dans ce sens qu'elle affirme : « Moi, j'étais encore une personne attachée au village, donc je ne pouvais pas être avalée par la ville » (Bugul 219).

Une modernité déconcertante

La mondialisation constitue un de ces « autres systèmes [qui] venaient compliquer le système existant avec son lot de chômage, de corruption, d'arbitraire, de parti unique à vie, de pouvoir aveugle, de puissance aveugle, de fortune aveugle » (Bugul 35). Il est clair que la « modernisation » - entendue comme l'occidentalisation - des sociétés africaines détruit les modes de vie des Africain(e)s et leurs identités. De ce fait, elle inspire un sentiment d'angoisse à Mom Dioum qui ne veut pas perdre la sienne :

Mom Dioum pensait en ce moment qu'il fallait qu'elle se retrouve et s'appartienne d'abord avant d'appartenir à la mondialisation, à l'uniformisation des idées, des points de vues, des besoins, des loisirs, des désirs, des vœux, des

souhais, des idées encore, des visions, des vues, des fast food, bref à la mondialisation complète et totale. (35)

Rien n'est plus dangereux pour ces populations que cette occidentalisation de leur société à laquelle elles ne sont pas préparées. Car, pour des peuples n'ayant pas connu les mêmes parcours historiques que l'Occident, cela suppose devoir « rattraper » en très peu de temps, plusieurs siècles d'un développement idéologique, politique, social, technologique et économique. La narratrice expose le péril d'une telle aventure en soulignant que « pour des gens qui n'avaient pas suivi la même évolution, tout d'un coup vouloir faire comme les autres avec un décalage de cinq siècles, ce n'était pas évident » (Bugul 35). Par conséquent, la vie métropolitaine devient emblématique de l'expérience traumatique des populations africaines avec la modernité et l'architecture urbaine est une expression de cette condition déplorable.

En ville, les nouvelles techniques architecturales détruisent les modes de vie de la société africaine et créent un monde froid où l'interaction entre les humains est quasi impossible. Par exemple, la notion de voisinage qui prévaut « depuis tant de générations » (Bugul 15) est complètement anéantie et remplacée par un nouveau concept qui ne promeut ni la solidarité ni l'amour dans le groupe. En effet, dans l'imaginaire africain, le voisinage n'est pas une simple proximité de personnes dans l'espace. C'est un mode de vie dont l'objectif est de promouvoir la solidarité, la bienveillance, les responsabilités collectives et mutuelles parmi les individus. Aussi constitue-t-il un facteur essentiel dans la création des réseaux sociaux et communautaires qui ne sont pas basés sur les liens de sang car « de cette conception du

voisinage, les liens tissés furent plus que denses. Des mariages, des querelles, des haines, des amours impossibles, liaient des voisins pendant toute leur vie » (16). Ainsi en est-il de la conversation entre Diatou Sène et sa fille qui illustre le principe éthique humaniste que la société africaine traditionnelle associe au voisinage:

- Ton parent le plus proche c'est ton voisin.
- Dans n'importe quel pays où tu arrives, salue d'abord tes voisins, tisse des liens avec tes voisins. Ce sont des parents.
- Le jour où il t'arrivera quelque chose, ce sont tes voisins qui seront les premiers à être informés, et les premiers à arriver ou les premiers à venir à ton secours. (Bugul 16)

L'architecture du village qu'on observe à partir du film procède du même enjeu. Le village de Bali-Ahuekro est en effet constitué de petites maisons serrées les unes contre les autres. Cette architecture évoque une culture où la primauté est donnée aux relations chaleureuses entre les membres d'une même communauté. Les multiples scènes de la vie villageoise illustrent cette vie sociale intense. L'on y voit des femmes allant à la rivière ensemble, une trentaine d'enfants jouant et les hommes prenant collectivement leur repas dans ce qui tient lieu de restaurant du village. Ces images sont bien à l'opposé de celles représentées dans le roman de Bugul où les maisons de la ville sont « entourées de murs hauts » (Bugul 17). Reflets tangibles de l'occidentalisation de la ville africaine, ces modèles architecturaux promeuvent l'individualisme :

Il y avait des portails lourds fermés à clé.
Pour entrer, il fallait sonner, parler à travers un parlophone
ou passer par un gardien en uniforme.
A l'intérieur, un chien venu d'ailleurs était là pour la
dissuasion. Il portait souvent des noms bizarres : Gaindé-
Lion, Tueur. Les pièces étaient toujours closes. (17)

Il en résulte une atmosphère froide et hostile où « les gens pouvaient habiter ensemble pendant des dizaines d'années sans se fréquenter, sans même se saluer » (17). Dans un univers où les voisins sont isolés les uns des autres, il se développe un climat de méfiance, de suspicion et d'animosité parmi les citadins et le voisinage devient très dangereux. Les voisins sont désormais « utilisés pour les dénonciations, les recensements des fous, les génocides, les crimes, les assassinats » (18). Il arrive alors que les appareils technologiques prennent progressivement la place de l'humain : « la télévision à écran géant, les paraboles, la vidéo, les jeux électroniques, tout cela avait remplacé le voisin » (18). Dans cette optique, la radio symbolise, à bien d'égards, cette aliénation de l'humain par la technologie.

Personnifiée dès l'incipit, la radio est présentée comme une créature dont le fonctionnement non régulé crée et maintient un état de siège permanent dans la société. Non seulement n'arrête-t-elle pas « de débiter des informations » de tout genre (Bugul 79) mais surtout, sa mise « en marche » (11) semble avoir un double but. C'est d'une part, le vecteur de la domination qu'exerce le chef de l'Etat sur les populations. Dans ce sens, son mouvement coïncide avec la décision de « tuer » (11) le peuple. Elle semble investie d'une puissance redoutable qui lui permet de réguler la vie postcoloniale africaine. D'autre part, la radio aide Fatou Ngouye à perfectionner « son français, son anglais, [et l'] esperanto » (22). Cependant, la coexistence entre l'humain et l'appareil est source de graves dysfonctionnements si bien que l'on assiste de plus en plus à l'apparition de nouvelles formes de pathologies au sein de la population et le récit de vie

de Fatou Ngouye en est une illustration.

Au village, Fatou Ngouye est une jeune fille qui mène une vie sociale normale. Elle y vit avec sa famille et ses amis parmi lesquels Mom Dioum qui est présentée comme étant « son amie. Elles se connaissaient depuis toujours » (22). Cependant, la radio que lui envoie son mari depuis l'Italie où il est en exil la sépare progressivement des autres membres de la société. Au départ, on constate une utilisation soutenue de cette machine qui l'émerveille : « elle la mettait en marche tout le temps et écoutait toutes les émissions » (22). En corrélation avec cet emploi intensif, elle s'y attache et la radio devient sa seule amie : « elle avait trouvé une amie, la radio » (82). Il en résulte qu'elle « s'accrochait maintenant à cette radio comme à son propre souffle [...] Tout ce qu'elle voulait pour le moment c'était que cette radio ne s'arrêtât jamais » (83). Ainsi, la radio devient un élément de déportation spirituelle voire un fantasme qui donne à Fatou Ngouye l'illusion d'une présence humaine et d'un lien émotionnel. Cette image d'une manie obsessionnelle illustre alors le dommage mental causé par l'outil technologique chez certaines populations de la ville. Cependant, les dégâts causés par la « technologisation » de la société africaine ne se limitent pas à ce seul aspect mental. De manière générale, ils se traduisent par la précarité de la vie en postcolonie africaine qui est par ailleurs, l'un des traits les plus notables de l'histoire de la modernité sur le continent.

L'existence précaire des citadin(e)s

La surmortalité rencontrée dans l'espace urbain postcolonial africain est le signe

distinctif de l'existence précaire des métropolitain(e)s en Afrique. Elle découle en partie des violences physiques exercées à la fois par les policiers, les agents recenseurs, les médecins et infirmiers, les magistrats et la foule qui à des degrés différents, terrorisent, violent, torturent, tuent et font régner un climat d'insécurité perpétuelle en zone urbaine. Par conséquent, la ville postcoloniale africaine est un espace de violences physiques auxquelles il est impossible d'échapper. C'est d'ailleurs cette réalité que reflète la description de la ville postcoloniale africaine comme une ville qui « était quadrillée » (62) par des tueurs de toutes sortes. A ce sujet, le tableau général des statistiques que donne la narratrice au sujet de l'Afrique permet de rendre compte du trait notable de la vulnérabilité des populations urbaines:

Les statistiques sur le Continent parlaient de continent où le sida risquait de faire disparaître plus de la moitié de la population sexuellement active pour bientôt, où le paludisme tuait plus que le sida, où le taux de mortalité materno-infantile était le plus élevé du monde, où l'espérance de vie avait régressé et ne dépassait pas quarante-cinq ans, où les risques de mortalité par la famine étaient les plus élevés de la planète, où le pourcentage d'enfants qui mourraient avant d'avoir atteint cinq ans était alarmant, où les guerres fratricides décimaient la moitié de la population. (112)

Ce tableau montre que les Africain(e)s sont une population qui vit dans la permanence du danger. L'aire urbaine qui concentre la majeure partie de la population est en conséquence, un « archipel de risques et de dangers ». Au nombre de ces risques qui mettent la vie des citadin(e)s en péril se trouve la pollution industrielle causée par l'utilisation hors contrôle des machines. Ces appareils polluent l'environnement à la fois par leurs bruits et les substances toxiques qu'elles déversent dans l'atmosphère. Aussi

n'est-il pas surprenant que « la ville pétaradait de ces taxis-motos. Avec l'essence frelatée, le gasoil, les mélanges de toutes sortes, les taxis-motos empestaient l'atmosphère de la ville » (Bugul 218). A ces motos s'ajoutent toutes sortes de véhicules qui « se démenaient pour circuler entre les taxis-motos » (218). La ville devient alors le symbole d'un chaos généralisé qu'on peut découvrir derrière les différentes scènes de la vie urbaine:

Le spectacle le plus infernal était un feu rouge à la ville.
Une cinquantaine de taxis-motos, pétaradant, dégageant
une fumée opaque, encombraient la chaussée et l'air
devenait de plus en plus irrespirable. Sur ces taxis-motos,
se tenaient des fonctionnaires, des femmes, des femmes
avec des petits bébés sur le dos, des écoliers, des jeunes
filles, des touristes audacieux, un homme tenant un
mouton. (218)

Par ailleurs, le feu et les incendies destructeurs sont une autre constante de la ville postcoloniale africaine décrite comme une ville où le danger du feu est permanent. Dans le roman de Bugul, on constate en effet que le marché prend feu de manière inattendue et brûle approximativement pendant deux jours. Ces incendies affectent la qualité de l'air en y ajoutant une forte concentration de polluants dans l'atmosphère des villes et les conséquences sur la santé des populations sont indéniables :

La ville devenait de plus en plus enfumée.
La ville s'enfumait
La ville devenait de la fumée.
La ville était en fumée.
Irrespirable.
Pollution terrible
Danger imminent. (218)

A ce danger de la pollution atmosphérique et des incendies brusques s'ajoute celui des déchets produits par les nombreux engins de la ville : il y avait « des voitures partout, des gens partout, de la fumée partout, des poubelles partout, des cris partout, du bruit partout, des odeurs partout, des tas d'immondice partout, des carcasses de toutes sortes partout » (51). Ce tableau de la pollution de l'espace urbain peut être complété par la surconsommation du plastique et ses effets tant sur la santé des populations que sur l'environnement. Le constat de la narratrice sur ce point est alarmant :

Nous mangions du plastique.
L'eau était dans du plastique.
Le lait dans du plastique.
La farine, dans du plastique.
Le vinaigre, dans du plastique.
Le sucre, dans du plastique.
Le poivre, dans du plastique. (219)

La ville apparaît alors comme un lieu périlleux et la violence qu'on y rencontre revêt un caractère fantastique dans la mesure où elle peut surgir à tout moment et en tout lieu. En témoigne l'accueil surprenant que la ville réserve à Fatou Ngouye et Yoro qui ne sauront pas quel sens donner aux violences qu'ils subissent. En effet, à peine arrivés en ville, ces deux jeunes sont pris par surprise lorsque,

[t]out d'un coup ils se retrouvèrent devant des policiers.
Un gros policier habillé de la tête au pied comme un croque-mort. Le policier tenait un gourdin d'une main et de l'autre il caressait la crosse d'un revolver accroché à la ceinture de son pantalon. Ils s'arrêtèrent soudain devant lui les yeux écarquillés.
- Que voulez-vous ? Leur demanda le policier.
Ils le regardèrent avec effroi, crièrent et voulurent s'enfuir quand le policier sortit un sifflet de sa poche et se mit à siffler. Un autre policier surgit de nulle part et tous les

deux se mirent à la poursuite des deux jeunes gens dans la ville. (54)

Ce passage révèle la dynamique de l'espace urbain qui est celle d'une agression perpétuelle sur l'individu. Non seulement les deux jeunes gens se sentent-ils menacés en face de cet agent de police mais surtout, ils découvrent la brutalité de la culture policière lorsqu'au bout de leur course, l'agent de police rattrape Fatou Ngouye et lui met « son pied chaussé sur les fesses » (54). D'autres sévices corporels s'ensuivent : elle est poussée « brutalement » (56) par un autre policier et est plus tard violée par l'agent de police. Ce même jour, Fatou Ngouye et Yoro sont témoins d'autres violences. Ils assistent impuissants aux tortures physiques d'un « homme tout nu, pieds et mains liés, [qui] était dans un coin. Son corps semblait avoir reçu beaucoup de coups. Il avait des bosses partout et son visage était tuméfié » (59). Enfin, ils connaîtront aussi la violence ultime de la vindicte populaire :

Le cousin de Mom Dioum était solidement tenu par des gens qui le livrèrent aux policiers en le traitant de voleur. Il avait reçu des coups de la foule et avait le visage tuméfié. Les gens continuaient à lui donner des coups sur la tête en criant : « Voleur Voleur » [...] La foule scandait ce mot avec férocité!
« La foule avait failli le tuer ».
Fatou Ngouye avait perdu la voix. Elle était ébahie, stupéfaite.
Non, ce n'était pas possible.
Elle devait être en train de rêver.
Oui, elle rêvait et elle ferma les yeux. (55)

Les deux jeunes gens sont stupéfaits parce que cette situation d'extrême tension est à la fois nouvelle pour eux et inexplicable. Ils ne sont pas des voleurs et n'ont rien fait de mal. Aussi ne peuvent-ils que très imparfaitement justifier la violence à laquelle ils sont

confrontés. Suite à cette violence, Fatou Ngouye plonge dans le rêve. Mais ne s'agit-il pas là d'un mécanisme de défense et d'une stratégie de *coping*²⁰ à partir de laquelle elle cherche à réduire ou maîtriser la violence subie ?

Le fantastique : une stratégie de coping

Ainsi, le défi majeur posé autant par la précarité de la vie urbaine que par l'irruption des phénomènes surnaturels est celui de l'adaptation à vie des conditions de vie jugées extrêmes: Comment s'en sortir dans un monde de danger perpétuel où l'être humain se sent poussé à la limite de ses possibilités ? Il importe donc de souligner que cette préoccupation se traduit sous forme d'une hantise collective de « la survie, sans scrupule, sans morale » (50) car il s'agit pour les populations de :

S'en sortir
S'enrichir
A tout prix. (Bugul 50)

Pour ce faire, l'un des mécanismes déployé par Fatou Ngouye pour pallier à la cruauté de la vie consiste par exemple à supprimer mentalement la réalité de la douleur physique et à la reléguer hors du champ de sa conscience. Elle fait table rase du présent en fermant les yeux et elle se crée une image mentale qui remplace la réalité douloureuse. Ensuite, elle se projette dans l'avenir et vit le bonheur souhaité avec son amie Mom Dioum. A partir de ce moment, la jeune fille semble ne plus éprouver les douleurs physiques et psychologiques présentes. Elle se voit plutôt dans un monde

²⁰ Pour Stacey Callahan et Henri Chabrol dans *Mécanismes de défense et coping* (2004), il s'agit des réponses inconscientes et conscientes du moi face aux dangers internes et externes.

onirique et fantastique : « *Dans son rêve, elle était retournée au village et se promenait dans les champs avec Mom Dioum qui était revenue. En fait, Mom Dioum n'était allée nulle part. Elle s'était cachée pour savoir si on tenait vraiment à elle* » (55). Aussi peut-on penser que cette vision surnaturelle est surtout un fantasme que Fatou Ngouye se crée dans le but de surmonter voire se soustraire à de l'impact de la réalité douloureuse. Ce fantasme lui épargne le sentiment et la sensation de souffrance. A ce sujet, la fonction principale de l'illusion d'un monde fantastique est celle de *coping*. Plus tard, lorsqu'elle s'installe définitivement en ville, on constate qu'elle reste plongée dans cet état d'illusion auquel s'ajoutent déjà des faits hallucinatoires. Elle est déconcertée et semble ne plus être capable de faire la distinction entre le rêve et la réalité. Par exemple, elle croit avoir assisté à une fête qui se déroule dans les locaux de sa résidence. Cependant, lorsque la propriétaire de la résidence lui fait savoir qu'il n'y a pas eu de fête, cette information désoriente la jeune fille et suggère la folie possible de cette dernière :

Elle chancela en son for intérieur.
Ce n'était pas possible.
Elle avait bien vu des jeunes gens préparer un barbecue.
Elle avait vu des jeunes gens arriver.
Elle avait entendu l'un d'eux être appelé Yoro et ce
dernier avait parlé de sa cousine Mom Dioum qu'il était
venu chercher à la ville ?
Non ce n'était pas possible, elle n'avait pas rêvé.
Elle avait tout vu et tout entendu. (105)

A cet égard, l'itinéraire de Mom Dioum qui rencontre des créatures surnaturelles dans l'arrière-pays et celui de Fatou Ngouye vaincue par la violence urbaine se rejoignent. Ces deux parcours sont ceux des expériences situées au-delà de l'admissible et par-là, posent le problème d'une société confrontée aux forces anormales comme étant celui de

« l'auto- illusionnement » de ses membres.

En effet, dans un contexte de violence physique et psychologique insoutenable, le choix de vivre dans l'illusion perpétuelle est perçu par une frange de la population comme la seule issue. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'on pourrait interpréter la corrélation entre le « choix », « la folie » et « la mort » qui sont trois thèmes essentiels du roman. On remarque que la folie qui se présente à certains personnages comme la seule condition « tolérable » en postcolonie africaine ne saurait être regardée comme une folie au sens classique du terme. Plutôt, il s'agit d'un sujet qui, psychologiquement vaincu et déconcerté par le contexte de violence de sa société, « abdique » et adhère à l'illusion (de la folie) grâce à laquelle il croit pouvoir « vivre ». C'est en fin de compte le sens qu'on peut garder non seulement de la folie mais aussi de manière générale, de l'expérience de Mom Dioum qui, à bien des égards, est emblématique à la fois de la désubjection et de la misère intellectuelle postcoloniale africaine : Mom Dioum a une maîtrise en sciences économiques, possède « tous ses sens » (133) mais « elle est condamnée » à ne « plus s'en servir » car :

Ce qui lui était arrivée était terrible [...]
Elle ne pouvait plus vivre comme les autres [...]
Donc elle devait mourir.
Ou alors, et là c'était clair en elle, choisir la folie [...]
Elle n'avait plus que ce choix à faire pourtant.
La folie.
C'était incroyable.
Elle était obligée d'accepter sa folie.
Elle allait vivre avec la folie. (133-4)

Ce choix de vivre dans l'illusion perpétuelle de la folie est alors présenté comme la

norme en postcolonie :

Car devenir fou, était une étape que des milliers de personnes franchissaient tous les jours dans nos pays. La dureté de l'existence, les mensonges, la misère, l'injustice. Mom Dioum n'était pas folle et elle le savait. Mais elle n'avait pas d'autre choix que de se faire passer pour une folle et ainsi échapper à la raison des autres et à sa propre raison. (179)

Cependant, s'il est vrai que plusieurs personnages « optent » de vivre dans l'illusion (de la folie), d'autres par contre « choisissent » de recourir aux marabouts, féticheurs et prophètes de tous genres, convaincues elles aussi que ces pratiques sont inéluctables. Pour souligner l'ampleur du phénomène, les personnages du film de Gnoan M'Bala sont décrits comme en proie à une « ivresse des marabouts », du « fétichisme » (Gnoan M'bala), et des nombreux prophètes. Or, du fait de son caractère aliénant et illusoire, l'analyse du maraboutage peut alimenter et documenter une étude sur la misère intellectuelle postcoloniale africaine.

CHAPITRE V

DES SOCIÉTÉS MARABOUTÉES

La métaphore magico-religieuse²¹ d'un peuple marabouté peut être envisagée comme le ressort théorique permettant d'articuler certains aspects essentiels de la misère intellectuelle dans l'univers référentiel d'*Au nom du Christ* et *La folie et la mort*. Dans ces productions cinématographique et littéraire, elle révèle l'aisance avec laquelle des êtres humains sont facilement contrôlés et entraînés dans des croyances et comportements irrationnels. Le film de Gnoan M'Bala décrit cette population comme happée par une « ivresse des marabouts ». Plus expressif encore est le constat tragique de la narratrice du roman de Ken Bugul :

On comprenait mieux maintenant le drame du peuple.
Il était marabouté !
Le peuple n'avait qu'à sortir un décret contre les
marabouts. (Bugul 102)

Du point de vue théorique, la thématique du peuple marabouté renvoie au registre de la contrainte, de l'aliénation mentale et, de manière plus spécifique, de la répression voire, la suppression de l'activité intellectuelle. Mon étude emprunte à l'anthropologie culturelle où ce terme revêt une double signification. D'une part, il sert à décrire une attaque qu'une puissance occulte, des « forces anormales » dirigent contre le psychisme

²¹ Comme il a été montré au chapitre deux, le marabout est à l'origine, un concept de la religion islamique où il désigne un « travailleur de Dieu », c'est-à-dire un être qui, grâce à ses pouvoirs surnaturels est un intermédiaire entre Dieu et les humains. Pour Constant Hamès, le marabout est une figure de la magie islamique car le marabout est le dépositaire d'un pouvoir et d'une connaissance mystiques qui font de lui un « initié » de la « science des secrets » et le médiateur entre l'au-delà et le monde visible.

humain. D'autre part, il exprime la « sujétion psychologique »²² qui en résulte. Tel est par exemple un des objectifs des travaux de Liliane Kuczynski qui aborde la question et décrit différents aspects de ce type de maraboutage.

Dans « Marabouts Ouest-Africains en région parisienne » (2008), Kuczynski présente une personne maraboutée comme soumise à des influences invisibles - positives ou négatives - qui la font agir et font d'elle un « instrument » au service de l'auteur(e) de cet acte. Dans cette perspective, Kuczynski associe le maraboutage aux notions d'« attachement », d'« ensorcellement », d'« envoûtement », de « blocage », de « barrage » ou encore d'« empêchement », termes qui renvoient à la réalité d'un champ de forces « anormales » devant lesquelles l'individu est vulnérable (246-7). Cette anthropologue, qui s'intéresse aux expériences des personnes « maraboutées » dans le contexte parisien, relève non seulement la grande variété des pratiques de maraboutage mais, postule aussi qu'au-delà de l'hétérogénéité de la pratique maraboutique, les différentes images de l'attaque psychique illustrent les mécanismes qui sous-tendent la manipulation et le contrôle de l'esprit humain. De manière plus spécifique, il s'agit de la destruction des capacités psychiques de l'individu dont la conséquence est un comportement « téléguidé ». En rapportant le discours d'un praticien nommé Guirassy, elle montre que le type de discours produit par l'opérant est un ensemble d'expressions (encore) plus euphémiques pour troubler une âme déjà à la dérive :

²² Arnaud Esquerre dans *La manipulation mentale : Sociologie des sectes en France* (2009) définit la sujétion psychologique comme une perte de l'autonomie de la pensée critique. Ce terme est alors utilisé pour désigner « une imputation, par un lien psychique, de la responsabilité des actes d'un être à un autre être » (73).

« Il y a quelqu'un qui ne vous laissera pas tranquille » ou « Vous ne jouez pas de vous-même » déclare Guirassy. Le résultat de ces actions est le blocage ou le barrage. « On a tout fait pour bloquer votre avenir ». A cet état de sa consultante auquel il annonce qu'elle est victime d'un mauvais sort, le marabout ajoute : « C'est comme si vous étiez emprisonnée » [...] On capture la personne de laquelle on obtiendra ainsi ce que l'on désire (l'amour, un stage, etc.). (247)

Une telle description donne à penser à une sorte de « vampirisation » psychique de l'individu car il s'agit bien d'une perte de conscience progressive. Kuczynski relève d'ailleurs aussi cette réalité :

L'attaque occulte, quelle que soit sa cause, ne fait que précipiter sa victime dans le déséquilibre et la dépossession de soi : « Vous êtes hors de vous-même », déclare Guirassy à une cliente dont il a décelé l'envoûtement ; « Il est très perturbé dans sa personnalité, il est décontenancé, il ne se sent pas à l'aise, ce n'est pas du tout de son vouloir » ou encore il perd sa conscience, tout est fait pour le déstabiliser, pour le rendre inexistant. (253)

La description de Kuczynski s'accorde avec l'image du peuple marabouté telle que représentée dans le corpus. C'est l'idée d'une destruction de la conscience à l'échelle collective qui est manifeste dans la suggestibilité et la crédulité excessives des foules, d'où le constat accablant d'un personnage du film : « Quel peuple sommes-nous ? Dans notre histoire, il suffit que n'importe qui débarque et nous raconte n'importe quelle baliverne pour que nous le suivions comme des moutons » (Gnoan M'Bala). Aussi peut-on rapprocher ce comportement uniforme des populations au concept

d'unidimensionnalité qu'Herbert Marcuse²³ appréhende comme la « maladie » des pouvoirs contemporains. Cet auteur suggère d'étudier les sociétés (industrialisées) sous l'angle des formes de contrôle social qu'elles mettent en place et qui visent à contenir, assimiler, faire taire et anéantir toute pensée critique. Il en résulte un univers sans « opposition », c'est-à-dire sans pensée antagonique véritable, d'où le terme « unidimensionnel ». Le peuple marabouté, qui est au cœur du corpus, en est dès lors une illustration saisissante.

Il s'agit du mode d'extinction de la pensée antagonique qui prévaut dans les sociétés représentées : la prégnance du magico-religieux dans tous les aspects de la vie quotidienne. C'est dans ce sens qu'on peut saisir les communautés africaines transposées comme de « véritables sociétés maraboutiques »²⁴. On entend par là qu'en postcolonie africaine, les défis collectifs et privés ; politiques, économiques, religieux et sociaux sont de manière unidimensionnelle, conçus et posés en termes de maraboutage. C'est cette dimension magico-religieuse - thématifiée dans le leurre d'une lutte générale contre des forces dites anormales - qui est étudiée dans la première partie de ce chapitre. La deuxième partie quant à elle, examine la violence inhérente à cette attaque occulte et cette violence sera appréhendée dans la forme particulière d'« anti-intellectualisme » qui prévaut dans les sociétés postcoloniales africaines.

²³ En référence à Herbert Marcuse dans *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964).

²⁴ Expression empruntée à Christian Coulon qui dans *Le marabout et le prince, Islam et pouvoir au Sénégal* (1981), l'utilise en référence.

L'illusion d'une lutte contre les forces anormales

Le postulat d'une puissance occulte

Comme il a été montré au chapitre précédent, il règne dans l'imaginaire africain postcolonial, un postulat qui fait de la réalité un champ de forces répressives désignées comme anormales, essentiellement associées au mal et contre lesquelles le sujet éprouve le besoin de se prémunir. Cette illusion générale permet d'expliquer le recours excessif à l'occulte qui, même s'il n'est pas une spécificité des sociétés africaines, signale bien que pour une grande majorité de la population, la croyance en des esprits ou des puissances supérieures efficaces est réelle. Cette problématique est transposée dans le corpus à partir de la crédulité excessive au phénomène du maraboutage auquel la plupart des personnages se prêtent avec la même facilité. On constate en effet que la croyance en des êtres humains aux pouvoirs mystiques capables de nuire ou de secourir les humains est très répandue et jamais remise en cause dans ces sociétés. A ce sujet, le roman de Ken Bugul présente les liens étroits qui existent entre les marabouts et les dirigeants car il est question d'une classe politique qui recourt énormément aux services des marabouts sans lesquels elle ne peut gouverner. Ce sont, comme on peut le lire dans ce récit, tous les dirigeants du peuple à savoir « des députés » et « ministres » (102). Le président de la république - le grand Timonier - n'est pas en reste. Il a un marabout exclusivement à son service et c'est le « grand gourou du président de la république » (226). Ce recours aux marabouts se justifie en grande partie par la possibilité que ces marabouts offrent aux dirigeants politiques d'utiliser des forces invisibles pour manipuler et agir

directement sur le psychisme des populations. En effet, tels que décrits dans le corpus, les marabouts excellent dans l'art d'assujettir et de manipuler les foules. Ils sont capables d'inspirer ou de changer des convictions politiques, des désirs et des émotions. De plus, ils sont capables de provoquer ou de supprimer la sympathie ou l'antipathie vis-à-vis d'un dirigeant politique, d'influencer, d'infléchir la volonté, les penchants et les choix des populations. Aussi n'est-il pas étonnant que les dirigeant(e)s politiques recourent à leurs services pendant les périodes électorales pour conquérir le pouvoir. Cette vaste machine mise en place pour subjuguer le peuple est représentée dans le roman par l'exemple d'un électorat qui subit les forces mystiques des marabouts :

Pendant les périodes électorales, les marabouts et les charlatans, vrais ou faux, quittaient les villages, les pays, les régions à consonance mystique, comme la Casamance, la Gambie, le Mali, le Benin, louaient ces petits studios pour les retraites spirituelles destinées à faire élire des députés, ministres, présidents, envers et contre les choix du peuple. (101-2)

Cet extrait appelle quelques remarques. D'abord, il témoigne de la collaboration étroite entre les marabouts et l'élite politique. Pour des raisons économiques, les marabouts se sont en effet alignés du côté de l'élite politique dont ils soutiennent la cause et le peuple est leur cible commune. Le peuple ne leur donne rien alors que l'élite qui cherche le pouvoir leur fait d'importants dons financiers. D'autre part, on ne saurait ignorer le fait que la narratrice ne donne pas d'autres détails sur les contours de ces retraites spirituelles. Cette ellipse illustre une caractéristique importante du maraboutage qui s'inscrit dans l'ordre de l'opacité, de l'inconnu, de l'étrange et de l'inintelligible ; raison

pour laquelle ces deux auteurs caractérisent le marabout comme un individu qui est dépositaire d'un savoir et d'un pouvoir ésotériques. Ce faisant, seule compte « l'efficacité » de cette action occulte. Autrement dit, dans les sociétés représentées, la dénégation d'un pouvoir occulte n'existe pas et la réalité de l'attaque occulte n'est jamais remise en question. Les spéculations dans les deux fictions portent plutôt sur la légitimité et l'efficacité des opérants. En effet, dans l'imaginaire des populations, il existe deux types de marabouts : les « vrais » et les « faux » (Bugul 101). Ces deux types sont également différenciés dans le corpus en termes de « marabouts » et « charlatans » (Bugul 101) : Les vrais marabouts sont ceux qui peuvent utiliser leurs pouvoirs surnaturels et s'adonner à des rites ésotériques pour réaliser toutes sortes de miracles. Quant aux charlatans ou faux marabouts, ils n'ont aucune puissance mystique et sont ainsi perçus comme des « vendeurs d'illusions » par ceux et celles qui recherchent une intervention surnaturelle. Dans le film, ces faux marabouts ou charlatans sont qualifiés d'« imposteurs » (Gnoan M'Bala). Ce postulat qui fait de la puissance ésotérique une réalité certaine constitue par ailleurs une thématique importante du film où l'opinion populaire s'interroge sur la puissance du nouveau prophète : Magloire I^{er} est-il ou non, un charlatan ? En d'autres termes, les « miracles » qu'il accomplit sont-ils accomplis par la puissance surnaturelle qu'il possède ou alors ne sont-ils que des subterfuges ?

Pour la plupart des habitants de la cité de Bali-Ahuekro, il ne fait aucun doute que Magloire I^{er} est effectivement dépositaire de puissance divine. Cependant, une infime partie de la population reste sceptique malgré les « preuves » que donne Magloire

I^{er}. Pour ces incroyables, il ne s'agit pas de réfuter la réalité des forces surnaturelles de l'univers car le film, à travers plusieurs exemples, montrent ces sceptiques se livrant à des pratiques qui indiquent leur croyance en des esprits supérieurs efficaces. On peut citer, entre autres, la scène où un sceptique, à l'aide des sacrifices et incantations, implore des génies de le venger du prophète :

A toi [...] Génie Tutélaire ! Rends-moi justice ! A défaut de puissance et de dignité, rends-moi au moins une nouvelle santé [...] De tes mains de potière, remodele mes traits mutilés. Que mes ennemis subissent le même sort que moi : La honte et l'humiliation de l'impuissant.
(Gnoan M'Bala)

Cette prière est alors un témoignage supplémentaire de l'illusion générale d'une puissance occulte qui prévaut dans cette société. En effet, l'ensemble de la population reste convaincue qu'il existe des individus doués de pouvoirs surnaturels grâce auxquels ils peuvent infléchir le destin des humains. Ce jugement est alors l'idée force autour de laquelle s'articulent les représentations du marabout non seulement dans le corpus, mais aussi dans le discours anthropologique. Il s'agit d'une personne qui jouit d'un pouvoir ésotérique. A ce sujet, Amber B. Gemmeke affirme dans « Marabout women in Dakar: Creating authority in Islamic knowledge » (2009):

The term is used regularly by francophone West Africans and Western scholars alike, and can refer to imams, teachers, scholars, preachers and saints, to the leaders of religious ceremony or of Muslim brotherhoods, as well as to any type of specialist in esoteric knowledge including producers of amulets and diviners (see Graw 2005: 28–9). However, even diviners and healers without specific knowledge of Islamic literature, esoteric practices or

written Arabic are often referred to as marabouts, or equivalently addressed as *serigne* (Wolof), *thierno* (Fulfulde) or *mooroo* (Mandinka). A neighbour in Dakar, for example, used the term *serigne* to describe a Christian Diola woman who offered cowrie shell divination services, healing, and protection with plants. (130)

Dans le corpus, la conviction d'un pouvoir et d'une connaissance ésotériques est alors si forte qu'elle devient un facteur explicatif du pouvoir dans lesdites sociétés. En effet, exercer l'autorité se confond aisément avec la possession d'un pouvoir surnaturel ou le fait d'être en contact avec l'au-delà et le surnaturel. Dans ce contexte, il n'est pas exagéré d'appréhender cette élite en tant qu'un groupe de dirigeants ayant en commun un contact privilégié avec l'au-delà et l'art de manipuler les forces occultes. Bien plus, c'est cette puissance mystique qui fait de l'élite une classe supérieure et différente. Cette manière de penser le pouvoir n'est pas seulement celle de l'élite mais elle est aussi intériorisée par l'opinion populaire. Grâce à ce lien privilégié, les dirigeants se font des êtres surnaturels détenant des secrets qui sont cachés au commun des mortels, raison pour laquelle ils peuvent être appréhendés en tant que « marabouts ».

Des dirigeants marabouts

A ce sujet, la société dont il est question dans le corpus peut être appréhendée sous l'angle de la division manichéenne qu'elle laisse apparaître : D'un côté, il y a une caste d'« initiés » (Bugul 145) et de l'autre des non-initiés. Dans cette société, il semble bien établi que nul ne peut diriger le peuple s'il n'est un initié et le parcours des dirigeants révèle plusieurs facettes de cette initiation. D'abord, dans le film, un porcher

qui s'appelle Gnamien Ato, affirme avoir reçu la mission et le pouvoir divins de changer la condition misérable des populations de la localité de Bali-Ahuekro, communauté villageoise d'environ trois mille habitants où il vit. Dans la scène qui représente l'appel du porcher, un très gros plan suivi d'un zoom avant mettent au jour la boule blanche qui apparaît miraculeusement du front d'un être surnaturel. Cette boule qui symbolise la puissance surnaturelle divine inonde le porcher et établit un lien de parenté entre Magloire I^{er} (dépositaire de cette force surnaturelle) et le Dieu de la Bible qui est dès lors identifié comme son « oncle » ; et le Christ son « cousin » (Gnoan M'Bala). D'après les analyses d'Henri Desroche dans « Les messianismes et la catégorie de l'Echec » (1963), ce lien d'identification poussé avec Dieu est une tendance naturelle des dirigeants des mouvements messianiques :

Le terme messianisme [implique] une liaison essentielle des facteurs religieux et des facteurs sociaux, du spirituel et du temporel, des valeurs célestes et des valeurs terrestres, aussi bien dans le désordre dont [il préconise] l'abolition que dans l'ordre nouveau dont [il annonce] l'instauration. A la différence du prophète, qui se réclame seulement d'une mission reçue de Dieu, ou de l'agent surnaturel suprême, la messianité implique un lien d'identification plus poussé avec ce Dieu, généralement un lien de parenté : si le prophète est uni au Dieu par un lien électif, le Messie est uni à Dieu par un lien natif. (64)

Grace à la nouvelle « lumière sainte » qu'il dit avoir reçu, Magloire I^{er} est dorénavant capable de mettre fin à l'ère de misère, de mensonge, de peur et de souffrance et d'instaurer une « nouvelle ère de la vérité et de la justice » qui apportera bonheur et prospérité aux populations :

Je suis venu pour élever sur les ruines des mensonges et des contradictions, la nouvelle cathédrale de la vérité finale et éternelle. Dieu a abandonné toutes les religions de la terre parce qu'elles n'ont pas respecté sa loi. C'est pour cela qu'elles ont perdu leur pouvoir de guérison. Moi, Magloire I^{er}, j'ai ce pouvoir. (Gnoan M'Bala)

Comme il apparaît, l'élément sur lequel se fonde ce combat pour l'avènement d'une société nouvelle est la puissance surnaturelle de Magloire I^{er}, notamment sa capacité d'opérer des miracles. Selon ce prophète, cette puissance divine peut libérer l'être, apporter le salut et le bonheur dans la société. De manière similaire, dans le pays imaginaire que dévoile le roman de Ken Bugul, les dirigeants du peuple sont avant tout, des représentants du Très-Haut et de l'au-delà. Par exemple, il est bien établi dans cette société que le Timonier possède un pouvoir mystique qu'il a reçu de Dieu pour guider le peuple:

Tout le monde ne peut pas avoir le même destin que le Timonier.
Il a été choisi par Dieu, a-t-il dit lui-même.
Pas par le peuple
C'est différent. (13)

Ce statut singulier du dirigeant fait de lui presque un dieu. On attribue en effet au Timonier une intelligence supérieure et unique. C'est le seul être « intelligent » de sa société et le seul à pouvoir mener une réflexion. En effet, « dans ce pays, c'était admis depuis longtemps que seul le Timonier avait un cerveau qui fonctionnait et lui seul pouvait et devait prendre des décisions » (25). Il s'agit-là d'un aperçu de l'état des lieux de l'espace politique et intellectuel. D'emblée, on comprend que seul le Timonier peut

penser dans la société. Autrement dit, on est dans un univers où il est admis qu'un seul individu, en l'occurrence le Timonier, est producteur de l'idéologie. Aussi peut-on parler d'une dictature de la pensée car le reste de la population est condamné à suivre et à « consommer » les « inspirations » du Timonier. Toutefois, en s'intéressant de plus près au caractère de cet exercice, on se rend aussitôt compte qu'il n'est pas question d'un exercice de rationalisation des idées impliquant le traitement, l'organisation ou l'interprétation des informations.

Le fonctionnement de la « pensée » du Timonier renvoie plutôt à son aptitude à recevoir des messages de la part de Dieu : « Le Timonier était inspiré par un ange qui descendait du ciel la nuit quand il dormait et l'ange le réveillait pour lui faire des révélations et lui donner des instructions » (25). On touche donc là au sens de l'investiture divine mais aussi de la relation étroite que ces dirigeants prétendent entretenir avec Dieu : le caractère absolu et mystique de leur pouvoir et de leur « pensée ». Ayant été choisis par Dieu, ils n'ont de compte à rendre qu'à Dieu. De même, pour le peuple, s'opposer au dirigeant revient, dans ces conditions, à s'opposer à la volonté de Dieu ; d'où l'adoration et la crainte qu'on leur attribue. La forte similitude entre les différents titres dont s'affublent les principaux dirigeants du peuple en est une preuve. Dans le film, « Magloire I^{er} » professe être le « prophète du Christ », le « cousin du Christ », le « nouvel espoir du monde », « un baobab indéracinable » et un « immortel » (Gnoan M'Bala). De même, le roman présente l'image d'un « grand Timonier, le plus grand de tous les temps » (11), un homme « glorifié » (12) et dont le nom doit être « sanctifié à tout jamais » (12). On peut alors rapprocher ces descriptions à

celles d'Achille Mbembe qui suggère d'appréhender la postcolonie comme un « grand univers de l'adoration [car] du point de vue de ceux qui gouvernent, il s'agit bien de fabriquer et d'imposer un imaginaire » (*De la Postcolonie* 154). Dans le corpus, cet imaginaire est celui de la forme magico-religieuse que revêt le pouvoir.

Primat de la révélation sur la raison discursive

Dans ce paysage magico-religieux, la fonction de l'élite s'apparente alors à celle du marabout car le dirigeant se perçoit comme un travailleur de Dieu ou de l'au-delà. On comprend alors pourquoi *Au nom du Christ* et *La folie et la mort* sont dominés par les rapports entre les mondes visible et invisible, de l'être humain face à l'au-delà et aux « forces anormales » présentes dans l'univers. Aussi, la question philosophique que posent ces deux fictions est bien celle de l'existence humaine et de sa finalité en postcolonie africaine : dans un monde dominé par des forces dites anormales, quels sont les moyens les plus adéquats en vue d'atteindre le bonheur ? Un tel projet, en essence est analogue à celui de Mbembe qui, à partir du concept de « *déclension du monde* », s'interroge sur les conditions d'émergence d'un sujet de conscience libre et responsable en Afrique. Selon Mbembe, il s'agit par-là de « briser les forces mortes qui limitent les capacités de vie » (*Sortir* 242) afin de permettre au sujet de s'émanciper et d'atteindre l'état de complète satisfaction. Cependant, face à cette tâche, l'élite que présente les deux productions choisit d'être le relai d'un monde d'anormalité en mettant l'accent uniquement sur une quête mystique qui consiste à mobiliser les forces « positives » de l'au-delà pour combattre les forces « anormales » présentes dans la société. Une telle

insistance sur l'occulte ne va pas sans polariser une floraison de doctrines ésotériques qui proclament toutes le primauté des pouvoirs de l'au-delà sur la raison discursive. Par conséquent, elle va ouvertement s'attaquer à la raison discursive afin d'en montrer les bases précaires. Ainsi en est-il par exemple du mouvement que promeut Magloire I^{er} et qui s'inscrit dans la suite d'un sentiment de révolte contre « l'ordre établi » (Gnoan M'Bala). Ce nouveau messie annonce la fin d'une ère de misère, de mensonge, de peur et de souffrance, ainsi que l'instauration d'une « nouvelle ère de la vérité et de la justice » qui apportera bonheur et prospérité aux populations. Se disant dépositaire d'une « lumière sainte » grâce à laquelle il fondera une nouvelle société, Magloire I^{er} va en guerre non seulement contre toute forme de pensée critique mais aussi contre l'institution religieuse traditionnelle qu'il juge toutes inutiles car étant sans puissance. D'après lui, seuls les miracles et la puissance surnaturelle constituent « la vérité finale et éternelle » qu'il invite par ailleurs les populations à rechercher. En conséquence, Magloire I^{er} ne valorise que l'inspiration divine au détriment de l'intellect et de tout autre savoir qui ne sont pas « directement » inspirés de Dieu. La confrontation qui a lieu au début du film entre Magloire I^{er} et les sceptiques peut alors être interprétée comme une métaphore conceptuelle de l'âpre lutte que se livrent les pouvoirs de l'au-delà et la raison discursive. En effet, le nouveau messie défend la prééminence de la puissance divine. En témoigne ce discours censé révéler l'imposture du pasteur :

Ce que vous ignorez de cet homme, moi je vais vous le dire. Gnamien Ato, rappelle-toi de cette nuit où tu égorgeas cette truie enceinte [...]
Tu n'es qu'un criminel, un assassin et un voleur. Toi, prophète du Christ. On aura tout vu à Bali Ahuekro [...]

Avez-vous déjà vu une brebis mettre au monde une panthère ? [...] Aucun miracle n'accomplira jamais cela.
(Gnoan M'Bala)

Malgré la réaction vive de la foule à ces révélations, la tentative s'avère infructueuse car Magloire I^{er} opère deux miracles par la suite et, fort de ce fait, démolit la thèse de ses deux antagonistes. Désormais forcés à admettre les limites de leur énoncé et la supériorité de l'idéologie du messie, ils l'adoptent par la même occasion et modifient immédiatement leur discours : « Le porcher de Dieu est au-dessus de tous les rois de la terre. Dans le royaume de Dieu, aucun d'eux n'est digne de cirer ses chaussures ». (Gnoan M'Bala)

Dans ce contexte, on ne s'étonne donc pas que la quête du pouvoir « divin » soit l'unique obsession et le but suprême des dirigeant(e)s. Il est question de rechercher la « puissance » de l'au-delà qui, croit-on, est seule capable d'aider les populations dans leur combat contre des « forces anormales » contre lesquelles il faut à tout prix se prémunir. Une conséquence de l'application de cette grille de lecture dans les événements individuels et collectifs desdites sociétés est alors le leurre général d'une lutte contre le mal. En effet, les offres de lutte contre les forces du mal émanant des « clairvoyants » sont très nombreuses dans la société. Ceux-ci se légitiment en se présentant aux populations comme des êtres possédant des pouvoirs invisibles et démesurés grâce auxquels ils peuvent transformer le cours de la nature. Cependant, ces êtres « clairvoyants » qui prétendent détenir des pouvoirs surnaturels ne sont en réalité que des illusionnistes. Car, à la lumière des faits, ces individus utilisent supercheries et

artifices pour se faire non seulement le relais de l'illusion d'un monde d'anormalité qu'ils prétendent pourtant démanteler mais surtout, pour se faire les maîtres à penser de ces foules. Gustave Lebon décrit une réalité semblable dans *Psychologie des foules* et affirme au sujet des foules : « Qui sait les illusionner est aisément leur maître, qui tente de les désillusionner est toujours leur victime (68). Or, c'est précisément une entreprise de démystification de cette illusion magico-religieuse à laquelle se livrent les deux narrateurs qui dévoilent comment les foules sont illusionnées avec les « traditions » dites africaines, les biens matériels et la « puissance de Dieu ».

Des créateurs d'illusions

Dans le roman, la mascarade est une forme d'imposture culturelle mise en place par les « anciens » (139), les « sages » et « d'autres personnes âgées » (147) qui luttent pour une possible renaissance socio-économique et culturelle de la communauté Vassari. Ces dirigeants affirment vouloir l'indépendance et « la survie de [leur] peuple » (140). Ce combat que mène l'élite Vassari fait suite aux bouleversements survenus lors de la conquête coloniale et leurs conséquences désastreuses que sont la destruction des structures sociales, économiques et traditionnelles. C'est cette crise sociétale que les anciens veulent résoudre en mobilisant les populations :

Nous ne sommes pas inclus dans les programmes de développement. Nous sommes oubliés, relégués dans le fond des priorités.

Ils n'ont besoin de nous que quand les élections arrivent, pour gonfler les voix.

A ces moments, nous devenons partie intégrante de ce pays, par décret, pays dont nous ne savons même pas où se trouve la capitale. (138)

On le voit donc, la modernité occidentale a plongé la société Vassari dans une impasse dans laquelle ses membres cherchent à sortir. Pour le faire, le groupe des anciens opte pour la recherche dans « la tradition » du « culte des ancêtres » (Bugul 142) comme moyen approprié pour faire face à la crise qu'ils traversent. Ce culte est fondé d'une part, sur la croyance selon laquelle l'âme du défunt survit après sa mort et veille sur sa descendance. D'autre part, il repose sur le mensonge des anciens du village qui trompent le peuple à partir de la notion de réincarnation et du voyage des ancêtres défunts qui, grâce aux invocations et aux pouvoirs des anciens, reviennent de l'au-delà vêtus de costumes. Cependant, il s'agit d'une « mascarade » des anciens qui se retirent dans des lieux secrets afin de revêtir des uniformes qu'ils auraient au préalable présentés comme étant ceux des ancêtres. De la sorte, ils simulent un retour des défunts le jour de la cérémonie traditionnelle du culte des ancêtres afin que ce jour soit regardé comme « l'un des jours les plus importants du village et même du pays Vassari (144). Plusieurs festivités marquent ce grand rassemblement des villageois parmi lesquelles la procession des ancêtres revenants qui, en même temps qu'ils béniront le peuple, prendront aussi les multiples dons matériels offerts par les populations Vassari. Ces dons, qui sont en principe une manière pour les populations d'affirmer leur gratitude ainsi que les liens d'affection et de solidarité qui les unissent aux différentes générations, sont alors détournés par l'élite qui par ailleurs fait croire aux Vassari que « ce culte des ancêtres est tout ce qui [leur] reste de notre culture » (138). Aussi enseignent-ils au peuple que cette célébration est une « tradition » authentique de la culture perdue (138). Bien plus, ils en

font l'arme principale de résistance contre la domination politique du Timonier et le moyen d'améliorer leurs conditions de vie :

Nous devons tout faire pour nous accrocher à ce culte des ancêtres, sinon nous n'existerons plus en tant que peuple, et nous disparaîtrons à jamais.

Nous avons besoin de notre culture pour notre indépendance, car nous aurons l'indépendance bientôt, ce sera avec notre culture que nous allons nous développer.

(139)

Quant à l'imposture économique, elle est exprimée à travers la thématique des mirages qui sont une forme d'arnaque économique pratiquée par un homme extraordinairement riche qui utilise des jeunes filles comme mirage en les faisant passer pour des êtres surnaturels aux yeux des personnes « les plus importantes de la planète »

(220) qu'il trompe :

Il trompe ainsi les gens riches [...] Ces gens paient des sommes d'argent faramineuses au patron pour devenir président, pour devenir le plus fort, le plus important. Quand vous allez derrière les rochers et que vous réapparaissiez, c'est comme si vous étiez des êtres surnaturels sortis des entrailles de la mer et ces gens y croient. (221)

Cependant, dans l'imaginaire collectif, cet homme est perçu comme étant « en contact avec les djinns et qu'avec ces djinns, il peut donner pouvoir et puissance dans ce monde » (220). La croyance en des djinns ou « génies », dans le discours anthropologique, fait partie des pratiques et croyances qui ont cours dans les sociétés de la péninsule arabique. Ce sont des « esprits supérieurs efficaces » (Hamès 81) qui,

quoiqu'habitant un monde en dehors de celui des humains, peuvent se manifester et pourvoir aux besoins matériels de ceux-ci. Si l'on juge par le discours anthropologique, il s'agit là d'une transposition de la culture matérielle du succès ainsi que des nouvelles modalités d'enrichissement et d'accumulation qui prévalent en postcolonie africaine et dont le discours des sciences sociales en Afrique se fait porteur. Dans « Figures de la réussite et imaginaires politiques » (2005), Richard Banégas et Jean Pierre Warnier analysent cette thématique de l'arnaque en conjonction avec les bouleversements récents qui ont affecté les structures sociales, économiques et politiques des sociétés africaines. Ces auteurs proposent de voir dans ces nouvelles modalités d'accumulation des richesses, la preuve de la dévaluation de « l'image de certaines figures sociales du pouvoir et de la réussite [...] qui occupaient auparavant une place centrale dans les imaginaires populaires du succès » (5). Or, la figure à laquelle ces critiques font référence est surtout celle de « l'intellectuel diplômé [...] qui a vu sa valeur sociale se dégrader à mesure que se fermaient les opportunités d'embauche dans la fonction publique et que s'aggravait la crise des filières universitaires » (5). Cette dévaluation de l'intellectuel a alors entraîné un « remodelage [...] et une redistribution des repères de moralité » (8) qu'ils expliquent en ces termes :

La malice, l'astuce, la raison du plus fort, notamment [...] s'affirment de plus en plus ouvertement comme des valeurs centrales de ce que l'on pourrait appeler une économie morale de la ruse et de la débrouille [...] Ils sont porteurs d'un ethos et de nouveaux styles de vie qui traduisent une évolution notable des régimes de subjectivité. À l'opposé des itinéraires classiques d'ascension sociale, fondés sur les diplômes et le capital

social, ils mettent notamment en évidence de nouveaux principes d'affirmation de soi, basés sur le savoir pratique, l'habileté et l'aventure. (8)

Dans le corpus, la faillite de l'institution scolaire et de la figure de l'intellectuel(le) diplômé(e) est effectivement présentée. En effet, la « vraie histoire » (28) de Mom Dioum - cette « maîtrisarde sans emploi » (26) - est celle de sa rencontre avec l'homme mystérieux. Ravie par les richesses matérielles que lui fait miroiter l'homme mystérieux, Mom Dioum perd à la fois ses facultés critiques et le contrôle de soi et se met au service de cet illusionniste qui l'utilise comme mirage. Cette transformation de Mom Dioum en mirage peut être regardée comme l'expression d'un retournement des valeurs où la figure de l'intellectuel (le) diplômé(e) est domptée par celle de celui qu'elle désigne comme l'« homme mystérieux » (210). Cette combinaison allusive n'est pas étrangère au sens du récit car cette appellation fait écho à l'identité et au travail diffus de ce personnage dont le nom n'est jamais révélé. Selon Mom Dioum, « il n'était pas le genre de personnage à qui tu osais demander son nom aussi facilement » (209). Aussi est-il paradoxal de remarquer que malgré cette identité diffuse, Mom Dioum discerne tout de suite qu'elle avait affaire à « quelqu'un » (209), un terme générique désignant les figures éclatantes de la réussite sociale dans cette société :

Il était par contre grand, avait l'embonpoint de ceux qui ne connaissent pas peut-être le prix des denrées de première nécessité et qui ne s'inquiétaient pas de leur augmentation quasi quotidienne [...]
En tout cas, il était « quelqu'un », lui. (209)

Il est possible de regarder la réussite sociale et le succès matériel de l'homme

mystérieux comme l'indice de la dévaluation de l'école, avec ses nombreux « diplômés de l'enseignement supérieur » (186) qui ne savent que faire de leurs parchemins. C'est par exemple le cas de Mom Dioum qui dispose d'« une maîtrise en français » mais n'arrive pas à se tirer d'affaire: « J'étais en ville depuis si longtemps, j'avais fait des études universitaires jusqu'à la maîtrise. J'avais voulu comme tous les jeunes gens de mon âge trouver du travail, m'installer. C'était impossible » (204). Or, la difficulté qu'éprouve Mom Dioum à trouver du travail est surtout due à la perception qu'on a des diplômes de l'institution universitaire. En effet, dans l'imaginaire de plusieurs citoyens, l'université est restée une pourvoyeuse de diplômes assurant l'accès automatique à la fonction publique. Au même titre que l'école coloniale dont l'objectif consistait à former des subalternes de l'administration coloniale, le but de cette université n'est ni d'apporter les « lumières » de la modernité encore moins de développer le sens critique. N'ayant pu s'adapter aux mutations et bouleversements desdites sociétés, cette école est en déphasage avec la société, raison pour laquelle la plupart des jeunes qui en sortent sont condamnés à l'errance. Aussi note-t-on l'émergence de la catégorie des « diplômés-chômeurs »²⁵ dans la république du Timonier, et c'est à cette catégorie qu'appartient Mom Dioum. Or, avant cette errance, Mom Dioum s'était battue sans succès. Elle avait « cherché du travail en vain » mais tout ce qu'elle avait récolté, « c'étaient des tracasseries à la chaîne » (26) :

Elle avait voulu travailler comme domestique chez des
expatriés [...] Elle avait même pensé que chez les

²⁵ Expression que Montserrat Badimon Emperador utilise dans « Où sont les diplômés-chômeurs ? » (2011).

nationaux ce serait différent, mais c'était pareil [...] Elle a essayé de travailler dans des manifestations ponctuelles telle que la dernière conférence de la Francophonie, comme hôtesse [...] Elle fut tentée alors de vendre des objets dans des bureaux en faisant du porte à porte, de bureau en bureau [...] Son retour au village sans avoir trouvé du travail au ministère était salué par les uns et par d'autres comme une bonne chose. (27-8)

Cette situation catastrophique à laquelle font face les diplômé(e)s de l'enseignement supérieur suggère alors que le but de l'institution scolaire n'est pas de doter les jeunes de savoirs opérationnels précis ou des capacités d'apprentissage leur permettant de s'adapter à leur environnement. Car dans le cas précis de Mom Dioum, sa formation universitaire ne l'aide ni à s'intégrer dans la société, ni encore moins à réaliser son projet professionnel. Pareille faillite du système éducatif est liée à la politique anti-intellectualiste qui prévaut dans ces sociétés. On peut aussi la situer dans une problématique plus large qui est celle des institutions héritées de la colonisation dans la mesure où lesdites institutions n'avaient pas pour objectif de préparer les populations du continent à se prendre en charge et résoudre ses problèmes essentiels. La protagoniste devient alors le symbole de cette faillite car Mom Dioum, figure de l'intellectuelle diplômée, perd à la fois la tête, son identité et sa personnalité. Avant d'être tuée à la fin du roman, Mom Dioum n'est plus qu'une triste figure d'une souffrance et d'une confusion psychiques dont elle est paradoxalement la seule à réfuter. Il faudrait d'ailleurs relever que Mom Dioum n'est pas le seul personnage à être confus suite à son interaction avec des illusionnistes. En effet, dans le film, l'imposture religieuse du prophète Magloire I^{er} est cause d'une confusion générale des adeptes de manière à en

donner une image de fausse conscience.

Cette imposture religieuse est présentée dans le film à travers l'image démesurée d'un messie dont la puissance n'est qu'une vaste supercherie qui consiste en des simulations de délivrances et de miracles. Outre ses faux miracles, Magloire I^{er} écrit un livre-témoignage qui est un symbole de sa supercherie. Ce livre déclare toutes les religions, leurs modes de pensée, ainsi que tout autre savoir, caduques. Ensuite, il présente Magloire I^{er} comme le nouveau messie, c'est-à-dire le seul être qui représente la pensée de Dieu sur terre, un être exceptionnellement puissant et doté d'un charisme semblable à celui du Christ. La ressemblance entre le nouveau messie et le Christ est alors très marquée, notamment dans l'identification de Magloire I^{er} non seulement par sa capacité d'opérer des miracles mais aussi grâce à des valeurs comme l'amour et la compassion. Cette analogie est mise en relief dans l'« Evangile selon Saint Koudou [au] chapitre 14 versets trois à sept [où] il est écrit » :

Comme Magloire I^{er} était envahi par la grâce du Christ son cousin, Il arriva sur la place de Bali-Ahuekro. Un homme impie du village l'interpelle sèchement. Comment toi, porcher, et fils de porcher, prétends-tu être le cousin du Christ ? Le prophète lui répondit [...] Levant les bras au ciel, il fit tomber sur la bande d'incroyants une pluie de cendres. Cette nuit-là, 1251 objets fétichistes furent la proie des flammes. Ayant accompli cela, il guérit ensuite des fous, des aveugles et des paralytiques. Alors, une femme inféconde vint se jeter à ses pieds implorant sa pitié. D'un geste plein d'amour, Magloire I^{er} la releva. (Gnoan M'bala)

Autrement dit, dans le *Dernier Testament*, la primauté est donnée aux miracles et ce

schéma est aussi perceptible dans les prédications du messie qui se présente comme un être qui commande aux forces de la nature, et qui peut changer le sort de ses adeptes en bien ou en mal. D'autres déclarations osées suggèrent qu'il possède un pouvoir d'accomplir des miracles semblables à ceux du Christ :

Demandez-moi une aiguille et je vous donnerai une lance.
Demandez-moi un grain de riz et je vous donnerai un grenier. Je suis un baobab indéracinable. Je suis immortel.
On dira de moi le Nègre Dieu. Vainqueur de la mort.
(Gnoan M'Bala)

Magloire I^{er} finit-il par se croire Dieu ? On le voit, il réussit à entraîner la plupart des villageois(e)s dans l'illusion qu'il est un homme-Dieu-immortel aux pouvoirs surnaturels. Cependant, le mensonge est démasqué à partir du miracle de la femme stérile. Le film fait d'ailleurs un gros plan sur le fonctionnement de ce « miracle » qui se déroule dans une sorte de prieuré. D'une main, le prophète tient une queue d'animal et, de l'autre, ce qui paraît être un bâton de commandement. Une fois Magloire I^{er} assis sur son trône, ses disciples lui apportent un breuvage rougeâtre dans lequel baigne une branche de trèfles. Après quelques incantations inaudibles du prophète-guérisseur, le breuvage est aspergé sur le visage de la souffrante. Ensuite, à l'aide d'un mouchoir de tissu blanc, les disciples du prophète nettoient le visage de la malade et remettent le mouchoir à Magloire I^{er} qui parvient à y décoder le diagnostic :

Je sens votre douleur comme un poignard planté dans ma propre chair. Mais la chair n'est-elle pas faite pour souffrir ? Dans sa miséricorde, le Christ la comblera de joie. Mahomba ma fille, la fécondité, la maternité, la douceur d'avoir un enfant ; cette joie aussi te comblera. Donne-toi corps et âme au Christ, vis avec passion dans ce

lieu saint et la grâce du Seigneur t'inondera. (Gnoan M'Bala)

Suite à un séjour prolongé dans les locaux du mouvement, où plusieurs disciples vivent en vase clos, Magloire I^{er} a secrètement des rapports sexuels avec cette femme dont il fait sa concubine. Il apparaît alors que la grossesse de cette femme résulte de ce rapport adultérin avec le messie. En réalisant qu'elle a été victime d'une supercherie, la femme confronte le faux-prophète:

Cesse de te jouer la comédie à toi même et aux autres. Aucun spectacle aussi fabuleux soit-il, n'excède la durée de la nuit. Car, bientôt il fera jour. Et la scène de ton théâtre sera nuit, vide et triste. Prépare-toi à déplier les mains tremblantes, le chapiteau de ton cirque. (Gnoan M'Bala)

Paradoxalement, la colère de cette adepte ne conduit point à une remise en question de la part des autres ouailles encore moins à une véritable prise de conscience. On constate en effet qu'elle ne renonce ni à servir son faux prophète ni à obéir à ses enseignements mensongers. De plus, la femme abusée rejette l'offre de son époux qui veut l'aider à quitter ce mouvement car dit-elle, elle a « des sérieuses raisons de rester » (Gnoan M'Bala). Aussi demeure-t-elle fidèle aux enseignements de Magloire I^{er} qui lui rappelle par la même occasion le « gain » qu'elle a obtenu de ce culte: « N'oublie pas que tu portes enfin dans tes entrailles arides, un enfant que j'ai béni et fécondé » (Gnoan M'Bala). Cette femme, en fin de compte pas du tout naïve, devient ainsi l'une des deux des plus influentes de ce mouvement messianique. Les raisons qu'elle avance pour justifier son adhésion aux duperies d'un imposteur confirment que son attitude est

calculée. Elle suit Magloire I^{er} pour préserver ses propres intérêts :

Je me suis libérée du fardeau de la stérilité.
J'ai trouvé à travers ton mensonge, ma vérité : un enfant !
Je tacherai de l'élever dans la dignité pour en faire un
homme, un vrai. (Gnoan M'Bala)

Cette déclaration illustre le problème philosophique de la fausse conscience qui ici renvoie au type de conscience qui se forme dans une « culture » fondée sur le mensonge. On le voit bien, il s'agit moins de « fausseté » de la conscience que d'une relation du sujet à son histoire qui laisse voir une certaine inadéquation, ce qui pousse Joseph Gabel dans *La fausse conscience, essai sur la réification* (1962) à parler d'une conscience « déformée » qu'il associe par ailleurs à l'aliénation.

Répressions (violentes) de la pensée

L'élimination physique

L'anti-intellectualisme est le trait caractéristique du régime du Timonier que la narratrice du roman de Ken Bugul désigne comme « le système » (185). Ce terme est utilisé ici dans la perspective développée par Richard Hofstadter dans son essai *Anti-intellectualism in American Life* (1963). Il y définit l'anti-intellectualisme comme un ensemble d'attitudes et d'idées ayant pour dénominateur commun l'hostilité et la méfiance à l'égard des intellectuels et de tout ce qui relève de l'activité ou du domaine de l'intellect. De l'anti-intellectualisme, Hofstadter en donne alors une description en quelque sorte théorique :

The common strain that binds together the attitudes and

ideas which I call anti-intellectual is a resentment and suspicion of the life of the mind and of those who are considered to represent it; and a disposition constantly to minimize the value of that life [...] anti-intellectualism is not here identified with a type of philosophical doctrine which I prefer to call anti-rationalism [...] I am centrally concerned with widespread social attitudes, with political behavior [...] The attitudes that interest me most are those which would, to the extent that they become effective in our affairs, gravely inhibit or impoverish intellectual and cultural life. (7-9)

Ainsi, le système du Timonier vise-t-il au contrôle total des esprits par tous les moyens, y compris l'action coercitive. Ce système peut être étudié à partir de l'élite²⁶ postcoloniale qui est présentée comme une classe hostile à la pensée critique qu'elle combat de manière systématique. Par son action, ladite élite détériore la société en faisant prospérer le « crétinisme » au détriment de tout ce qui relève de l'activité ou du domaine de l'intellect, c'est-à-dire de l'esprit critique ou de l'esprit créateur. On constate que l'élimination physique de l'intelligentsia et de tous ceux qui ont une attitude critique vis-à-vis du pouvoir est un aspect fondamental de la politique anti-intellectualiste dans l'univers référentiel de Gnoan M'Bala et Ken Bugul.

Cette dynamique est au cœur du mouvement messianique que son promoteur place sous le signe de la « dictature de Magloire I^{er} » (Gnoan M'Bala). On ne s'étonne donc pas que celui-ci aille ouvertement en guerre contre tous ceux qui s'opposent à sa pensée et à son mouvement. Cette violence physique qui est partie intégrante du

²⁶ Dans ce contexte, cette expression est utilisée dans un sens fonctionnel pour désigner les personnes qui dans une société occupent des positions de premier plan.

messianisme prend plusieurs formes que sont les menaces, l'intimidation, la séquestration et même l'assassinat. Dans le film, ce sont les adeptes du prophète qui de nuit, opèrent « des sales coups » en portant atteinte directement à l'intégrité physique de ceux qui désavouent Magloire I^{er} car pour ces disciples, on « ne peut rien contre la volonté du prophète ». C'est d'ailleurs cette cruauté qui est mise en exergue dans le décor ségrégatif du film. En effet, l'avènement du mouvement messianique à Bali-Ahuekro contribue à la division de la communauté en deux : d'un cote, il y a les adeptes qui vivent en vase clos ; de l'autre, se trouvent tous les sceptiques que combat Magloire I^{er}. Les rapports entre les deux communautés sont teintés de violence et le film projette ces conflits qui opposent les adeptes aux sceptiques.

Cependant, dans le roman, c'est grâce au prétexte du combat socio-politique du Timonier qui a invité son peuple à l'aider à lutter « *pour une meilleure salubrité mentale, intellectuelle, spirituelle de [leur] cher et beau pays* » (Bugul 12). Or, une telle aspiration, (de) par sa portée philosophique, rejoint a priori celles de plusieurs théoriciens postcoloniaux africains qui, en même temps qu'ils expriment l'urgence pour le sujet africain de se construire une pensée saine débattent aussi des conditions d'éclosion d'une telle pensée. C'est, par exemple, un des intérêts du concept de « décloison du monde » qu'Achille Mbembe utilise dans *Sortir de la grande nuit* pour souligner combien il est important de débusquer toutes les séquelles de l'aliénation coloniale dans l'esprit des Africain(e)s, afin de rendre possible le surgissement d'une pensée saine. Pour Mbembe, la nouvelle pensée doit être « une pensée qui sait expliquer son monde, qui cherche à comprendre l'histoire dont on est partie prenante et qui permet

d'identifier la puissance du futur inscrite dans le présent » (241). Ainsi, dans *La folie et la mort*, au lieu de s'attaquer aux divers obstacles de la vie intellectuelle, la campagne d'« hygiène mentale » du Timonier est déviée de cet objectif et devient plutôt un « système » d'éradication de la pensée critique.

Hostile à l'esprit critique, ce « système » se confond aussi parfois avec son promoteur, qui se veut l'unique « penseur » dans cette république sans identité. En effet, « pour être dans le système, il ne fallait pas raisonner. C'était le système seul qui avait raison, puisque lui seul raisonnait » (167). Par conséquent, toute personne en décalage avec les idées du Timonier est considérée comme folle: « Ou c'était lui, ou c'était eux » (25). De ce point de vue, la folie, équivaut autant au fait de dire la vérité au pouvoir qu'au refus d'adhérer aux idées du Timonier. Un tel déplacement de sens permet alors de réprimer de manière violente et systématique les « fous » et « folles » car dès lors, ces derniers sont automatiquement perçus comme « des ennemis du peuple, des ennemis du progrès, des ennemis de notre démocratie, des ennemis de la liberté, des ennemis du développement [et] des ennemis du Timonier » (13). Dans un tel contexte, « celui qui veut dire la vérité doit avoir un bon cheval pour s'enfuir » (Bugul 180). De l'évaluation sévère que la narratrice en fait, l'action politique du Timonier ne se résume qu'en ces cinq points principaux:

Des menaces.
Des représailles.
De la torture.
Du crime.
De la terreur. (34)

Toute cette violence déployée à l'égard des « fous » et des « folles » a pour objectifs essentiels, de les dissuader à raisonner et de forcer leur adhésion au « système ». Dans ces conditions, il est de bon ton de devenir un adepte du Timonier et un membre de son parti politique pour éviter d'être taxé de fou ou folle et de finir dans les geôles de l'Etat ou dans un asile:

Si tu veux un conseil, fais de la politique, active-toi, inscris-toi sur la liste des applaudisseurs pour les discours du Timonier à vie ou pour les visites des hôtes de marque, sinon tu es suspect aux yeux du parti unique. Tout le monde doit faire de la politique, dans le parti unique. Sinon tu es considéré comme un opposant, ce qui est encore négociable, ou alors comme un fou et là, c'est grave. (21)

C'est, fort de ce constat, que la mort de ces fous et folles peut être considérée comme le signe apparent de l'éradication de la pensée critique. D'abord, Yaw, qui ne semble avoir compris ni le sens philosophique de la « folie » ni le jeu des alliances, fait les frais de cette politique, pour avoir dérogé à la règle:

-Pourquoi je suis enfermé ici ?
Parce que j'ai dénoncé la mascarade.
Je suis en sursis, je suis condamné à mourir parce que j'ai dit la vérité. (183)

De même, Mom Dioum dont le drame est aussi, dans une certaine mesure, celui de n'avoir pas pu « composer avec le système » (228). Une telle hostilité vis-à-vis des fous et folles entraîne aussi naturellement la fuite des « fous qui raisonnaient » (13), réalité déplorable qui se manifeste à travers la défection des professions et des productions

intellectuelles : « Nous n'avons pas assez d'auteurs dramatiques, car ils sont tous en exil, morts ou fous donc morts aussi » (Bugul 202). On constate alors que les seules activités ou traditions que ces régimes tolèrent sont celles qui relèvent des domaines de la religion et du divertissement. En effet, en dehors des décrets du Timonier, la radio nationale diffuse surtout les variétés musicales et les prédications des nouveaux évangélismes²⁷. Ces activités, comme il sera démontré dans la deuxième section de cette analyse, s'inscrivent dans une idéologie anti-intellectualiste. Du coup, l'on assiste à la prolifération des nouveaux mouvements religieux, avec l'assentiment du pouvoir politique qui pousse implicitement les populations à se tourner vers ces nouvelles églises, tel que l'illustre ce communiqué de la radio dont l'objet, pour une fois, n'est pas le Timonier:

« Mesdames et Messieurs les auditeurs, sans oublier les demoiselles, nous vous remercions de votre attention et vous donnons la suite du programme. Dans quelques instants vous allez entendre de la musique de variétés étrangères, après vous aurez vos émissions religieuses, aujourd'hui la parole Parlée, le Septième Jour, Eckankar, les Chrétiens Célestes, et les Ibaddou Rahmane ». (89)

Or, si le champ de l'imaginaire des nouveaux évangélismes s'amplifie en postcolonie africaine, c'est parce que ces nouvelles églises répondent à la réalité sociale d'un monde peuplé de « forces anormales » ou « invisibles ». Sandra Fancello qui analyse l'évolution des nouvelles églises africaines dans « La délivrance dans les pentecôtismes africains » (2008) montre par ailleurs que pour beaucoup d'Africain(e)s, le « combat

²⁷ J'utilise l'expression « nouveaux » évangélismes ici en opposition à « traditionnels » ou « anciens » afin de marquer que comme dans les mouvements chrétiens, la religion musulmane a aussi ses nouveaux prophètes et ses nouvelles confréries.

spirituel » contre les forces invisibles du mal est « le principe explicatif de la souffrance et du malheur » (179) :

La protection voire, la lutte contre ces « forces invisibles » entretient un vaste marché de la guérison, manne des guérisseurs traditionnels ainsi que des Eglises indépendantes, prophétiques et pentecôtistes. C'est aussi parce qu'elle participe pleinement de la « modernité africaine » que la sorcellerie accompagne l'explosion des pentecôtismes indigènes [...] La contribution active du pentecôtisme au phénomène de la sorcellerie est une composante majeure du succès de ce mouvement religieux en Afrique. (162)

Des idées sans force

L'univers romanesque présente des populations déroutées par les détournements de sens auxquels se livrent le Timonier et ses agents. En effet, plusieurs expressions et concepts fondamentaux sont détournés voire vidés de leur sens et de leur contenu usuel pour laisser la place à de nouvelles significations qui ont le plus souvent un lien avec la politique anti-intellectuelle du Timonier. Ainsi en est-il par exemple de la démocratie qui, dans la république du Timonier, ne renvoie ni à pouvoir exercé par le peuple, ni à une égalité des « citoyens » devant la loi, encore moins à une collectivité unie par des droits, des devoirs et des libertés. Par exemple, dans la « république » du Timonier, les libertés de s'organiser et s'exprimer publiquement n'existent pas. Il est même très dangereux de parler, d'où ce rappel insistant : « par les temps qui couraient, il fallait des muets actifs plutôt que des actifs bavards » (19). Par ailleurs, l'emploi n'est pas accessible à tous les citoyens car « s'il fallait nécessairement recruter, c'était parmi ceux

qui avaient une carte d'identité du parti et ils n'avaient pas besoin de diplômés, la plupart du temps. C'était le Timonier qui l'imposait au pays » (19). Cet extrait révèle donc qui est le principal obstacle à la démocratisation de la société : Le Timonier. A ce titre, il banalise la démocratie pour en faire juste « *un mot* » qui doit être « *prononcé à la radio tous les jours et une fois par an par le Timonier lui-même, en personne, en chair et en os* » (52). Les medias se font le relais de cette banalisation du concept par le traitement vague qu'ils accordent à cette question. Aucun développement, aucun débat n'est organisé pour discuter du concept. Plutôt, les journalistes se livrent à une répétition du mot démocratie toujours faite dans les mêmes :

Prêt pour la démocratie !

Démocratie !

Le mot !

Le fameux mot !

Le Timonier a exigé qu'il soit prononcé à chaque programme, dans sa nouvelle politique d'ajustement contemporain. (12)

Bien plus, ceux-ci menacent les populations de manière insidieuse en leur rappelant l'hostilité camouflée du Timonier vis-à-vis de ce mot audacieux et dangereux:

Il y a relâchement dans les comportements depuis que le mot démocratie est prononcé [...]

Le Timonier n'aime pas vraiment ce mot.

Il y a encore d'autres mots comme alternance, limite de mandats, limite d'âge, transparence des urnes.

Mais il fallait être de son temps.

Tant que ce ne sont que des mots. (52)

On est donc bien en présence d'une démocratie qui, pour emprunter l'expression de

Todorov, se résume en une « incantation purement exaltée »²⁸ car elle n'est suivie d'aucun effet et ne correspond à aucune réalité concrète dans la société. La réalité décrite dans le roman est dans son principe comparable à celle qu'étudie Jacques Ellul dans *L'illusion politique* (1965). Ellul montre que cette formule du mot qu'on répète indéfiniment est un aspect de l'illusion entretenue par les hommes politiques dans le but de ne pas se retrouver devant « un vide immense » :

Le mot [devient] compensation d'une absence, évocation d'une présence fugace, magie incantatoire, présence illusoire de ce que [l'être humain] prétend saisir par son vocabulaire. Le verbe autosuggestion, « puisque je le dis et le répète, donc cela existe » [...] Vite il nous faut combler le silence par nos discours, il nous faut convaincre de l'existence par l'expression. Et que le vide soit sonore pour l'empêcher d'être effrayant. (12-3)

Ce sont une caricature et une autosuggestion analogues qui sont aussi au cœur du projet de réécriture de la Bible et de la problématique du « salut » dans le film. Les innombrables discours de Magloire I^{er} qui s'autoproclame « sauveur » et auteur du *Dernier Testament* semblent bien avoir pour fonction première, de suppléer non seulement à l'absence de miracles et de « salut » qui caractérisent sa société, mais surtout à la dégradation des conditions de vie de ses adeptes. En effet, en dehors des deux « miracles » du début du film, il n'y a que la médiation des mots, des discours et

²⁸ Expression qu'utilise Tzvetan Todorov dans *Les ennemis intimes de la démocratie* (2012).

du *Dernier Testament* pour faire vivre les adeptes. Selon Magloire I^{er}, ce projet de réécriture de la Bible se justifie dans la mesure où « la *Bible* a été trahie dans toutes ses différentes interprétations. C'est pourquoi Magloire I^{er} a été envoyé sur terre pour la réécrire dans toutes ses vérités, pour la justice et le droit des peuples » (Gnoan M'Bala). Cependant, on se rend bien vite compte que ni son *Dernier Testament* ni sa puissance mystique n'apportent le bonheur aux populations. A ce sujet, la fin du film est fort significative. La scène n'est pas celle de la quiétude et du bonheur. Bien au contraire, elle est d'abord celle de l'avilissement, de l'impuissance et de l'obscurantisme des adeptes. On y voit des femmes, des hommes et des enfants assis par terre et implorant le salut de Magloire I^{er} en ces termes :

Vive Magloire ! Sauve-nous !
Vive Seigneur Magloire ! Sauve-nous !
Seigneur sauve-nous !
Gloire à toi Magloire !
Gloire à toi Prophète du Christ
Gloire à toi Magloire l'immortel.

Cette image représente à la fois la misère psychique d'une population et le désir d'en guérir. Elle montre le vide, le déséquilibre intérieur des disciples, ainsi que la détresse et un sentiment profond d'impuissance face aux épreuves de la vie. Ces adeptes qui n'ont plus la capacité de contrôler leur vie s'en remettent alors délibérément à leur « Seigneur » Magloire I^{er} ; ce qui suggère que le messianisme de Magloire I^{er} prend appui sur une praxis religieuse qui produit la sujétion volontaire. A la lumière des analyses d'Abderrahim El Maslouhi, il s'agit là d'une « spécificité du pouvoir pastoral » qui met

l'être humain « face à un mode de négation du moi qui entraîne une mortification de la volonté (5). Par conséquent, cette image souligne le déclin non seulement de l'esprit critique dans le village de Bali-Ahuekro, mais aussi celui de la condition morale des populations. Cette thématique du déclin de la vie psychique est par la suite confirmée par la mort du messie qui jusque-là était considéré immortel. Cette mort qui survient alors que les adeptes s'attendaient plutôt à une amélioration de leurs conditions de vie telle que promise par l'homme-Dieu immortel, illustre alors la thèse essentielle qu'expose le film, à savoir l'illusion d'un salut. Ce qui marque ce moment de vérité est le silence complet et le cri de la folle devant le spectacle de la mort de Magloire I^{er}. La course folle des adeptes qui s'enfuient dans toutes les directions marque l'effondrement de l'illusion d'un homme sauveur et le retour à l'ordre initial de confusion.

La sujétion mentale

Le *Dernier Testament* qu'écrit Magloire I^{er} et la propagande à laquelle se livrent les medias respectivement dans film et le roman sont au cœur de deux méthodes de sujétion mentale des populations. Dans l'univers cinématographique, il s'agit principalement du nouveau sens donné à la cérémonie de baptême qui devient une véritable opération visant à transformer des populations en adeptes soumis à Magloire I^{er}. Trois étapes importantes marquent ce processus: la rupture volontaire avec le passé, le baptême d'eau et l'étude quotidienne du *Dernier Testament*, le livre inspiré de Dieu en cours d'écriture par Magloire I^{er}. Sur le premier point, le film projette plusieurs scènes où les personnages renoncent à des croyances et se séparent des objets du culte

traditionnel, des membres de leur famille et de leurs biens. Cette distanciation avec le passé et la société intervient dans un contexte de crise existentielle du sujet qui, grâce aux miracles du prophète, change radicalement sa conception de la vie et de la vérité. C'est cette transition qu'illustrent, par exemple, les deux scènes où des personnages brûlent leurs fétiches en signe d'attachement au nouveau prophète :

O grand Génie ! Voici devant ton hôtel ton repas préféré
[...] A travers les miracles d'un nouveau prophète, j'ai la
révélation d'une nouvelle religion. Désormais, je suis un
adepte de cette vérité éternelle. Que ta colère ne s'abatte
point sur moi ni sur ma famille. A ce carrefour, nos
chemins se séparent.

Cet acte de désaveu s'insère dans le contexte de remise en question et de l'espérance d'une vie meilleure suscité par les miracles du nouveau prophète Magloire. C'est donc dans l'espoir d'un miracle que cette femme stérile incinère, sans regrets, ses objets de culte traditionnels :

Tu m'as été légué par mes ancêtres [...] Ce ventre fané n'a
jamais connu la joie de la fécondité. Aujourd'hui, je me
débarrasse de toi sans remords. Je suis persuadé que la
puissance de Magloire I^{er} accomplira ce miracle.

Plus appréciable encore est le conflit familial entre deux jumeaux identiques. Tandis que l'un devient un adepte de Magloire I^{er}, l'autre refuse d'adhérer au nouveau culte. Cette rupture entre les deux frères suggère sans doute la rupture avec le passé de manière générale. Elle représente le rejet de l'ordre ancien, notamment des connaissances et des modes de pensée antérieurs dont il est nécessaire de se défaire afin que se révèle la nouvelle vérité qu'incarne Magloire I^{er}. Par ailleurs, elle accrédite la primauté de la

puissance divine qui, seule, est essentielle pour résoudre les crises existentielles.

Cette étape initiale est alors suivie de la cérémonie de baptême, qui se déroule dans un cours d'eau avec tous les adeptes. A cette occasion solennelle, les néophytes prêtent allégeance au messie et jurent solennellement de se « conformer aux commandements de [leur] nouvelle église », de se « débarrasser de [leurs] biens matériels », et de se « dévouer corps et âme à Magloire I^{er} [leur] prophète » (Gnoan M'Bala). Par la même occasion, ils font plusieurs autres déclarations publiques où il est question d'un nouveau départ et d'une mise sous la tutelle volontaire de Magloire I^{er} : ils le reconnaissent « comme cousin du Christ » et unique source de salut. En échange, le messie leur garantit non seulement sa protection contre les forces maléfiques mais aussi le salut :

Vous voilà désormais fidèles à ma lumière. Par ce baptême,
vous avez ma protection Au jugement dernier, vous ne
serez point jugés. (Gnoan M'Bala)

Le baptême se révèle donc un rite qui instaure la soumission et la loyauté des adeptes à l'idéologie du messie. Cette sujétion est par ailleurs en conformité avec le huitième commandement du *Dernier Testament* qui stipule : « A aucune autre autorité que celle de ton prophète, tu ne te soumettras ». Dès lors, l'occupation essentielle des prosélytes consiste à étudier le *Dernier Testament*, étude quotidienne de la pensée de Magloire I^{er} qui constitue la séquence finale d'une pédagogie de la sujétion mentale.

L'importance de la radio ainsi que la fascination qu'elle exerce sur les masses est déjà mise en relief au chapitre trois dans *La folie et la*

mort, à partir de l'aliénation de Fatou Ngouye dont la radio devient la seule « amie ». Dans la république que dirige le Timonier, la radio nationale est entièrement vouée à son service et la priorité est donnée aux émissions dédiées à sa personne et au décryptage de sa politique. Ainsi s'exprime le « ministre de l'Information » (Bugul 202) pour expliquer la grille des émissions de la radio nationale :

C'est pour cela qu'à part les communiqués, les discours retransmis cinquante fois parce qu'ils sont tellement importants pour nous, les décrets, les avis de décès, l'anniversaire de son excellence, le départ de son éminence pour le village, nous n'avons pas d'autres programmes [...] C'est intéressant. Vous allez entendre la manière dont les décrets de son Excellence, les anniversaires des membres de sa famille, ses inspirations nocturnes, sont transmis au peuple. (202)

Cette manière de voir met au jour quelques particularités des media, notamment leur inclination propagandiste. D'abord, on remarque la répétition systématique ainsi que la concentration de l'information sur la personne et la vie du Timonier. Cette technique met en évidence la manipulation des contenus des émissions ainsi que leur manque de variété. Par exemple, les populations sont uniquement « éduquées » sur leur leader, ce qui explique pourquoi la diffusion d'une pièce de théâtre « non conforme » sur les ondes de la radio nationale est immédiatement taxée d'acte « subversif » (202) et soulève « un tel tollé que le Timonier à vie [...] convoqua le ministre de l'information, le directeur de la radio, l'animateur de l'émission, le gardien de la radio, le chauffeur ainsi que tous les stagiaires [et] demanda des explications sur cette pièce de théâtre » (202). Or, cette pièce

est considérée subversive simplement parce que « tout le monde en parlait, en lieu et place des décrets du grand Timonier, de ses phrases importantes, de ses discours, du rhume de son petit-fils, de l'anniversaire de la mort de sa mère, de son déplacement dans son village. C'était subversif » (202). Autrement dit, dans l'univers statique de cette république, cette pièce vient bousculer l'équilibre social voulu par le Timonier. C'est dire que les media n'ont pas pour rôle de donner aux citoyens les moyens de comprendre les enjeux sociaux, d'éveiller leur conscience ou de les aider à acquérir l'autonomie de penser et d'agir. Les gens sont « autonomes » s'ils pensent et agissent dans le moule ainsi construit pour eux.

Les journalistes contribuent à bloquer l'exercice de la libre parole en empêchant toute possibilité d'exprimer des opinions contradictoires. Cette radicalisation de leur attitude est manifeste dans leur discours ainsi que l'illustre l'exemple suivant:

*Ecoutez, je suis ici pour parler des affaires de notre cher
Timonier.
Bonsoir chez vous. (13)*

L'« information » à sens unique présente alors le Timonier comme un héros national, une image qui, par ailleurs, va s'imposer dans l'esprit des populations. Les medias rappellent sans cesse les exploits et sacrifices du Timonier qui avait eu une « *fracture de la jambe [...] jambe cassée au cours de l'attaque des compatriotes ennemis contre [leur] cher pays* » (37). A cela s'ajoutent les grandes réalisations du chef de l'Etat qui, apprend-on, a initié de grands travaux d'aménagement du territoire. On peut en effet l'entendre dans la rediffusion du « *discours du Timonier à l'occasion de l'inauguration*

du nouveau palais du congrès et du palais du peuple, qui tous les deux portent son illustre nom » (89) ainsi que celui du « *centre commercial qui porte son nom et il planté des arbres qui portent aussi son nom »* (93). De même, lorsque le grand marché de la capitale brûle, c'est encore l'héroïsme du Timonier qui est exposé avec l'annonce remarquable du Timonier qui « *va construire un autre marché ininflammable et il va l'inaugurer avec les chefs d'Etats amis de la sous-région »* (186). Cependant, les réalisations du Timonier ne sont pas que matérielles puisque la radio célèbre aussi « *la liberté d'expression et de comportement prônée par [le] grand Timonier »* (202). Par conséquent, on peut parler d'un matraquage psychologique destiné à convaincre même les plus récalcitrants à soutenir la politique du Timonier. C'est ce sentiment de lassitude qu'on trouve dans le bilan de Mom Dioum

Qu'avait-elle obtenu de ce pays ?
Des slogans
Des photos du Timonier partout, jusque dans les taxi-
brousse,
Jusque dans les toilettes. (34)

Toutes ces pratiques médiatiques expliquent, en partie, la vulnérabilité des masses à la propagande du régime du Timonier qui parviendra, avec succès, à annihiler tout esprit critique chez les populations et à les rendre dociles. Or, si pour les narrateurs cette docilité est essentiellement aliénante, pour le Timonier, elle est avant tout l'essence véritable de la liberté citoyenne.

La mascarade : une satire de la culture postcoloniale

Dans le texte de Ken Bugul, la mascarade permet de dire non seulement l'invention et la fabrication de certaines « traditions » africaines mais aussi à quel point le modèle de ces « traditions » inventées est directement inspiré de l'anti-intellectualisme en vigueur dans la société. En effet, sous l'action conjointe de l'élite Vassari et de l'élite politique, la cérémonie du culte des ancêtres est transformée en « une cérémonie avec les têtes d'enfants » (142). Il s'agit d'une négociation et d'un accord entre ces deux partis où il est question pour les Vassari d' « acheter [leur] liberté et [leur] dignité » (142) en échange de plusieurs sacrifices d'enfants choisis parmi les plus intelligents du pays Vassari. A l'insu du peuple, ces enfants sont assassinés par les anciens chaque année pendant la cérémonie du culte des ancêtres et leurs têtes offertes au Timonier. Cette violence des adultes à l'égard des enfants a par ailleurs pour but de faire du Timonier « l'homme le plus puissant de la planète [et] l'homme le plus riche du monde » (141). A ce sujet, la scène qui relate le meurtre de cette frange de la population permet d'avoir un aperçu de la cruauté de cette pratique:

Ils prirent les enfants et les égorgèrent.
Le sang giclait avec furie.
Un sang chaud, bouillant et bouillonnant.
Un sang rouge [...]
Ils firent plus que les égorger.
Ils les décapitèrent ensuite et mirent les têtes dans un sac.
Les corps mutilés des jeunes enfants furent enterrés là sur
la colline où tout avait été préparé.
Le sac des têtes fut attaché et mis de côté.
Le Timonier sera satisfait. Avec ces têtes qu'il nous a
demandées
-Et nous, nous aurons l'indépendance, enfin
l'indépendance. (141-2)

Cette description montre bien que le meurtre des enfants est une invention des anciens et de l'élite politique. La narratrice procède alors en présentant le processus de normalisation de cette pratique qui porte atteinte à l'intégrité physique et morale de cette frange de la population. A la base, se trouvent le mensonge et les ruses des anciens qui, au nom d'une « tradition » et d'une « culture » à conserver, vont légitimer divers changements dont celui du sacrifice des enfants qui dure depuis « cinq années » (142). L'un de ces mensonges est celui du voyage des ancêtres qui reviennent du monde où ils vivent pour prendre des enfants qu'ils ramèneront dans l'au-delà pour leur tenir compagnie. Face à un tel discours, on note que la plupart des parents souhaitent le départ de leurs enfants :

Combien de parents aimeraient avoir leurs enfants ici aujourd'hui. Combien de parents n'étaient-ils pas en train de faire des vœux pour qu'à la prochaine cérémonie leurs enfants soient choisis pour être les compagnons des ancêtres dans le monde où ils vivaient. (141)

L'aspect principal qu'on retiendra surtout du culte des ancêtres est la détermination et le grand intérêt de la classe des anciens à dissimuler la vérité au peuple, à le maintenir dans l'ignorance tout en l'entraînant dans des pratiques sans issue. Bien plus, ils posent et acceptent la nécessité du mensonge en affirmant que « c'est cela qu'il faut faire croire aux autres. Nous ne pouvons pas dire la vérité à notre peuple, même pas à nous-mêmes » (Bugul 140).

Si au départ la mascarade désigne l'imposture « culturelle » en pays Vassari dans

l'univers romanesque de Ken Bugul, ce concept permet par la suite de donner une description allégorique de la « culture postcoloniale » africaine. Dans ce sens, la mascarade désigne bien cette culture de maraboutage qui en fin de compte est un ensemble de dispositifs qui portent atteinte à l'intégrité psychique des populations. Elle permet de constater à la fois les poids de la généalogie coloniale, de l'abrutissement des populations mais surtout, de la cristallisation de la « culture postcoloniale africaine » dans un magico-religieux complexe et ses côtés ludique et occulte. Bien plus, elle traduit aussi une volonté de théâtraliser la culture postcoloniale africaine et cette théâtralisation participe de l'énonciation satirique qui, d'après Sophie Duval et Marc Martinez dans *La satire* (2000), vise très souvent à montrer le monde comme « un spectacle » (223). Selon ces auteurs, dire que l'être humain est devenu un acteur présuppose toujours « un écart entre la vérité et l'apparence [...] où l'être humain est un « acteur » dont il faut jeter bas le masque pour découvrir la vérité du visage » (224). Or, c'est bien à cette tâche que s'attèlent en définitive les deux auteurs qui se demandent en fin de compte : « Le monde ne serait-il que mascarade et chacun devrait y jouer un rôle » (Bugul 183) ? Ce faisant, ils procèdent en exposant une élite postcoloniale intellectuellement souffrante par des aspects. De cette multitude de traits se détache particulièrement un mode de consommation ostentatoire²⁹ qui, selon la narratrice de *La folie et la mort*, expliquerait en grande partie, leur attitude anti-intellectualiste :

Ce gens mangent à leur faim, voyagent dans des avions
appartements, et en contrepartie ils trahissent leurs

²⁹ Etalage insistant et excessif des richesses matérielles dans le but de se faire remarquer.

compatriotes et soutiennent avec vigueur leurs nouveaux amis dans la destruction de la raison chez les individus et dans la promotion de la mascarade. (180)

Sans doute, la formule de « politique du ventre³⁰ » exprime-t-elle bien l'appétit cupide qui anime cette élite. Pour expliquer cette ambition ostentatoire, la narratrice du roman de Bugul appelle alors à ne pas oublier sa fonction cathartique: « *Le noir et le fric, c'est toute une saga d'exorcisme. Le noir ne s'aliène pas avec l'argent, il se défoule avec. Pour lui, le fric est magie* » (194). Est-ce donc, pour ces élites, une manière de vaincre les forces anormales qui les assailliraient ? Face à une élite résolue à mettre en faillite la vie intellectuelle de la société, les populations n'ont d'autre choix que de « [jouer] le jeu pour ne pas se faire détruire la raison » (180). Aussi sera-t-il question pour beaucoup, d'essayer de conserver « en cachette la raison » (180) en jouant des « *rôles préfabriqués* » (194). C'est dans cette optique que la narratrice du roman présente alors le sort des millions d'individus qui peuplent l'univers qu'elle décrit :

C'était le meilleur résumé de notre existence cruelle dans cette mascarade dans laquelle nous vivons et où des millions de personnes tournent en rond et ne se rendent même pas compte de ce qui se passe, car ils sont les acteurs, les maîtres, les metteurs en scène de cette mascarade. Pendant que des abrutis sont là en spectateurs. (184)

Un tel énoncé transpose bien le postulat d'une humanité et d'une vie psychique totalement vaincues, désorientées et soumises au pouvoir de ceux qui les ont maraboutées. Humains à l'origine, ces victimes du maraboutage ne sont plus que des

³⁰ En référence à l'essai de Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique : La politique du ventre* (2006).

morts-vivants, et la figure du zombie incarne de ce point de vue, l'ambivalence et l'indigence de cette condition humaine abêtie.

CHAPITRE VI

UN PEUPLE DE ZOMBIES

Le temps des zombies

Une société de zombies

Au nom du Christ de Roger Gnoan M'bala et *La folie et la mort* de Ken Bugul révèlent tous les deux une société transformée en zombie à travers les pratiques de maraboutage. L'idée est suggérée de manière subtile dans le film de Gnoan M'bala. D'abord, nous la devinons dans la scène initiale qui apparaît dans le générique du film. On y voit une femme marchant sur un sentier désert. Tout à coup, elle est surprise et saisie par un être habillé en raphia et masques, accoutrement qui par ailleurs, rappelle fort bien les tenues de certains marabouts et guérisseurs de certains pays du continent. Alors qu'elle tente de s'échapper, ce marabout la bâillonne et l'entraîne de force dans la broussaille. Il y a alors ellipse sur le genre d'interaction qu'il y a entre le marabout et la femme. Néanmoins, quelques minutes après, on aperçoit le marabout s'échapper seul. Quant à la femme, on la retrouve assise par terre, s'arrachant les cheveux et vêtements, et criant à tue-tête. Cette transe est alors suivie par un état de démence. C'est dans cet état de folie que survient d'ailleurs ce qui paraît comme son meurtre. En effet, quatre hommes la prennent d'assaut et l'immergent complètement dans un fleuve. L'eau calme du lieu d'immersion ainsi que l'attitude jubilatoire des quatre hommes suggèrent la noyade vitale de la femme. Mais s'agit-il véritablement d'une mort ? Car, paradoxalement, cette même femme se manifeste par la suite – bien en vie - et devient

l'un des personnages principaux du film, sans que les conditions exactes de sa probable « résurrection » ou de son sauvetage ne soient élucidées.

Par ailleurs, toujours au début du film, un porcher est tué de la même façon par ce même groupe d'hommes. Après l'avoir exécuté par noyade, on peut les écouter se féliciter de leur exploit. Cette conversation entre meurtriers qui commentent sur la mort de leur victime sert ainsi de témoignage du décès du porcher. Cependant, lui aussi revient à la vie dans des conditions qui ne sont pas révélées et devient le prophète Magloire Ier, protagoniste principal du film. A ces deux figures s'ajoutent celles de spectres, fantômes et d'autres revenants qui apparaissent dans le film et aussi dans le roman de Bugul. C'est donc à cette faune étrange que je m'intéresse dans ce chapitre. Car, comment interpréter ces deux figures qui ne correspondent pas à nos connaissances sur des notions de vie, de mort, de loi naturelle et de nature humaine ? S'agit-il des « non-morts », des « mort-vivants », d'êtres réincarnés ou de cadavres réanimés ? Dès lors, quelle que soit la perspective adoptée, l'opinion qu'on a de cette condition humaine doit rendre compte du paradoxe que représentent ces personnages.

A ce sujet, c'est la narratrice de Ken Bugul qui, en faisant la peinture d'une humanité similaire annonce comment l'interpréter. Selon elle, l'incertitude autour de la vie de ces personnes « décédées » et apparemment arrachées à leur « tombe » renvoie à la réalité du zombie. A cet effet, c'est dans un langage sans détours qu'elle utilise ce terme tout en se référant à des êtres identiques à nous et qui sont les habitants de cette Afrique qu'elle décrit comme:

Des millions de personnes de ce pays qui sont tous dans le système, qui n'arrivent pas à s'en sortir, qui sont écrasés, malmenés, détruits.

Des zombies, des gens ignorants, maintenus dans l'ignorance, endoctrinés, terrorisés.

Quelques individus manipulent l'existence d'un peuple entier, de peuples entiers pour leur seul plaisir. (229)

En assimilant les populations du continent aux zombies, les narrateurs de Bugul et Gnoan M'bala ne nous amènent-ils pas à voir dans la figure du zombie, l'emblème de la misère intellectuelle postcoloniale africaine ? Cependant, avant d'arriver à cette conclusion, une analyse du concept de zombie s'impose.

Le concept de zombie

Parfois appréhendé comme « un mort-vivant » ou comme « ni mort ni vivant »³¹, le zombie est un concept complexe qui, selon certaines recherches en anthropologie, émergerait du vaudou haïtien. A l'origine, il s'agit d'un être humain transformé par le Bizango, une société secrète vaudoue. Cette transformation était la sanction sociale administrée par les membres du Bizango à l'égard des adeptes qui avaient violé ses codes. A ce titre, Michel S. Laguerre dans *Voodoo and Politics in Haiti* (1989) présente le Bizango comme une société secrète dans l'île de Saint-Domingue pendant la période de l'indépendance. Continueurs de la tradition de révoltes des marrons, le secret entre les membres du Bizango est la base sur laquelle fonctionne cette organisation qui entre

³¹ En référence à l'essai de Deborah Christie et Sarah Juliet Lauro, *Better Off Dead, The Evolution of the Zombie as post-Human* (2011). Elles y définissent le zombie ainsi: « the zombie both is, and is not, dead and alive » (2).

autre, a pour but de défendre ses membres et les paysans en général, contre l'oppression et l'exploitation. A cet effet, Laguerre affirme:

The Bizango secret society is a remnant of Haiti's colonial heritage and stands as an integrated unit on the Haitian social structure. Individuals are integrated into such a unit through a ritual of rebirth (ritual of initiation) which every member must undergo, through making an oath of allegiance to the group and through sharing secret languages, handshakes, passwords. The Bizango secret society stands as the conscience of certain districts in Haiti in that it protects the residents against exploitation by outsiders. (81)

Cette peinture permet de comprendre qu'au départ, le zombie est un être humain « normal » et la zombification n'est pas un acte arbitraire. Au contraire, la raison d'être de cette action punitive consiste à maintenir l'harmonie et le bonheur du groupe. Pour ce faire, il est question d'opérer une transformation complexe du « traître » qui consiste à lui ôter son *ti bon ange*³² qui, dans la tradition vaudoue, est considéré comme la composante de l'âme où résident la personnalité, le caractère et la volonté. Cette opération se fait par la magie ou un poison spécial. Aussi existe-t-il deux conceptions du zombie. Katherine Dunham, une anthropologue et danseuse d'origine américaine - initiée du vaudou haïtien - reprend ces deux représentations du zombie dans *Island Possessed* (1969) :

The first definition of the creature is that of a truly dead person who by intervention of black magic has been brought to life, but by such a process that memory and will

³² Wade Davis dans l'introduction de *Passage of Darkness : The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (1988) explique que dans l'imaginaire haïtien, le *ti bon ange* correspond à la substance ou la « partie sacrée » de l'être et la zombification revient à ôter, contrôler ou soumettre le *ti bon ange* des humains à des forces extérieures. (8)

are gone and the resultant being is entirely subject to the will of the sorcerer who resuscitated him in the service of good or evil. (184)

Plus loin, Dunham explique le second type de zombie qui est le produit d'une transformation par les plantes ou du poison :

Some person selected by a bocor practicing this black art has been given a portion of herbs brought from 'Nan Guinée'. The person falls into a coma resembling death in every pathological sense. When the body is buried, the bocor waits for an occasion to disinter it, administers an antidote and the subject is his to command. The difference between the two types seems to be that the former is without a soul, and if given salt, which is strictly forbidden in alimentation for all kinds of zombies, the zombie who is a resuscitated dead person disintegrates or falls dead, whereas the zombie which has been revived from a drugged state returns to life as a normal human being. (184-5)

L'état du zombie, dans le vaudou, est donc celui d'un cadavre réanimé. Cependant, sa complexité, comme le remarque Alfred Metraux dans *Voodoo in Haiti* (1972), est bien celle d'un être plongé dans une zone de flottement entre la vie et la mort : « The zombi remains in that gray area separating life and death » (251). Dès lors, l'idée d'un être humain projeté aux confins de la vie et de la mort est celle qui a été reprise tant par la culture populaire que par les théoriciens des sciences humaines et sociales. Pour ces derniers, le zombie est d'abord, « logiquement » ou métaphysiquement possible. Tel est par exemple, l'une des conclusions des travaux de Wade Davis qui dans *The Serpent and the Rainbow* (1985) et *Passage of Darkness : The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (1988) certifie de la validité scientifique du zombie par empoisonnement. Selon lui:

These preliminary laboratory results, together with discoveries in the field and the biomedical literature, suggested strongly that there could be an ethnopharmacological basis to the zombie phenomenon. The consistent and critical ingredients in the poison appeared to be marine fish containing known toxins capable of inducing a physical state that could allow an individual to be misdiagnosed as dead. That Narcisse's symptoms are consistent with the known effects of tetrodotoxin suggests the possibility that he was exposed to the poison. If this does not prove that he was a zombie, at least, substantiate his account. (7-8)

Peut-être avons-nous ici l'explication de l'incertitude autour des morts par noyade dans le film de Gnoan M'Bala et la raison pour laquelle elles incitent à s'interroger s'il s'agit de véritables morts. Cependant, dans le cadre de cette analyse, c'est surtout le postulat selon lequel le zombie constitue un concept méthodologique valable pour appréhender et expliquer la condition humaine qui m'intéresse en premier lieu. A ce sujet, Sarah Juliet Lauro et Karen Embry dans *A Zombie Manifesto : The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism* (2008) postulent que le concept de zombie permet d'appréhender la complexité de la conscience humaine :

The zombie has become a scientific concept by which we define cognitive processes and states of being, subverted animation, and dormant consciousness. In neuroscience, there are « zombie agents », in computer science there are « zombie functions ». We even find « zombie dogs », « zombie corporations », and « zombie raves » in the news. [...] We want to take a deeper look at the zombie in order to suggest its usefulness as an ontic/hauntic object that speaks to some of the most puzzling elements of our sociohistorical moment, wherein many are trying to ascertain what lies in store for humanity after global capitalism – if anything. (85-6)

En reprenant et en prolongeant cette question dans *Better Off Dead : The Evolution of*

the Zombie as Post-Human (2011), Deborah Christie et Sarah Juliet Lauro répertorient et définissent neuf types de zombies parmi lesquels : « *zombie drone* », « *zombie ghoul* », « *tech zombie* », « *bio zombie* », « *zombie channel* », « *psychological zombie* », « *cultural zombie* », « *zombie ghost* », « *zombie ruse* » (8). Ainsi, de tous ces types, le « zombie psychologique » qui est synonyme du « zombie philosophique » est celui qui, métaphoriquement, renvoie aux problèmes de la conscience « post-humaine ».

A cet effet, David Chalmers dans *The Conscious Mind* (1996) le définit comme un individu qui a perdu les structures fonctionnelles lui permettant d'être conscient. Aussi, sous le regard de Chalmers, le zombie est-il une personne physiquement identique à un être humain ordinaire mais à qui il manque « l'expérience » de la conscience. Et ajoute-t-il, le zombie est comme nous et manifeste un comportement identique à celui des humains, quoiqu'il y ait une absence totale de la vie mentale en lui. C'est dans ce sens qu'il décrit ce type d'individu :

He is physically identical to me, and we may as well suppose that he is embedded in an identical environment. He will certainly be identical to me functionally: he will be processing the same sort of information, reacting in a similar way to inputs, with his internal configurations being modified appropriately and with undistinguishable behavior resulting [] It is just that none of this experience is accompanied by any real conscious experience. There will be no phenomenal feel. [] A zombie is just something physically identical to me, but which has no conscious experience – All is dark inside. (95-6)

Aussi peut-on observer que le thème de la « nuit intérieure » du zombie est récurrent dans la littérature antillaise. Dans son article « Ce Zombi égaré est-il un Haïtien ou un

Québécois ? Le vaudou chez les écrivains haïtiano-québécois » (2009), Amy J. Ransom affirme à cet effet qu' « on remarque une forte présence du vaudou et celle du zombi comme métaphore de l'Haïtien aliéné, contraint à vivre une vie qui n'est pas une vie, mais plutôt une mort vivante sous l'oppression duvaliériste » (66). Et, ajoute-t-elle, « il figure aussi l'état de l'exilé haïtien qui a du mal à se faire accepter ou à s'accepter dans le pays d'accueil » (66). Cette description de deux types de zombie dans le discours littéraire haïtien est indicatrice, de prime abord, de la polysémie du concept. Toutefois, Christie et Lauro suggèrent d'interpréter les différentes manifestations de la nuit intérieure du zombie comme le produit d'une absence de vie mentale. Pour cette raison, elles suggèrent d'appréhender le zombie à partir d'une donnée fondamentale qu'ils ont tous en partage, à savoir la perte d'un attribut essentiel. Aussi, affirment-elles:

Zombies do all share a common characteristic: the absence of some metaphysical quality of their essential selves. This may be the soul, the mind, the will, or, in some cases, the personality. But every zombie experiences a loss of something essential that previous to zombification defined it as human. (7)

Non sans raison, cette nuit intérieure qui habite le zombie s'exprime alors chez Bugul et Gnoan M'Bala, d'abord dans le spectacle d'une « tête vide ».

L'absence d'activité mentale

Des « têtes vides »

La tête joue un rôle important dans la transmutation des individus en zombies. Il s'agit d'une opération complexe de destruction de la substance pour rendre le corps obéissant aux ordres d'une force extérieure. Bugul et Gnoan M'Bala représentent cette destruction comme étant surtout celle de la tête, notamment le cerveau. Cette ruine du cerveau des populations s'opère en postcolonie à partir de la confusion engendrée par les dysfonctionnements multidimensionnels des institutions. A ce propos, nous dit la narratrice de Bugul, ce « désordre avait affecté le mental des gens » (51). On peut alors voir divers procédés d'un matraquage intellectuel conduisant à l'arrêt du fonctionnement du cerveau des individus. La narratrice affirme alors que « le peuple de ce pays avait été tellement malmené par des décrets, des décisions, des dispositions, que les cerveaux ramollis ne réagissaient pas, donc ne fonctionnaient plus » (25). Le parcours psychologique de Yaw met alors en lumière cette mutation en zombie qui peut durer des années ou s'opérer de manière très rapide. Au début de son histoire, Yaw est présenté comme un « beau jeune homme [qui] trainait avec bonheur sur la colline » de son pays Vassiri (137). Cependant, sans le vouloir, il est témoin de la décapitation des enfants de son village par les anciens. Ce spectacle le bouleverse et ébranle l'univers de ses idées et certitudes, créant une grande confusion dans le champ de sa perception car « il n'en pouvait plus » (161). Cette nuit marquera alors pour lui, la nuit noire de son « effondrement » (163) et le lendemain, nous dit la narratrice, Yaw qui se rend sur la

grand-place du village pour la cérémonie des ancêtres est déjà :

Comme un automate, comme un robot, comme un zombie,
comme un fantôme.
Vidé de vie.
Vidé de raison.
Vidé de tout. (164)

Cette image d'un individu « vidé de tout » est aussi celle que développe Boon dans sa contribution publiée dans l'essai de Christie et Lauro (2011) sous le titre de « The Zombie as Other : Mortality and the Monstrous in the post-Nuclear Age ». Dans cet article, Boon analyse ce vide comme l'extrême misère intellectuelle humaine car selon lui, pareil individu n'est plus qu'une coquille vidée de tout ce qui constituerait « l'humain » en nous. Aussi dit-il : « The zombie [...] is primarily a physical body occupied by nothingness - a human shell lacking whatever properties are presumed to constitute self to our consciousness » (54). Nous pouvons en déduire que le cerveau de Yaw est un cerveau « mort ». Cette mort est alors formulée chez Bugul par l'assimilation des zombies à « des gens qui n'ont pas d'opinions, d'idées, de vœux, de souhaits, d'envies, de désirs » (229). Le zombie peut dès lors être envisagé comme un « mort-vivant », c'est-à-dire un être chez qui la vie du cerveau est éteinte. Or, cette mort intérieure est surtout indicatrice de l'absence de vie intellectuelle car en les décrivant comme des êtres dont le cerveau ne fonctionnait plus, c'est bien l'intelligence de ces individus que conteste la narratrice. A ce sujet, si on s'en tient aux différentes théories qui abordent l'intelligence comme la combinaison de différentes sollicitations du cerveau, on conviendra que le cerveau est l'organe sans lequel on ne pourrait parler d'intelligence. Aussi s'explique dans ces sociétés, l'ignorance généralisée de la

population.

Des populations ignorantes

Le chapitre précédent a permis de montrer que le maraboutage consiste, entre autres, à créer et à entretenir l'ignorance chez le peuple. Cette ignorance du peuple est perceptible d'une part, à travers une sous-scolarisation généralisée. La narratrice de Bugul dresse le tableau d'une société où les enfants n'ont pas accès à l'école d'abord à cause d'un manque de structures scolaires. Par exemple, Mom Dioum après sa maîtrise souhaite s'installer au village pour enseigner. Cependant, ce projet ne peut se réaliser parce qu'« au village, il n'y avait rien à faire. Même plus une petite école pour y enseigner » (48). Cette carence explique peut-être l'image d'une enfance oisive dans le film de Gnoan M'Bala. En effet, aucune allusion à l'école n'est faite dans ce film qui pourtant, met en scène plusieurs enfants en âge d'aller à l'école. Plutôt, on voit cette enfance tantôt affairée à courir et crier après une folle. D'autres s'adonnent avec joie, à des actes de violence à l'endroit de cette folle. Cette démission des autorités ainsi que le désintérêt du peuple s'expliquent alors à la lumière de la faillite de l'école que le chapitre suivant traitera en profondeur. Toutefois, à ce niveau, on peut déjà relever que le « refus » pour ces populations de « s'instruire » relève en partie, de la grande incertitude quant aux perspectives d'avenir. À ce sujet, la narratrice de Bugul nous fait comprendre qu'il n'existe aucune différence entre ceux qui avaient fréquenté cette école et ceux qui n'y avaient pas été. Ainsi en est-il de « l'expérience » de Mom Dioum qui « était celle des milliers des milliers de jeunes gens comme elle » (26). Selon elle :

Mom Dioum avait obtenu une maîtrise en Sciences Economiques avec même une mention. Mais après cela il n'y avait pas d'espoir ni de trouver une bourse pour se spécialiser, ni de trouver un emploi. L'Etat ne recrutait plus depuis longtemps les diplômés en sciences économiques ni n'importe quel autre diplômé [...] S'il fallait nécessairement recruter, c'était parmi ceux qui avaient une carte d'identité du parti et ils n'avaient pas besoin de diplômes, la plupart de temps. (26)

Par conséquent, déclare la narratrice, tout ce qu'on peut obtenir dans ce pays avec des études et des diplômes n'est que « du chômage » (34). Cette situation explique sans doute les nombreux désistements scolaires en postcolonie, et notamment pourquoi « Fatou Ngouye n'avait jamais pu terminer son cycle primaire, car elle avait été mariée très vite » (22). Ce choix de marier précocement Fatou Ngouye met surtout en relief, l'inutilité de l'école dans cette société. En effet, les « parents avaient jugé que ce n'était plus nécessaire qu'elle continue ses études, puisque ceux qui étaient partis chercher la fortune, revenaient avec toutes les richesses possibles et imaginables » (22). On peut alors être amené à penser que cette sous-scolarisation a un lien étroit avec la condition postcoloniale qui est celle des pays ayant sombré « rapidement dans l'appauvrissement, dans la misère et dans l'abrutissement » (Bugul 50).

A cet effet, l'un des problèmes de la postcolonie est « l'abrutissement » généralisé de la population. Le texte de Bugul présente des « gens [qui] s'abrutissaient de plus en plus » (51). Paradoxalement, cette condition est à la fois celle des pauvres et des riches, des diplômés et des illettrés, des citadins et des villageois, des dirigeants et des administrés. Mom Dioum, dans sa réplique à Yaw, en donne l'évidence: « -Tu sais, quand tu parles, j'ai l'impression que tu prends les autres, le système, pour des gens

intelligents, des gens qui réfléchissent. Non, ce sont des abrutis, des idiots, des tarés. Ne parle pas d'eux comme s'il s'agissait d'êtres humains normaux. Ils sont tous malades » (185). Dans le film de Gnoan M'Bala, cette « maladie » est celle de l'« imposture » du prophète Magloire Ier, ainsi que de l'aveuglement de ses coéquipiers. Par ailleurs, on la retrouve aussi dans la gestion irrationnelle des institutions de l'Etat. Ainsi, la satire des institutions de l'Etat que fait la narratrice de Bugul permet de montrer qu'en lieu et place de la rationalité, ces institutions sont soumises au « règne de l'arbitraire » (96). En érigeant l'arbitraire en loi, on aboutit au chaos, au désordre et à cette confusion qui ruinaient le mental des populations. En pratique, cet arbitraire se traduit donc par la suppression de toute forme de raisonnement, de réflexion et de rationalité dans la marche des institutions. Par exemple, dans les corps de la police et de la justice,

- Il n'y a pas de procès.
- Il n'y a pas d'enquête.
- Rien n'est respecté.
- La terreur. (Bugul 96)

De même, le corps de la santé qui ploie lui aussi sous cette idéologie de la mort, s'oppose à l'application des principes élémentaires des déontologies médicales. Au lieu du respect de la vie et la primauté du patient, nous avons des infirmiers qui brillent par leur ignorance. Pour preuve, ils « faisaient des injections à tort et à travers » (70). C'est cet exemple de soins infirmiers aléatoires que nous avons d'ailleurs chez Mom Dioum qui, lorsqu'elle est transportée de force à l'hôpital psychiatrique, est « mise sous un traitement qui consistait pour l'essentiel en des injections intempestives de liquides de toutes les couleurs » (179). Pire, apprend-on, « quand ça n'allait pas, c'est-à-dire quand

elle se mettait à crier, à délirer, car on ne savait pas toujours ce qu'on injectait aux malades internés, c'était la camisole de force ou la chambre noire » (179). Complétons le tableau avec le portrait des médecins incapables de réfléchir et de faire le moindre diagnostic face aux multiples cas de maladies. Ces médecins, dit la narratrice de Bugul, « avaient étudié leurs cas, réfléchi là-dessus et étaient incapables de faire un diagnostic exact » (181).

Enfin, le désarroi que crée la perversion des concepts est au cœur du maraboutage postcolonial africain. En effet, les populations sont déroutées, raison pour laquelle elles n'ont « plus de notion de quoi que ce soit » (51). Comme évidence de cette crise, la vie des personnages est jalonnée de multiples questions existentielles parmi lesquelles: « que veut dire être fou » (181), « que veut dire la folie » (182), « où était la vérité » (129), qu'est-ce qui était « normal » (181), « Que devons-nous faire »? C'est dire qu'il s'agit-là, comme l'affirme Yaw à la fin du roman, « des millions de personnes [qui] tournent en rond et ne se rendent même pas compte de ce qui se passe » (184). Aussi conclut-il que « ces abrutis là sont en spectateurs » (184) dans un monde où ils ont perdu tout repère. Cependant, c'est la spirale de cette ignorance qu'il faut surtout déplorer car de toute évidence, ces gens sont présentés comme « des abrutis, qui vont abrutir les enfants, abrutir les générations à venir » (230). Ainsi, c'est à un agir sans penser, caractéristique des actions mécaniques, que fait penser le comportement de ces êtres qui visiblement, n'ont plus « rien dans la tête ».

La théorie de l'action rationnelle postule que le principe de toute action se situe dans la volonté l'être libre. Cependant, chez le zombie, l'action se passe hors de ce circuit intellectuel. Elle procède des forces extérieures auxquelles le zombie est assujéti. Cette modification du circuit de l'action rationnelle engendre donc chez le zombie, un suivisme collectif. Dès lors, les zombies sont décrits comme des êtres qui « ne faisaient que suivre les instructions » (56). L'un des personnages du film de Gnoan M'Bala souligne alors la déficience intellectuelle qui est au cœur de cet agir en affirmant qu' « il suffit que n'importe qui vienne, nous raconte n'importe quelle baliverne pour que nous le suivions ». Pareille description offre à l'évidence l'absence d'esprit critique. C'est d'ailleurs cette manière d'agir sans penser qu'Olivier Ponton analyse dans *Nietzsche, Philosophie de la légèreté* (2007). Selon lui, il s'agit de « vouloir sans savoir pourquoi l'on veut, ni même ce que l'on veut, donc à vouloir aveuglement - c'est-à-dire encore à vouloir *mécaniquement* » (272). Ponton parle alors d'êtres qui n'agissent pas comme des individus mais plutôt comme des « génériques » (272). Par conséquent, pour Ponton, « agir mécaniquement et sans raison c'est faire comme les autres, c'est suivre la convention et la tradition » (272).

Le principe moteur dans la tradition zombie est un agir qui se passe du penser. La narratrice de Bugul l'énonce en ces termes : « On tue d'abord, on parle après » (25). C'est dire que le zombie ne cherche pas à comprendre ou à expliquer son action. Plutôt, il l'exécute. Aussi le thème de « l'exécution », dans ses deux sens, est central dans les

deux fictions. Il s'agit d'une part, pour les populations d'« obéir » aux ordres du Timonier et de Magloire Ier, mais aussi de « tuer » à l'aveuglette. A ce titre, le zombie apparaît surtout comme un exécutant rigide. Ainsi pourrait par ailleurs s'expliquer le silence dans la première séquence d'*Au nom du Christ*. La séquence dure environ sept minutes et met en scène trois meurtres différents dans un silence souvent ponctué du fou rire des meurtriers. Les raisons et les motivations des actions des personnages restent inexpliquées par la narration et le film se termine sans que la narration n'explique les différentes violences commises au début. Puisque les raisons fondamentales de la conduite des personnages ne sont pas données, notamment ce qui les pousse à commettre ces meurtres, la narration filmique renforce l'image d'un comportement mécanique, incohérent et absurde. La narration de Bugul quant à elle souligne l'irrationalité de ces automatismes à travers leur vitesse et leur cruauté. A cet effet, la mort de Fatou déroute surtout à cause de la rapidité avec laquelle elle survient. Cette rapidité est exprimée d'une part, par un récit qui s'étale sur une demie page, ainsi que par plusieurs déictiques temporels qui rappellent le caractère machinal et expéditif de la mort de « cette jeune femme avec sa grossesse si avancée » (108). Ce fut « tout d'un coup » quelqu'un qui s'écria « Au voleur » en désignant Fatou Ngouye (108). Ensuite, dit la narratrice, « en quelques secondes, elle était entourée par des gens hurlant » (109). Au même moment, une femme essaya de crier « pitié ». Malheureusement :

Elle n'avait même pas terminé sa phrase que quelqu'un s'avança vers Fatou Ngouye en se frayant un passage vigoureux à travers la foule déjà dense. Il tenait à la main un bidon et de l'autre une boîte d'allumettes. En une fraction de seconde, il aspergea Fatou Ngouye du contenu du bidon, contenu qui par son odeur était de l'essence.

Aussitôt la personne excitée frotta une allumette avec des mains tremblantes et d'une voix terrible, cria :
-Meurs ! Voleuse !
La personne jeta l'allumette incandescente sur Fatou Ngouye qui en quelques secondes devint un brasier. (109)

A aucun moment de ce processus est-il question pour ce peuple de faire usage de sa raison pour comprendre si Fatou avait effectivement volé, ainsi que le prescrivait le décret. En outre, cet homicide ne suscite aucun remord ni réflexion car après cet acte, « d'autres continuaient à crier » et « d'autres riaient » (110). Cette exécution de Fatou conduit alors à examiner de plus près, les pulsions morbides qui semblent habiter le zombie.

Le règne de la mort

Des pulsions de mort

Le traumatisme mental que subit le zombie en mutation s'accompagne des troubles dépressifs pendant lesquels se développe chez l'individu, toute une « phraséologie de la dépression, du désespoir, de la lassitude, [et qui] était recluse au fond de la conscience » (Bugul 137). Peut-être peut-on voir par-là, l'origine des pulsions de mort qui se manifestent plus tard chez ces zombies. Toutefois, Sorcha Ni Fhlainn préfère analyser les pulsions de mort chez le zombie comme résultant de la destruction du cerveau qui selon elle, correspond aussi à celle de la rationalité de l'individu. L'absence de rationalité laisse alors à la place, une « coquille destructrice » qu'elle appréhende ainsi: « all rational thinking and reason is abandoned or removed, leaving a

destructive and destroyed shell in its Wake » (Christie et Lauro 140). Christie dans « A Dead New World : Richard Matheson and the Modern Zombie » parvient à une conclusion similaire qui souligne l'analogie entre zombie et mort. Selon Christie, le zombie est habité exclusivement par des pulsions de mort qui s'opposent à toute forme de vie. Aussi, affirme-t-elle: « rather than sustaining life, they become emblematic of its destruction » (Christie et Lauro 74). C'est dire que l'idée du zombie s'inscrit à contre-courant de la « décloison du monde » et de « la montée en humanité » qui caractérisent le Cogito fanonien. Au lieu d'un être capable de faire surgir la vie, le zombie apparaît comme une créature de la mort, raison pour laquelle le monde du zombie se caractérise par une obsession permanente de la mort. De ce thème de la mort découle l'esthétique des deux fictions qui ont des structures similaires car elles s'ouvrent et se terminent par des meurtres.

Dans cette perspective, le film de Gnoan M'Bala peut être interprété comme l'histoire d'une zombification imparfaite car après sa seconde mort, le prophète Magloire Ier, au lieu de ressusciter à nouveau, est totalement détruit. De même, le titre du roman de Ken Bugul suggère que le récit est celui de la folie meurtrière du zombie. C'est cette violence incontrôlée qui, (re)lâchée à l'incipit du roman à travers le premier « décret » du Timonier, fait du meurtre dans cette société, une nécessité absolue :

La décision était prise :
-Il faut les tuer.
Et la radio se mit en marche. (11)

C'est donc essentiellement un pays « à feu et à sang » (82) que présente la narratrice. La

radio et les multiples communiqués du Timonier symbolisent cette mort qui plane sur la société et que les zombies vont subir. Les décrets du Timonier deviennent quant à eux, cette force à laquelle les zombies doivent se soumettre et à laquelle ils obéissent à l'aveuglette. Il s'agit pour ces populations zombies, d'aider le Timonier à les « *aider pour une meilleure salubrité mentale, intellectuelle, spirituelle de [leur] cher et beau pays* » (12). Dans cet univers de la mort, les institutions publiques vont jouer un rôle important car elles sont avant tout, des institutions de la mort. Aussi comprend-on pourquoi elles sont décrites à travers l'allégorie d'une « machine infernale de la violence, de la torture et des crimes impunis ». (Bugul175)

Des institutions de la mort

Sur ce point, on citera des « hôpitaux qui étaient devenus des mouiroirs » (108) et des malades « qui payaient pour leur propre mort » (70). Cette mort, ils la payaient chez « des infirmiers [qui] faisaient clandestinement des avortements » mais aussi par d'« autres [qui] faisaient le commerce des médicaments périmés et le pire, le comble de tout, les garçons de salle, même des infirmiers, faisaient le commerce des seringues usagées à des malades et ainsi ils faisaient circuler virus, microbes et ebola » (70). Quant aux policiers et autres « métiers en uniformes » (64), ils se distinguent principalement par leur vêtement. De la sorte, « le chef dans ce pays, c'était l'uniforme » (64). Malheureusement, au lieu de défendre les populations civiles, les hommes et femmes en uniformes sèment plutôt la terreur et la mort parmi le peuple. Aussi apprend-on que dans cette société, « certains individus, osons-le dire, voulaient porter l'uniforme pour

terroriser, s'enrichir, tuer, régler des comptes, pervertir » (65). Il s'ensuit que les postes de police vont être des hauts lieux de tortures physiques et psychologiques où l'innocent était « battu, tirailé, déshabillé, trainé » (66). Les femmes y subiront en plus, des viols féroces, à l'exemple de Fatou Ngouye qui en ressort « comme dans un état d'hypnose [...] une masse inerte sans volonté, abandonnée, brisée » (67). Face à ces atrocités, nous avons une justice qui a depuis longtemps fait le choix de s'aligner du côté des plus forts dont ils défendent les intérêts. Pour cette raison, « les gens tuaient, volaient, et étaient relâchés s'ils connaissaient le juge, le magistrat, le policier, ou s'ils allongeaient quelques billets craquants » (174). Le silence tonitruant des media officiels résonne alors comme l'expression d'une complicité et d'une démission totale de la part de ce quatrième pouvoir. Ainsi, « les journaux en parlaient vaguement, la télévision en parlaient vaguement » (174). Même « le ministre de l'Intérieur et le directeur général de la Police » en parlaient « d'un ton tellement vague qu'ils n'étaient même pas écoutés » (174). Cette démission des autorités entraîne l'émergence d'une justice populaire car :

Les gens assoiffés de justice au plus profond de leurs entrailles devant les exactions des dirigeants et des plus forts, se défoulaient de cette façon tragique. On parlait beaucoup des crimes commis par des sentiers lumineux, des Escadrons de la mort, jamais assez de ces morts anonymes victimes tout simplement d'injustice, de vindicte populaire. (175)

Toutefois, cette justice alternative qu'est la vindicte populaire se caractérise par son irrationalité mais surtout par sa destructivité. Elle n'autorise aucun procès, aucun raisonnement, aucune délibération encore moins une médiation ou une grâce. Il ne s'agit pas d'interroger ou de chercher à comprendre quoi que ce soit. C'est une justice de la

mort car quel que soit le « crime » commis, la « sentence était toujours la peine capitale » (174). Tel est le cas de Fatou Ngouye qui est prise pour une voleuse. A cet effet, « il suffisait qu' [on] crie au voleur dans un lieu public pour que vous vous retrouviez aspergé d'essence et brûlé vif ou roué de coups jusqu'à ce que mort s'ensuive » (174). La narratrice raconte des scènes « incroyables » (174) où « des gens étaient battus à mort, brûlés vifs avec des pneus au cou, d'autres étaient égorgés avec des couteaux de boucher en plein jour devant tout le monde ». Mais il n'est pas seulement question de la mort physique dans cette société. Qui règne en postcolonie pousse inexorablement l'être à se percevoir comme un condamné à mort. Ainsi peut-on interpréter l'état d'âme général des populations qu'exprime un personnage dans le texte de Bugul: « Qu'est-ce que j'ai fait au Bon Dieu, la mort est préférable à la vie que je mène, je vais disparaître au moins, j'en ai assez, je suis maudit, je ne m'en sors pas ». (137)

Le choix de mourir

Il s'en suit qu'en postcolonie, on est témoin d'une réalité similaire à celle que décrit Philippe Ariès dans *L'homme devant la mort* (1997), à savoir « une vie dominée par la pensée de la mort qui n'est pas l'horreur physique ou morale de l'agonie, mais l'anti-vie, le vide de la vie, incitant la raison à ne pas s'attacher déjà la vie » (296). On remarque en effet que les populations représentées dans le texte et films choisis vivent continuellement avec les pensées de l'échec et de la mort, montrant qu'il existe chez le sujet, une « concentration des pensées et des sens sur la mort » (296). Par conséquent,

l'art de vivre et de créer une vie digne comme Fanon le suggère est plutôt remplacé par l'art de mourir et de donner la mort. Cette pensée devient alors chez le sujet, l'antithèse de la vie et la métaphore de la misère intellectuelle car, elle exprime avant tout, « l'idée de rupture du décomposé humain » (Aries 296). C'est dans ce sens que nous pouvons concevoir la mort de Mom Dioum et celle de Magloire Ier comme l'allégorie de cet art de mourir. En effet, bien qu'on aperçoive chez Mom Dioum un sursaut de dignité et un refus de la condition abjecte à laquelle elle est soumise, on se rend bien vite compte que cet élan vers la vie devient rapidement un art de mourir. Cet art consiste pour l'essentiel à infliger à sa chair la douleur inhumaine d'un tatouage des lèvres qui « était pire que tout ce qu'on pouvait imaginer dans les initiations rituelles traditionnelles » (Bugul 115). Cependant, suggère la narratrice, c'était là, sa manière de « se tuer pour renaître » (Bugul 29). De même, le prophète Magloire Ier, qui se considère comme le « dernier messie » devant sauver son peuple de la misère choisit, à l'instar du Christ, de « se sacrifier » pour son peuple. C'est pourquoi il demande à ses disciples de le « clouer de balles » car dit-il, il « rassemblera ces balles dans sa paume » de main. Ces deux exemples de pensées concentrées sur la mort et du choix de celle-ci suggèrent alors une pensée captive de la coquille destructive qui les habite. Dès lors, tout élan vers une vie nouvelle apparaît voué à l'échec ou à la mort chez le zombie. Yaw à qui on demande d'expliquer la mort de Mom Dioum explique qu'« elle avait choisi la mort » (228). Et ajoute-t-il, « c'est pour cela que je l'ai aidée dans son choix » (228). Toutefois, ce choix de la mort ne saurait être regardé comme le libre choix d'une conscience autonome car dans cet univers zombie, la narratrice de Bugul affirme bien qu'« on n'avait pas le

choix » (228). Par conséquent, le choix de mourir qu'avait fait Mom Dioum était avant tout, un « choix dont elle n'avait pas conscience » (228). Cette affirmation souligne une fois de plus, le maraboutage efficace qui dépossédait les populations de leur intelligence et conscience. C'est peut-être aussi pour nous le lieu de revenir sur la zombification de Yaw en ajoutant qu'elle ne s'arrête pas avec le drainage de sa substance mais se poursuit à travers l'éveil en lui, des instincts de meurtre.

Des zombies tueurs

Suite à sa zombification, le jeune homme « heureux » qu'était Yaw au début de son histoire est effectivement transformé en un « criminel » (229) sordide à la fin du roman. Dorénavant, infliger la mort constitue sa seule pensée et son unique raison d'exister. Aussi, avoue-t-il à grand regret: « si je pouvais, je tuerais ces millions de personnes de ce pays qui sont tous dans le système » (229-30). On en déduit alors que la phase terminale de la zombification se devient un moment où la « manière unique de penser » énoncée par Ambroise Kom dans *La malédiction francophone* (2000) apparaît davantage comme l'ultime pensée de détruire toute vie physique et psychique. Yaw semble en effet habité d'une folie meurtrière car selon lui, « il faut assassiner le peuple » (229). Ce constat induit une conclusion : A la fin de son processus de zombification, Yaw devient une sorte de zombie anarchique et « dangereux, capable de commettre des crimes en série » (229). Peut-être avons-nous là un prototype de zombie culturel que Christie et Lauro décrivent comme celui qu'on retrouve dans la culture populaire ? Ce « cas spécial » de zombie tueur « criminel » (Bugul 229) que Christie et Lauro

n'explorent pas en détail dans leur essai est pourtant, peut-être, le type qui prolifère le plus dans la société postcoloniale africaine aujourd'hui.

Ce type est discernable dans notre corpus dans la recrudescence des diverses figures de « donneurs de la mort » que sont les prophètes « truands » (Gnoan M'Bala), les « agents recenseurs tueurs » (Bugul 20), les infirmiers meurtriers, les hommes en tenues violeurs et un peuple assassin. Les enfants ne sont pas en reste dans ce tableau. A ce sujet, la narratrice de Bugul nous renvoie l'image des enfants tueurs, ces millions d'« enfants soldats du continents » qui « savaient si bien se servir » du « couperet », de « la machette », du « fusil », de « la kalachnikov » et de « la mitraillette » (Bugul 20). Pour ce faire, c'est sans détours que le langage fictionnel de Bugul s'interroge sur la raison d'être d'une telle effusion de sang en Afrique :

A quoi servaient « tous ces morts pour la patrie, pour les amis, pour les siens, pourquoi tous ces millions de morts ? Et les milliers d'amputés des sordides et absurdes guerres de la Sierra Leone, du Liberia, pour ne pas parler du Rwanda, des guerres du Soudan, de l'Angola, de l'Erythrée ». (182-3)

L'élément de réponse que propose cette analyse peut donc être énoncé: les « visions » de l'Afrique que reçoit et distille le maraboutage postcolonial, sont celles d'« un monde qui a besoin de millions de morts pour être meilleur » (Bugul 230). Tel est par ailleurs la valeur « purificatrice » et « salvatrice » que revêtent les multiples décrets de tuer du Timonier. Et c'est aussi là, la raison des divers « sacrifices » qui sont offerts en postcolonie, que ce soit celui de Magloire Ier, de Mom Dioum ou celui des enfants du pays Vassari. De même, le conditionnement mental du zombie, tel qu'il

apparaît chez Yaw, dénote ce principe du sacrifice. En effet, pour Yaw, la mort qu'il inflige à autrui participe de cette décloison du monde telle que l'envisage Mbembe ; car ce n'est qu'à travers cet acte de mourir et de tuer, qu'une vie meilleure surgira en postcolonie. Aussi, suggère-t-il à ses compatriotes avant de mourir: « Tuons le peuple et laissons le système s'autodésintégrer et le monde subira un big bang qui fera ressortir une nouvelle race d'hommes » (229). On ne s'étonne donc pas que pour ce zombie, la mort donnée à Mom Dioum, ne constitue pas un meurtre en tant que tel, mais plutôt une sorte d'euthanasie, car il la qualifie d'« aide » au suicide (228). Par conséquent, rétorque-t-il ironiquement au médecin qui l'accuse du meurtre de Mom Dioum :

- C'est quoi un meurtre ?
Ce que j'ai fait c'est un meurtre ?
Vous plaisantez (228).

Dans ce sens, la figure décervelée du zombie postcolonial africain nous permet d'affirmer que la déraison - qui est au cœur du maraboutage postcolonial africain - est somme toute, un art de tuer la raison et la vie. Cependant, tandis que Yaw prône la désintégration de ce système « zombifiant » à travers l'extermination totale du peuple, peut-on encore croire au rôle de l'éducation et de l'institution scolaire comme alternative à la solution de Yaw ?

CHAPITRE VII

CONCLUSION

Les analyses faites à partir du corpus avaient pour but de révéler les conceptions cinématographiques et romanesques de la misère intellectuelle en Afrique Subsaharienne. En me servant des arguments propres à la critique postcoloniale, ma lecture de cinq productions par des auteurs francophones de cette région a permis de remonter aux fondements historiques de la misère intellectuelle en Afrique subsaharienne. Il s'agit de l'aliénation coloniale, notamment le traumatisme causé par la violence coloniale qui, pour ces Africain(e)s, ne se justifiait pas. De la sorte, cette violence fut un phénomène « étrange » et « anormal » qui engendra une déformation majeure dans leur univers des représentations car ils intériorisèrent l'illusion selon laquelle leur société était habitée par des forces du mal capables de surgir à tout moment. Ainsi s'explique le caractère fantastique de la postcolonie africaine qui, pour ses nombreux habitants, est un monde où se manifestent toutes sortes de phénomènes tenus pour impossibles et invraisemblables.

Cette conception d'anormalité qu'ont les personnages de leur société explique d'une part, le sentiment de vulnérabilité éprouvé par la plupart d'entre eux mais aussi, leur grand besoin de se protéger contre leur monde. C'est ainsi que le recours aux puissances supérieures et à l'action magique consignées dans les religions musulmane, chrétienne et certaines croyances traditionnelles du continent s'est progressivement imposé aux yeux de ces hommes et femmes, comme la réponse logique et efficace à

l'anormalité de leur monde. Le marabout - un être qui se présente comme un « travailleur de Dieu » possédant des pouvoirs invisibles et démesurés grâce auxquels il peut transformer le cours de la nature et secourir les humains dans leur combat contre les puissances persécutrices présentes dans leur société - devient alors le personnage-clé de cette quête magico-religieuse. Ce faisant, il va se faire le relai du postulat d'un monde d'anormalité et son action - qui consiste à mobiliser les forces « positives » de l'au-delà pour combattre les forces « anormales » présentes dans la société - va conduire à une polarisation et à une floraison de doctrines ésotériques qui proclament toutes le bien-fondé des puissances de l'au-delà.

Dès lors, c'est bien l'image d'un continent plongé dans le maraboutage que présente le corpus. Du sommet de l'Etat à l'intimité des familles, non seulement le « travail » et le pouvoir du marabout ne sont jamais remis en question mais surtout, ils sont considérés comme étant au-dessus de l'intellect humain et de l'imagination humaine. Bien plus, ils sont désormais la condition et la garantie de réussite et du bonheur dans ces sociétés. Cette place fondamentale du maraboutage conduit à appréhender la postcolonie africaine comme une véritable société maraboutique et cette caractérisation remplit deux fonctions.

En premier lieu, elle permet de souligner à la fois, le primat du maraboutage sur toute autre forme de connaissance, le prestige dont il jouit, ainsi que les multiples attentes qu'il suscite, tant auprès des populations démunies que de l'élite postcoloniale nantie. D'autre part, elle met en relief la dynamique de la vie et des institutions

politiques, économiques et traditionnelles qui est celle d'une mobilisation des forces de l'au-delà au détriment de la pensée critique par ailleurs considéré inefficace. Cette attitude hostile face à l'intellect humain se matérialise par une éradication systématique de toute pensée alternative et des violentes attaques contre les intellectuels et tout ce qui relève des domaines et de l'activité intellectuels. Cet anti-intellectualisme rébarbatif contribue alors à la mutation des populations en des zombies qui sont des symboles de la destruction de la subjectivité de l'activité psychiques. Ces différentes figures et images de zombies, à la fois déroutantes et spectaculaires, témoignent des abîmes psychiques qui sont bien ceux de la misère intellectuelle postcoloniale africaine. Mais ce constat d'une misère intellectuelle n'a-t-il donc pas pour but d'ouvrir la voie à une interrogation sur les possibilités et les manières dont cet état pourrait être transcendé ?

C'est peut-être l'occasion de revenir sur la modalité fantastique qui régit ces productions afin d'indiquer qu'elle suggère surtout qu'il est possible en Afrique, de transcender l'état de misère intellectuelle en débusquant au préalable, l'illusion d'anormalité. Il s'agit-là de l'enjeu fondamental du fantastique qui dans ces productions, permet de démasquer les multiples mécanismes concourant à illusionner les foules. Ainsi, loin de prouver la présence du surnaturel, des forces invisibles et de l'anormalité dans la société, ces créations s'attellent plutôt à identifier, révéler et démanteler les différents rouages qui président à la construction, au fonctionnement et à la pérennité de l'illusion d'anormalité dans ces sociétés. On peut distinguer, entre autres, trois scénarios visant à une prise de conscience des masses à savoir, la dénonciation de l'imposture, la mise à mort des marabouts et l'éducation de masse. Concernant le premier point, on

constate que plusieurs personnages sont, parfois malgré eux, témoins de l'hypocrisie, de la dissimulation et du mensonge qui sont à la base de leur illusion. Ainsi en est-il de Yaw qui surprend la mascarade, de Mom Dioum qui découvre la réalité cachée des mirages et de la femme stérile dans le film de Gnoan M'Bala qui pénètre le « cirque » du prophète Magloire I^{er}. De ces trois personnages qui percent le secret de leur illusion, seul Yaw s'en indigne véritablement, alors que les deux autres personnages s'en accommodent bien facilement. Toutefois, lorsque le jeune homme tente de confronter et dénoncer les auteurs de cette mascarade en présence du peuple ignorant, son discours ne produit aucun impact ni changement. Plutôt, il est raillé et menacé à la fois par les anciens et les populations qui soupçonnent qu'il est devenu fou. Cette scène ne suggère-t-elle pas alors que la désaliénation et la prise de conscience du peuple « zombifié » ne saurait simplement être le produit d'une dénonciation (publique) de la mascarade ?

Une autre solution développée par le corpus est une action légale contre le maraboutage et une mise à mort des marabouts. A ce sujet, la narratrice du roman de Ken Bugul réclame un décret contre les marabouts. Aussi affirme-t-elle avec véhémence que « le peuple n'avait qu'à sortir un décret contre les marabouts » (102). Ce thème d'un désenchantement possible de la société postcoloniale africaine à partir d'une élimination physique des marabouts est repris de manière subtile dans le film de Gnoan M'Bala à travers la mort du prophète Magloire I^{er}. A la fin du film, le prophète est tué par balles sur demande, par des hommes du peuple. Cette mort qui aurait dû être le signe de la vulnérabilité et l'imposture d'un homme qui jusque-là s'autoproclamait immortel et invincible, ne provoque pourtant aucune prise de conscience. Au contraire, elle semble

produire un profond désarroi parmi les adeptes et cette scène finale du film signale alors un retour au chaos qui régnait initialement dans la communauté de Bali-Ahuekro : les adeptes angoissés et déconcertés s'enfuient devant le spectacle du corps de leur messie et aucune révolte n'est ici palpable. Cette fin chaotique indique bien que le projet de « dézombification » de la société africaine n'est pas réductible à l'élimination physique des nombreux créateurs d'illusions qui la peuplent. Enfin, à travers la mise en abyme d'une pièce de théâtre, la narration de *La folie et la mort* inscrit l'émergence d'une nouvelle citoyenneté en Afrique en relation avec une éducation adéquate des masses. Telle est par exemple, l'une des significations qu'on peut garder du « désordre » que provoque la diffusion de la pièce de théâtre à la radio nationale. Cette émission culturelle constitue le seul moment où les personnages semblent sortir, de manière très éphémère, de leur léthargie intellectuelle afin de « débattre », questionner et tenter de réfléchir sur des questions de droit et de sens. Les multiples interrogations qu'ils se posent symbolisent d'ailleurs ce passage transitoire de l'état de zombie à la régénération :

Qui avait droit ?
Qui n'avait pas droit ?
Qui avait compris ?
Qui n'avait pas compris ? (Ken Bugul 203)

Or, si cette pièce a un tel impact dans cette société, c'est peut-être parce qu'elle représente avant tout, une éducation différente de celle que reçoivent les écoliers africains non seulement à l'école coloniale mais aussi plus tard en Europe. En effet, il y est question d'une évaluation critique de la vie dans un pays semblable à celui que dirige

le Timonier ; raison pour laquelle la trame et les thèmes de cette représentation sont ceux de l'histoire cruelle du continent :

*[L']Esclavage-Colonisation-Décolonisation-
Indépendances-Pouvoirs- Coups d'Etat sanglants-Guerres-
Biafra-Tchad-Rwanda-Apartheid-Mandela-OUA-Cedao-
Modernisations-Desillusions-Frères-Cabral-
Revendications-Dictatures-Prisons-Diètes noires – Diallo
Telli-Enrichissements illicites-Grand Ecart-Pauvreté-
Misère-Désordre-Menace-Déchirure- Mère-Chaos-
S'accrocher-Ineluctable-Resister-Tuer-Symbole-Folie-
Mort. (Bugul 187)*

Dès lors, le succès fragile et mitigé de cette œuvre de l'esprit peut être regardé d'une part, comme une manière pour les auteurs qui composent le corpus, d'admettre le rôle déterminant que sont appelés à jouer les medias, les créateurs d'œuvres de l'esprit (c'est-à-dire les intellectuels) dans l'éradication de la misère intellectuelle en Afrique postcoloniale. De la sorte, c'est bien l'élite intellectuelle africaine que ces romanciers et cinéastes interpellent afin de se servir des connaissances et du pouvoir dont elle dispose, afin de reformer le système éducatif. Ces créateurs ne se contentent pas seulement d'admettre ce rôle moteur qui est celui de l'élite pensante mais vont plus loin en indiquant la trajectoire de la réforme qui consisterait à confronter les populations à leur histoire longtemps occultée. Cette manière de soutenir que l'intellect humain doit contribuer à l'émergence d'un monde d'hommes et de femmes conscients et heureux, s'inscrit bien dans le droit fil d'une pensée postcoloniale qui, comme le rappelle Achille Mbembe, croit encore au postulat selon lequel il n'y a de savoir que celui qui vise à transformer le monde.

REFERENCES CITED

- Abéga, Séverin Cécile; Abe, Claude. « Approches anthropologiques de la sorcellerie », dans Erick Rosny, dir., *Justice et sorcellerie*, Paris: Khartala, 2006.
- Abiola Irele, Francis. *The African Imagination: literature in Africa and the Black Diaspora*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Afrique, je te plumerai*. Dir. Teno, Jean-Marie. France: Films du Raphia, 1991. Film.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso, 1991. Print.
- Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Hellen. *The Post-colonial studies reader*. London: Routledge, 1985.
- Au nom du Christ*. Dir. Gnoan M'Bala, Roger. Côte d'Ivoire : Amka Films Productions, 1993. Film.
- Audi, Robert. *Practical Reasoning and Ethical Decision*. London: Routledge, 2006.
- Auroux, Sylvain; Deschamps, Jacques; Duchesneau, François. *Les notions philosophiques: dictionnaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- Banegas, Richard ; Warnier, Jean Pierre. *Figures de la réussite et imaginaires politiques*. Paris : Khartala, 2001.
- Baudrillard, Jean. *La société de consommation : ses mythes, ses structures*. Paris : Gallimard, 1970.
- Bayart, Jean François. *L'Etat en Afrique : La politique du ventre*. London ; New York : Longman, 2006. Print.
- , *Criminilisation de L'Etat en Afrique*. [London]: International African Institute in association with J. Currey, Oxford ; Bloomington : Indiana University Press, 1999.
- Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. Trans. Stephen Heath. London: Fontana, 1977.
- Bhabha, K. Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.

-----, *Nation and Narration*, London: Routledge, 1990. Print.

Biveghe Mezui, Marcel. *La rencontre des rationalités. Cultures négro-africaines et idéal occidental*. Paris: L'Harmattan, 2007.

Boon, Kevin. « The Zombie as Other : Mortality and the Monstrous in the Post-Nuclear Age ». Christie et Lauro Ed (2011) : 50-60.

Bortolotti, Lisa. *Delusions and Other Irrational Beliefs*. New York : Oxford University Press, 2010.

Bougerol, Christiane. « Sorcellerie, malédiction et justice divine à la Guadeloupe ». *Ethnologie française*, Vo. 20, No. 2 (avril-juin 1990) : 169-176.

Boudon, Raymond. *Essais sur la théorie générale de la rationalité*. New York : Oxford University Press, 2010.

Bounsana, Dominique ; Didillon, Henri. « La pratique du maquillage à Brazzaville ». *ORSTOM AGECO*, 1987.

Boyd-Buggs, Debra. « Maraboutism and Maraboutage in the Francophone Senegalese Novel ». Diss. Ohio State U. 1986.

Brooker, Peter. *A Glossary of Cultural theory, Second Edition*. London: Arnold, 2002.

Bugul, Ken. *La folie et la mort*. Paris : Présence africaine, 2000.

Cabestan, Philippe. *Dictionnaire Sartre*. Paris : Ellipses, 2009.

Cahiers d'études africaines : Territoires sorciers. Vo 189-190. Paris : Ehes (2008).

Callahan, Stacey ; Chabrol, Henri. *Mécanismes de défense et coping*. Paris : Dunod, 2004.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, éd. Réclames, 1950, réédition Présence africaine.

Chaline, Claude ; Dubois-Maury, Jocelyne. *La ville et ses dangers. Prévention et gestion des risques naturels, sociaux et technologiques*. Paris : Mason, 1994.

Chalmers, David John. *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1996.

- , *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Christie, Deborah ; Lauro, Sarah Juliet. Ed. *Better Off Dead : The Evolution of the Zombie as Post-Human*. New York : Fordham University Press, 2011.
- Chukwudi Eze, Emmanuel.Ed. *Race and the Enlightenment: A reader*. Cambridge, Massachussets : Blackwell, 1997.
- Closets, François de. *La grande manip*. Paris: Seuil, 1990.
- Coulon, Christian. *Le Marabout et le Prince : Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris : A. Pedone, 1981.
- Culler, Jonathan. *Literary theory A very Short Introduction*. London: Oxford, 2000.
- Davidson, Donald. *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Davis, wade. *The Serpent and the Rainbow*. New York: Simon and Schuster, 1985.
- , *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1988.
- Delumeau, Jean. *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe –XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard, 1983.
- Desroche, Henri. « Les messianismes et la catégorie de l'Echec ». *Cahiers internationaux de sociologie*, Vo. 35 (Juillet- Decembre 1963) : 61-84.
- Dziedzic, Andrzej. « La représentation de la mort dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane ». *Dalhousie French Studies*, Vo. 45 (1998):121-131.
- Dougherty, Jude P. *Weakness of the will from Plato to the Present*. Wahington, D.C: Studies in Philosophy and the History of Philosophy 49, The Catholic University of America Press, 2008.
- Dunham, Katherine. *Island Possessed*. New York : Doubleday, 1969.
- Durant, Gilbert. *Structures anthropologiques de l'imaginaire; introduction à l'archétypologie générale*. Poitiers: Bordas, 1969.

During, Simon. *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge, 1993.

Duval, Sophie ; Martinez, Marc. *La satire : littératures française et anglaise*. Paris : A. Colin, 2000.

Eagleton, Terry. *The Idea of culture*. Oxford: Blackwell, 2000.

Eboussi Boulaga, Fabien. *La crise du Muntu. Authentecité africaine et philosophie*. Paris : Présence africaine, c1997.

-----, *L'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris: Khartala,

-----, *La dialectique de la foi et de la raison*. Ed. Yaoundé : Editions terroirs, 2007.

El Maslouhi, Abderrahim. « Culture de sujétion et de patronage autoritaire au Maroc. Sur une anthropologie de « la servitude volontaire » ». *Revue Française des Sciences Politiques*, Vo. 56, No.4 (Août 2006): 711-742.

Ellul, Jacques. *L'illusion politique*. Paris : Laffont, 1965.

-----, *Propaganda : The formation of men's attitudes*. New York: Vintage books, c1973

Embry, Karen; Lauro, Sarah Juliet. « A zombie Manifesto: The Non human Condition in the era of Advanced Capitalism ». *Boundary 2*, v. 35, No. 1 (Spring 2008): 85-108.

Emperador, Montserrat Badimon. « Où sont les diplômés-chomeurs ? ». *Confluences Méditerranées*, 78, No. 3 (2011): 77-91.

Esi Sutherland-Addy and Aminata Diaw. *Women writing Africa. West Africa and the Sahel*. New York: Feminist Press at the City University of New York, 2005.

Esquerre, Arnaud. *La manipulation mentale: Sociologie des sectes en France*. Paris: Fayard, 2009.

Elster, Jon. *Reason and Rationality*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Eza Boto. *Ville Cruelle*. Paris: Présence Africaine, 1954.

Fancello, Sandra. « La délivrance dans les pentecôtismes africains » *Cahiers d'études*

- africaines, V. 48, No. 189 (2008): 161-183.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil, 1953.
- , *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.
- Ferchiou, Sophie. « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien ». *L'homme*, V. 12, No. 3 (1972) : 47-69.
- Fonkoua, Romuald Blaise. « Trente ans d'écriture filmique en Afrique: d'Ousmane Sembene à Jean Pierre Bekolo ». *Notre Librairie* No. 149 (2002) :10-16.
- Forum des universitaires chrétiens (Centre catholique universitaire). *La misère intellectuelle au Cameroun*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Foucault, Michel. *L'histoire de la folie à l'âge classique ; Folie et déraison*. Paris : Plon, 1961.
- Freire, Paulo. *The pedagogy of the oppressed*. New York: Continuum, 1993.
- Gemmeke, Amber B. « Marabout women in Dakar: Creating authority in Islamic knowledge ». *Journal of the international African institute*, V. 79, No. 1 (2009): 128-147.
- Getrey, Jean. *Comprendre L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane*. Issy les Moulineaux : Classiques africains, 1982.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Gordon, Lewis R. *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge: Cambridge university Press, 2008.
- Hamès, Constant. « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines ». *Cahiers d'études africaines*, V. 48, No. 189 (2008): 81-99.
- Henry, Christine ; Kadya Tall, Emmanuelle. Ed. « Territoires sorciers ». *Cahiers d'études africaines*, V. 48, No. 189 (2008).
- Hofstadter, Richard. *Anti-intellectualism in American Life*. New York : Knopf, 1963.
- Howard White and Tony Killick, in collaboration with Steve Kayizzi-Mugerwa and Marie-Angelique Savane. *African poverty at the millennium: causes,*

- complexities, and challenges*. Washington, D.C.: World Bank, 2001.
- Hugon, Philippe. *Analyse du sous-développement en Afrique noire, l'exemple de l'économie du Cameroun*. Paris : PUF, 1968.
- Jacob, André. *Encyclopédie philosophique universelle : Les Notions philosophiques*. Paris : Presses universitaires de France, 1990.
- Jalabert, Jacques. *La Théorie Leibnizienne de la substance*. New York : Garland, 1985.
- Judaken, Jonathan. *Race after Sartre. Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*. Albany: Suny Press, 2008.
- Kavwashirehi, Kasereka. *V.Y. Mundimbe et la reinvention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam : Radopi, 2006.
- Kabisa Bular pawen, Jean-Baptiste. *Singularités des traditions et universalisme de la démocratie*. Paris : L'Harmattan, 2007.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'aventure ambiguë*. Paris: Julliard, 1961.
- Kesteloot, Lilyan. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Editions Karthala, 2000.
- , *Anthologie Négro-Africaine : panorama critique des prosateurs, poètes, et dramaturges noirs au XXe siècle*. Vanves : EDICEF, 1992.
- Kom, Ambroise. *Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française, des origines à 1978*. Ed. Sherbrooke, Québec : Naaman ; Paris : ACCT, 1983.
- , *Education et démocratie en Afrique, le temps des illusions*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- , *La Malédiction Francophone Défis Culturels et condition Postcoloniale en Afrique*. Hamburg: LIT, 2000.
- , «Savoir et légitimation ». *Mots Pluriels* No. 14 (Juin 2000): 1-10.
- , «Mongo Beti and the Responsibility of the African Intellectual ». *Research in African Literatures*, Vol. 34, No. 4 (2003): 42-56.
- Kuczynski, Liliane. « Marabouts Ouest-Africains en Région Parisienne ». *Cahiers*

d'études africaines, V. 48, No. 189 (2008): 237-266.

Laguerre, Michel S. *Voodoo and Politics in Haiti*. Macmillan, 1989.

Lebon, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris : Retz, 1975.

Levy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: PUF, 1947.

Malrieu, Joël. *Le fantastique*. Paris : Presses universitaires de France, 1992.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man : Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston : Beacon Press, 1964.

Mary, André. « Prophètes pasteurs : La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire ». *Politique Africaine*, No. 87 (2002) : 69-94.

Mbem, Julien. *La quête de l'universel dans la littérature africaine : de Léopold Sédar Senghor à Ben Okri*. Paris, L'Harmattan, 2007.

Mbembe, Achille. *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*. Paris : Khartala, 1988.

-----, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

-----, *Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La Découverte, 2010.

Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Paris: Correa, 1957.

Métraux, Alfred. *Voodoo in Haiti*. New York : Oxford University Press, 1959.

Monnin, Edith. « La quête mystique de Samba Diallo ». *Ethiopes* No. 15, pp 1-78.

Morin, Edgar. *La méthode 6 Ethique*. Paris : Seuil, 2004.

Mouralis, Bernard. *L'Europe, L'Afrique et la folie*. Paris : Présence africaine, 1993.

-----, *L'illusion de l'altérité : études de littératures africaines*. Paris : Champion, 2007.

Moss, Todd J., *African Development: Making sense of the issues and Actors*. Colorado: Boulder, 2007.

- Moyo, Dambisa. *Dead Aid. Why Aid is not working and why there is a better way for Africa*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009.
- Mudimbe, V.Y. *L'odeur du père Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique Noire*. Paris: Présence africaine, 1982.
- Ngandu, Nkashama. *Ruptures et écritures de violence. Etudes sur le roman et les littératures africaines contemporaines*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Ngugi wa Thiong'o. *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature*. London: J.Currey; Portsmouth, NH: Heinemann, 1986.
- Ni Fhlainn, Sorch. « All Dark Inside : Dehumanization and Zombification in Postmodern Cinema ». Christie et Lauro Ed (2011) :139-158.
- Notre Librairie, Revue des Littératures du Sud. *Cinémas d'Afrique*, Paris, Adpf, Pfaff, Françoise. *Focus on African films*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Petithomme, Mathieu. *Les élites postcoloniales et le pouvoir politique en Afrique Subsaharienne: La politique contre le développement*. Paris: L'harmattan, 2009.
- Ponton, Olivier. *Nietzsche : philosophie de la légèreté*. Berlin: Walter De Gruyter, 2007.
- Ponnau, Gwenhaél. *La folie dans la littérature fantastique*. Paris : Presses universitaires de France, 1997.
- Ransom, Amy J. « Ce Zombi égaré est-il un Haïtien ou un Québécois ? Le vaudou chez les écrivains haïtiano-québécois ». *Canadian Literature*, No 203 (2009) : 64-84.
- Rodney, Walter. *How Europe underdeveloped Africa*. Washington D. C: Howard university press, 1982.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- , *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- , *Representations of the intellectual*. London: Vintage, 1994.
- Samb, Amar. « Les systèmes de divination en Afrique noire ». *Ethiopiques*, No 15 (1978). < <http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article587> >

Sperber, Dan. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982.

Spivak, Gayatri Chakravorti; Morris, Rosalind C. *Can the subaltern speak? : Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010.

Teixera, Maria. « Sorcellerie et contre-sorcellerie : un réajustement permanent au monde. Les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal ». *Cahiers D'études Africaines Cahiers d'études africaines*, V. 48, No. 189 (2008): 59-79.

Tcheuyap, Alexie. « De l'État cinéaste au syndrome de Chient Méchant. De quelques misères du cinéma camerounais ». *Africultures* 60, (juillet-septembre 2004) : 124-128.

----- . De l'écrit à l'écran : Les réécritures filmiques du roman africain francophone. Ottawa : les presses universitaires d'Ottawa, 2005

Thackway, Melissa. *Africa shoots back. Alternatives perspectives in Sub-saharan Francophone African films*. Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Curey; Capet town: David Philip; 2003.

Todorov, Tzvetan. *Les ennemis intimes de la démocratie*. Paris : Robert Laffont, 2012.

Williams, Eric Eustache. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.

Wole, Soyinka. *Myth, Literature and the African world*. Cambridge: Canto/Cambridge University Press, 1976.

Yancy, George. *Philosophy in Multiple Voices*. Lanham: Rowman & Littlefied, 2007.

Zahar, Renate. Frantz Fanon: *Colonialism and Alienation. Concerning Fanon's Political Theory*. New York: Monthly Review Press, 1974.

