

instruments of repression of a one-party system. This study stresses the various tools and methods used in postcolony as well as the economic exploitation, the corruption and the impunity granted to the looters of the country's resources. Largely influenced by the thought of Fanon, Sassine prescribes revolt as the only mean to end the chaos and ensure the enfranchisement of the people.

Furthermore, this study underlines the inadequacy of the education system inherited from the colonial period. Despite the accession to the political independence, in most developing countries, the education system still perpetuates the old colonial system and its values. It leads to the alienation and the re-colonization of the minds. In this respect, Monsieur Baly's revolt is illustrative of the determination of the people to refuse the perpetuation of an obsolete and noxious education system. In Sassine's perspective, the goal of education is not merely to transmit knowledge; school should also be a vector of transmission of cultural values.

In the fourth novel selected in this study, I examine the question of exile, a recurrent theme in the African francophone literature. In most Sassine's writings, the interconnection between literature and politics is obvious. Although they have been written in exile, the texts are directly linked to the political situation of the native soil. It's the political repression that forces Camara, the main character of *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), to go into exile in a neighboring country. He later returns to the native land and rises up against the social and political conditions of a nation wounded and disfigured by dictatorship.

My investigation of Sassine's works reveals a constant quest for identity. Moralistic, Sassine takes up the fight against intolerance and all the forms of discrimination. In this respect, the revolt of Milo Kan, the main character of *Mémoire d'une peau* (1998), is a rejection of a society based on injustice and arbitrariness. On the other hand, from a collective standpoint, the quest for identity expresses the desire of the colonized peoples to recover their values (names, languages, religions, etc) confiscated by colonization.

REVOLT AND ITS EXPRESSIONS IN THE WORKS OF WILLIAMS SASSINE

by

Mamadi Keita

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the
University of Maryland, College Park in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
2009

Dissertation Committee :

Dr. Valérie Orlando, Advisor
Professor Joseph Brami
Professor Pierre Verdaguer
Professor Zita Nunez
Professor Cordell Black

ACKNOWLEDGEMENT

I would like to express my gratitude to all those who gave me the possibility to complete this thesis.

I especially want to thank Professor Eileen Julien, University of Indiana at Bloomington, under whose supervision I chose this topic and began the thesis. Her perpetual energy and enthusiasm in research had motivated me. In addition, despite her professional duties in her department, she was always accessible and willing to help me in my research.

I would also like to express my debt of gratitude to Dr. Valérie Orlando, my advisor in the final stages of the work. She has been abundantly helpful and has assisted me in numerous ways. Without her support and her patience, this work would not have been possible.

I cannot end without thanking my family on whose constant encouragement and love I have relied on throughout all the time of research. My final thought goes to my late father and mother. Their unflinching courage and conviction will always inspire me.

TABLE OF CONTENTS

ACKNOWLEDGEMENT.....	ii
TABLE OF CONTENTS.....	iii
CHAPITRE I	
<i>Saint Monsieur Baly</i> : Nationalisme culturel et conscience raciale.....	8
CHAPITRE II	
<i>Wirriyamu</i> : Refus de la domination coloniale et réappropriation du passé.....	32
CHAPITRE III	
<i>Le Jeune homme de sable</i> : Critique de l'État postcolonial.....	60
CHAPITRE IV	
<i>Le Zéhéros n'est pas n'importe qui</i> : Exil et désillusions du retour au pays natal.....	74
CHAPITRE V	
<i>Mémoire d'une peau</i> : Le thème de l'identité et ses variations dans l'œuvre de Williams Sassine.....	96
CHAPITRE VI	
Grandeur et misères de Dieu dans les romans de Williams Sassine.....	107
CONCLUSION.....	117
BIBLIOGRAPHIE.....	127

INTRODUCTION

S'il fallait résumer en une formule le sens de l'œuvre romanesque de Williams Sassine, on pourrait dire que l'écrivain est résolument engagé dans le combat contre l'injustice et les inégalités sociales. C'est la permanence dans la révolte qui constitue la singularité de Sassine et le situe à part parmi les écrivains guinéens. Chez lui, l'écriture est d'abord action, volonté de participation, urgence. Au cœur de l'œuvre sassinienne, il y a la question de la responsabilité. A l'interrogation du héros de son second roman : « *Alors à quoi servirait d'écrire ?* », la réponse est immédiate et sans équivoque : « *A changer le monde* ». Cette conviction est si profonde chez l'auteur que son héros n'hésite pas à troquer sa plume contre un fusil. Dans la plupart des romans de Sassine, il y a un ordre mis en place par une personne ou un groupe de personnes : ordre familial basé sur la tradition et les principes religieux, ordre colonial fondé une idéologie et des structures politico-administratives, ordre national créé par un leader autocratique qui exerce le pouvoir sans partage dans les nations postcoloniales. Dans chacune de ces situations apparaissent des personnages contestataires qui remettent l'ordre en question. Leur révolte s'exprime par le rejet de l'autorité parentale, la transgression de la tradition et des principes religieux, le refus de la soumission à un système politique ou économique. Williams Sassine appartient à la génération d'écrivains africains de la décennie des indépendances dont l'œuvre se caractérise par le refus du conformisme politique et social. Dans leurs écrits, l'intention politique et morale est toujours présente. Pour des écrivains comme Mongo Béti, Sony Labou Tansi, Amadou Kourouma, Ngugi Wa Thiongo, la littérature n'est pas neutre. Elle doit être mise au service d'une cause, d'une idée, d'un ordre et refléter les préoccupations sociales et politiques du peuple. L'œuvre, écrit Sartre, doit répondre de l'époque entière, c'est-à-dire de la situation de l'auteur dans le monde social et, à partir de cette insertion singulière, du monde social tout entier (*Plaidoyer pour les intellectuels* 114). Ces écrits de combat plus que de réflexion essaient d'expliquer la genèse

de l'autoritarisme, les formes de la dictature, les mécanismes de l'exploitation et de la corruption. Ils marquent aussi, il est utile de le rappeler, la fin du progressisme intellectuel en Afrique caractérisé par le réveil du nationalisme et la culpabilisation de l'Occident rendu responsable de tous les maux du Tiers Monde. Sans nier l'héritage colonial, ces écrivains mettent l'accent sur les facteurs endogènes qui entravent le développement des pays du Tiers Monde. Ainsi, s'ils vitupèrent l'aventure coloniale et les visées néocoloniales qui se manifestent ici et là, ils dénoncent également la dictature politique, l'exploitation économique et la corruption qui constituent de véritables gangrènes de l'Afrique postcoloniale.

. L'objet de cette étude est d'examiner les formes et les expressions de la révolte dans l'œuvre de Williams Sassine. En suivant la chronologie et pour établir une certaine cohérence dans l'analyse, il nous paraît utile de commencer la critique sassinienne des formes de domination, d'exploitation et d'aliénation avec la période coloniale. Au XIXe siècle, le désir d'étendre sa zone d'influence d'une part, la nécessité de trouver des marchés pour ses produits manufacturés et des matières premières pour ses industries d'autre part, conduisirent l'Europe à l'aventure coloniale. D'entités souveraines et libres, des royaumes et empires africains furent artificiellement transformés en colonies placées sous la dépendance des métropoles européennes. L'imposition du système colonial en Afrique s'est traduite par une violence inouïe, la destruction de régions entières et l'extermination féroces de populations innocentes. Sassine insiste donc sur les conséquences de la conquête et la domination coloniales qui, selon lui, ne peuvent être considérées comme des phénomènes accidentels de l'histoire. Elles se sont traduites par « une expérience singulière d'assujettissement caractérisée par la falsification de soi par autrui, l'état d'extériorité maximale et l'appauvrissement ontologique du Noir » (Mbembe 132). Ainsi, après avoir stigmatisé l'oppression politique, l'exploitation économique et l'aliénation culturelle consécutives à l'occupation européenne, Sassine s'efforce de valoriser la révolte du colonisé, son effort de reconquête de ses valeurs détruites par la

colonisation. Ici, le projet sassinien est une tentative de déconstruction du discours colonial, un rejet de la littérature et des textes philosophiques de négation qui réduisaient l'Afrique à des ténèbres et présentaient les Africains comme des primitifs aux mœurs bizarres. *Wirriyamu* (1976), à cet égard, est une défense et une illustration de la prise de conscience du colonisé et de sa lutte pour s'affranchir de toutes les formes de domination et d'aliénation.

Mais au-delà de la période coloniale, la révolte des personnages de Sassine s'exprime également contre la dérive politique des nouvelles nations indépendantes du Tiers Monde. En postcolonie, l'accession à l'indépendance ne s'est pas traduite par l'avènement d'une véritable démocratie. Dans la plupart des pays, un leader autocratique s'est emparé du pouvoir et se maintient grâce aux instruments de dictature du Parti unique. En outre, cette dictature politique se double d'une exploitation économique favorisée par la corruption généralisée et l'impunité totale accordée aux pilleurs des richesses nationales. Tel est, du reste, le thème développé dans *Le Jeune homme de sable* (1979) où, maintenu dans l'arbitraire absolu, le peuple ne trouve d'issue que dans la résignation et la soumission totale. Le mérite du roman de Sassine est de refuser toutes les formes de fatalité et de proposer, à travers les personnages de ses romans, une alternative crédible. A cet égard, les jugements de l'auteur sont sévères et sans appel : dans le contexte actuel de la domination politique et de l'exploitation économique dans la postcolonie, seule la révolte permet de sortir du chaos par l'affranchissement de la servitude et l'avènement d'un sujet africain autonome. Ici, l'influence de Fanon sur la pensée de l'auteur ne fait pas de doute. Sassine inscrit son œuvre dans la rupture totale avec l'ordre l'ancien. La radicalité sassinienne fait penser irrésistiblement au culte de la révolution chez l'auteur des *Damnés de la terre* (1961).

Dans sa critique des instruments et politiques de perpétuation du système colonial, Sassine se livre à une remise en cause du système éducatif dans les nations indépendantes du Tiers Monde. En dépit des indépendances politiques, en postcolonie, l'école reproduit

encore l'ancien système colonial et ses valeurs. Elle est source d'aliénation et de recolonisation des esprits. La collusion entre des élites décérébrées et une ancienne puissance coloniale soucieuse de maintenir son influence culturelle contribue à la pérennisation d'un système éducatif obsolète et nocif. La révolte de Monsieur Baly, le personnage principal de *Saint Monsieur Baly* (1973), a pour but de créer un nouveau système éducatif qui démocratise l'enseignement, lui donne un caractère national et une vocation panafricaine. Au-delà de cet objectif immédiat, Sassine assigne à l'école une fonction culturelle importante, celle d'être un vecteur de transmission de valeurs culturelles. Centrale dans la démarche sassinienne est la volonté de valorisation d'une civilisation et d'une culture longtemps niées ou étouffées dans l'histoire. L'esclavage a pris appui sur le racisme : idéalisation paranoïaque de l'homme blanc qui, dans un délire de grandeur, se proclama maître du monde. L'enseignement colonial, porteur de préjugés et de mythes, a été mis au service de la politique de domestication des colonies et d'assimilation des indigènes. Pour Sassine, il importe de rompre avec toutes les formes d'aliénation culturelle. L'école nouvelle qu'il ambitionne a pour fonction de transmettre des connaissances qui ne conduisent pas à un reniement de la personnalité de l'enfant. *Saint Monsieur Baly* (1973) constitue également un puissant rejet de toutes les formes d'extériorité. Dans la perspective sassinienne, la reconquête de l'identité noire passe nécessairement par le rejet des idéologies (capitalisme, socialisme) et croyances étrangères imposées de l'extérieur. C'est seulement dans un ancrage dans les valeurs ancestrales que le Noir retrouvera l'authenticité de son être. Dans cette entreprise, le rôle dévolu aux langues africaines est essentiel. Comme le suggère Ngugi Wa Thiongo, "Culture is almost indistinguishable from the language that makes possible its genesis, growth, banking, articulation and indeed its transmission from one generation to the next" (15).

Avec *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), Sassine aborde la question de l'exil, thème récurrent dans le roman africain francophone. Dans ce roman, comme d'ailleurs dans bien d'autres de l'auteur, la relation entre la littérature et la politique

apparaît avec une acuité évidente. Quoiqu'écrits en exil, les textes sont directement liés aux événements sociaux et politiques du pays natal. C'est la répression politique qui conduit Camara, le personnage principal du roman, à s'exiler dans un pays limitrophe de la Guinée. Son retour au pays natal est l'occasion d'une prise de conscience et d'une révolte contre les réalités sociopolitiques d'une nation meurtrie et défigurée par la dictature politique. Recourant à la satire, l'auteur dénonce sans cesse l'oppression, les inégalités, les injustices, la nature tyrannique du régime du président défunt et le chaos économique créé par les militaires qui lui ont succédé. Mais, à la différence des autres romans de l'auteur, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985) apparaît, à certains égards, comme un roman pessimiste. Il s'inscrit dans la rhétorique de la désillusion qui a remplacé, chez la plupart des écrivains africains, celle de l'utopie née aux premières décennies des indépendances. L'échec du héros et son retour en exil expriment le dilemme et les contradictions des écrivains africains face aux nouvelles réalités postcoloniales.

Déjà en filigrane dans *Wirriyamu* (1976), la question d'identité est reprise par Sassine dans *Mémoire d'une peau* (1998). Dans l'œuvre sassinienne, la quête identitaire est d'abord personnelle. Les textes révèlent le drame existentiel de l'auteur (*métisse*), sa difficulté d'être dans un monde qui accepte difficilement la singularité et la différence. Moraliste, Sassine se livre dans son œuvre à un combat contre l'intolérance et toutes les formes de discrimination. La révolte de Milo Kan, le personnage principal de *Mémoire d'une peau* (1998), est un rejet d'une société fondée sur l'injustice et l'arbitraire. Ainsi, chez Sassine, la quête d'identité est aussi un combat pour la défense du respect de l'Autre et de son droit à la différence. Dans cette perspective, l'auteur renoue avec une tradition littéraire qui remonte aux écrivains noirs de la diaspora (Amériques, Antilles, Europe). Leur quête identitaire, il importe de le rappeler, était un combat pour « la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture » (Césaire 156). A un niveau plus théorique, le roman soulève la question de la définition de l'identité individuelle. L'écrivain est à la recherche

d'une identité qui, contre les certitudes fondées sur la biologie, la fixité des lieux et des cultures, ne peut être que rhizomatique, c'est-à-dire, à racine multiple : « Je suis métissé. Mon père est arabe. Ma mère est africaine. Je suis même métissé religieusement. J'ai été chrétien. Je suis maintenant musulman », affirme-t-il. Dans *Wirriyamu* (1976), roman de la conquête coloniale, se pose également la question de l'identité collective. En postcolonie, l'identité nationale (sa définition, ses éléments constitutifs, sa permanence,...), est un thème central du débat littéraire. S'agissant de peuples qui ont connu une expérience historique particulière (l'esclavage, la colonisation, l'aliénation culturelle, le racisme, etc.), il est intéressant de voir comment ils expriment leur attachement à leur groupe racial et s'efforcent de préserver leurs valeurs en dépit des efforts d'assimilation du pouvoir colonial. A cet égard, la revendication des Noirs Américains d'une identité africaine est significative. Elle procède d'un désir de retourner aux sources, de valoriser leur héritage ancestral noir dans une société blanche hostile. Mais largement tributaire de facteurs socio-économiques, l'identité collective n'est pas une entité fixe : « Identity is not a constant, precisely because the biological and sociological factors which define it are in constant change » (Alcoff 58). Contre la fixité des lieux qui est ghettoïsation identitaire, l'identité collective ne peut se concevoir que comme un processus. Cette approche nous amène à revisiter le concept de négritude à la lumière de travaux récents comme ceux de Kwame Anthony Appiah et des auteurs antillais de la créolité. Comme nous le verrons plus tard, c'est en fait deux conceptions de l'identité noire qui s'opposent, l'une inscrivant l'identité dans un passé à ressusciter et l'autre, dans un avenir à construire.

Dans le dernier chapitre, nous examinerons l'importance de la question religieuse dans les romans de Sassine. L'auteur prend ses distances envers le Christianisme et l'Islam, deux idéologies étrangères perçues comme des moyens d'assimilation et de domination des peuples colonisés. Hier au service de l'occupation des peuples du Nouveau Monde, le Christianisme apparaît encore, dans les romans de Sassine, comme la religion d'un monde en position de domination à l'échelle mondiale. Il contribue à perpétuer les mécanismes de

la pauvreté et de la misère dans les nations en développement. Chez l'auteur, la critique de l'Islam procède d'une autre logique. Ici, Sassine s'insurge contre les manipulations de la religion par les pouvoirs publics ou des groupes dominants. Utilisé naguère par le colonisateur pour asseoir son administration dans certains pays d'Afrique, la religion sert aujourd'hui d'alibi aux autorités postcoloniales qui tentent de détourner l'attention des masses en recourant à une explication métaphysique des phénomènes sociaux.

CHAPITRE I

Saint Monsieur Baly: Nationalisme culturel et conscience raciale.

La question du rôle de l'école dans les nations indépendantes du Tiers Monde n'est pas nouvelle. Publié en 1961, *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Amidou Kane exprime le malaise et le déchirement de l'Africain tiraillé entre la tradition africaine et l'éducation européenne. Le drame de Samba Diallo, le héros du roman, réside dans son incapacité à concilier la spiritualité africaine avec le matérialisme occidental.ⁱ « Devenu un être hybride, il est sacrifié à Dieu par le fou qui, comme Samba, fut traumatisé par sa rencontre avec l'Occident mais qui, à la différence de sa victime, n'a pas connu l'éducation coloniale qui l'aurait aussi transformé en être hybride » (Mortimer 64).

L'introduction du christianisme à l'école fut un facteur supplémentaire d'aliénation. Étroitement liée au pouvoir colonial dont elle partageait la mission civilisatrice, l'aventure chrétienne reposait sur le rejet des traditions locales considérées comme des signes de paganisme et de sauvagerie. Dans *Entre les eaux* (1973), Valentin-Yves Mudimbe décrit le drame existentiel d'un intellectuel africain. Dans ce court récit, Mudimbe retrace l'itinéraire de Pierre Landu, un jeune Africain qui rentre en Afrique après de brillantes études de théologie en Europe. A son retour, il s'intègre dans les structures existantes et trouve normal le type de collaboration établie entre l'Église et le pouvoir colonial. Pour lui, comme pour d'autres membres du clergé, l'indépendance ne peut être que l'œuvre du Diable. Mais, progressivement, une transformation s'opère en lui et ses yeux s'ouvrent sur un certain nombre de problèmes sociaux. Il se trouve alors devant un dilemme : continuer de soutenir l'Église et le pouvoir colonial ou s'engager aux côtés des siens pour lutter contre la colonisation.

Comme le suggèrent Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (1989), les pays

du Tiers Monde sont confrontés aux vestiges de la colonisation. Dans les pages qui suivent, nous examinerons la critique sassinienne du système éducatif dans les nations postcoloniales. Nous montrerons comment l'école nouvelle qu'il ambitionne doit servir à promouvoir une culture nationale débarrasser de toute empreinte religieuse. Puis, nous indiquerons pourquoi, chez Sassine, cette culture doit être mise au service du nationalisme, étape transitoire dans la réalisation de l'unité de la race noire.

Avec *Saint Monsieur Baly* (1973), Williams Sassine réexamine le conflit culturel né de la perpétuation de l'enseignement colonial dans les pays africains indépendants. Dans le récit du narrateur, Monsieur Baly, le personnage principal, incarne la volonté de rupture avec le *statut quo* social et politique. Pour lui, le système éducatif hérité de la période coloniale est générateur d'inégalités. En reproduisant la stratification sociale issue de la colonisation, il engendre la pauvreté, la misère et l'exclusion sociale. Pis encore, l'école postcoloniale n'est pas conçue pour promouvoir les valeurs culturelles des nations indépendantes. Le héros du roman s'oppose donc violemment à ceux qui continuent de prolonger l'enseignement colonial. Ils dénoncent à la fois les autorités politiques accrochées à leurs privilèges et les coopérants européens défenseurs de l'idéologie occidentale. Aux premiers, ils reprochent leur égoïsme et leur étroitesse de vue. Quant aux seconds, ils dénoncent leurs visées expansionnistes noyées dans des réformes douteuses : « L'Afrique n'est pas un terrain d'essai, même pour vos élucubrations pédagogiques : le Sahara devrait vous suffire » (30), devait-il affirmer.

De fait, dans *Saint Monsieur Baly* (1973), le narrateur présente le portrait psychologique et moral de Monsieur Baly. Cet homme obstiné s'est toujours opposé aux systèmes institutionnalisés : « ...je désinstitutionnaliserai l'école sous sa forme actuelle et je ferai de tout le pays une classe vivante où tous les citoyens deviendront des enseignants et des élèves à la fois » (165). Au moment où il atteint l'âge fatal de la retraite, le vieux pédagogue décide de consacrer ses économies à la création d'une école dans laquelle il voudrait accueillir tous les laissés-pour-compte de la société. Mais il doit affronter les

réticences des siens et l'opposition de l'administration coloniale. De fait, Monsieur Baly n'a jamais caché ses doutes et ses interrogations sur l'enseignement dispensé dans les écoles publiques. Pour les pouvoirs publics, ses idées étaient révolutionnaires, voire subversives. Il préconisait, par exemple, la suppression pure et simple du français en faveur de l'enseignement des langues nationales. L'enseignement du français, soutient-il, conduit inéluctablement au déracinement culturel des enfants. Le fossé qui sépare les cultures autochtones du modèle culturel inculqué aux élèves conduit ces derniers à prendre leurs distances envers leur propre culture, à déprécier leurs traditions et leurs coutumes :

Ce parent d'élève se doute-t-il qu'en instruisant son fils dans une langue étrangère, je risque de les éloigner l'un de l'autre un jour? (163)

Mais, au-delà du refus de la langue française, c'est tout le système de « coopération » que le vieil instituteur entend remettre en cause. Pour lui, les relations de son pays avec la France conduisent à une recolonisation des esprits après l'indépendance politique. Avec la complicité des autorités locales, les « coopérants » se livreraient à toutes sortes d'expérimentations pédagogiques préjudiciables au développement culturel des enfants. En matière d'éducation, les griefs du héros du roman sont de deux ordres. D'une part, il rejette le côté élitiste d'un enseignement qui conduit à la marginalisation d'un grand nombre de personnes. L'enseignement était une condition indispensable de l'exploitation coloniale. Les écoles, au début, avaient surtout pour mission de former les cadres inférieurs de l'administration coloniale, fournissant entre autres les interprètes et les agents subalternes du pouvoir. D'autre part, Monsieur Baly tient à dénoncer l'esprit et la lettre d'un système qui perpétue, selon lui, « les principes d'une civilisation étrangère, à la morale dégradée, et de jouisseurs » (59). Le système d'enseignement devait accomplir la mission civilisatrice qui constituait le fondement idéologique de l'expansion coloniale.

Dans *Saint Monsieur Baly* (1973), c'est donc dans une rupture avec le modèle occidental et une réinvention de l'école que Monsieur Baly tente de résoudre le problème de l'école postcoloniale. Son objectif est de faire éclater les murailles étouffantes dressées

par le pouvoir politique et d'étendre l'enseignement à toute la population en transmettant des connaissances qui ne conduisent pas au reniement de la personnalité de l'enfant. Pour ce faire, il faut absolument l'ancrer dans le terroir ancestral afin de l'arracher aux « signes empoisonnés d'une autre civilisation » (127). En clair, il s'agit [d'] :

.....arracher son âme aux ténèbres de l'ignorance, à la longue série de mensonges et d'humiliations dont il a hérité des années de colonisation

déclarée. (128)

Monsieur Baly refuse le pessimisme des siens et l'acceptation du *statut quo* politique et social. Le héros s'investit d'une mission, celle de mettre l'enseignement à la portée de tous. Et c'est cette conviction profonde qui lui permet de résister aux épreuves. Tel Sisyphe, il déclare : « Je construirai cette école parce que si j'abandonnais, je recommencerais à me traiter de lâche, de défaitiste » (112). Ainsi, Monsieur Baly choisit de porter sur ses épaules le poids de l'ignorance d'une collectivité. Pour lui, ne rien faire équivaut à une démission, voire même à la trahison des autres. Ainsi, l'engagement du héros est intégrateur : il s'engage au regard de tous et dans l'intérêt de tous. De plus, cet engagement implique une responsabilité qui contribue à le soutenir et à le renforcer. La responsabilité rend l'engagement irrévocable. Il y a chez Monsieur Baly une sorte d'impossibilité morale du recul par rapport au choix.

Le roman de Sassine est construit autour de différentes polarités. On notera, tout d'abord, l'opposition entre les nantis et ceux qui, pour diverses raisons, sont exclus de la société. Sassine place au centre de son œuvre des misérables, des mendiants, des pauvres, en un mot, tous les laissés-pour-compte de la société. Pour lui, c'est la société qui est responsable de la condition des déshérités. Son projet d'école privée a pour but de démocratiser l'enseignement, de le rendre accessible à tous. D'autre part, l'opposition entre l'Occident et l'Afrique constitue une autre polarité du roman. Aux valeurs

occidentales fondées sur le matérialisme et l'individualisme, Sassine oppose le retour aux esprits des ancêtres et à la vie communautaire. Enfin, il convient de noter l'affrontement entre deux visions antithétiques du monde : la croyance en la fatalité qui s'appuie sur l'exclusivité de la « *volonté d'Allah* » et celle en la raison qui fait confiance au pouvoir infini de l'homme. Ici, il est intéressant de noter la vacillation du héros entre ces deux mondes antagoniques. Confronté aux difficultés, Monsieur Baly s'en remet d'abord à la volonté divine. A maintes reprises, le héros implore l'aide de Dieu pour la réalisation de son projet. Il est convaincu que rien ne peut se faire sans la volonté d'Allah : « J'ai confiance en Ta justice et en Ta miséricorde (.....) Si Allah n'était pas avec moi, je n'aurais pas pu tenir » (113). Mais paradoxalement, cette confiance en Dieu ne l'empêche pas de consulter les charlatans (*les marabouts*) auxquels il demande de l'aider à trouver les fonds nécessaires à la construction de son école. Déçu, le vieillard réalise qu'il ne devra compter que sur ses propres forces. Fort d'une telle certitude, Monsieur Baly va entreprendre une œuvre qui le mènera à l'apothéose et à la « *sainteté* ». Le récit se présente ainsi sous la forme d'une allégorie et d'une parabole. Monsieur Baly triomphe de ses adversaires et réussit à créer une école dont il entend faire non seulement un lieu de transmission de connaissances mais aussi celui de l'affirmation d'une identité et de valeurs culturelles.

Tout comme dans le récit initiatique, le parcours de Monsieur Baly s'effectue à travers des épreuves qui vont profondément marquer sa personnalité, son évolution et, par conséquent, sa mort-renaissance. Le vieil homme choisit d'être la conscience morale d'une société dominée par l'injustice et l'arbitraire. Sa quête de justice l'oppose au député, « l'homme le plus puissant de la région » (182). Ce dernier ne lui pardonne pas de l'avoir accusé de détournement de mineures. De son côté, le maire lui reproche son paternalisme et l'accuse de n'avoir rien fait pour empêcher la mort d'une vieille femme qui s'est jetée dans son puits. Sa dénonciation d'un médecin noir qui maltraitait ses malades lui vaut d'être traité de « sale délateur » (183). Enfin, lorsque ses maîtres se mettent en grève, ils mobilisent une foule surexcitée qui détruit l'école et martyrise le vieil homme et ses

enfants. Mais rien de tout cela ne semble détourner Monsieur Baly de son idéal. Le vieil homme s'est investi d'une mission, s'efforçant de « penser qu'il y a dans le monde des milliers de Noirs qui, contraints ou pas, se battaient et souffraient pour faire avancer le monde noir » (185). Il y a chez Monsieur Baly une aspiration au martyr, une acceptation sans réserves de la souffrance et de l'humiliation. Dans le récit du narrateur, la Passion telle qu'elle nous est rapportée dans les Évangiles est évoquée ici dans la plus dramatique de ses péripéties, le voyage à Golgotha et la crucifixion du Christ: « Je voulais qu'on m'écartèle sur ma croix devant tout le monde ; mais j'ai dû manquer ma nuit de Golgotha. » (58). On retrouve ici l'idée chrétienne du sacrifice individuel comme condition du salut général qui s'oppose à la conception historique du rôle dévolu au groupe dans les transformations sociales.

Le roman de Sassine soulève une question d'importance, celle des conditions d'appropriation de la culture. Ici, l'interrogation a trait, d'une part, à la définition des éléments constitutifs de la culture et d'autre part, aux voies et moyens de sa revalorisation. De nombreuses tentatives de revalorisation de la culture ont eu lieu en Afrique. L'une des premières expériences en la matière fut lancée en Guinée par le président Sékou Touré. Elle couvre pratiquement tous les aspects de la vie sociale. Les chants, les danses, la musique, le cinéma, sont devenus des instruments de cette reconquête de l'identité culturelle. Afin de donner à l'enseignement un caractère national et une vocation raciale, les autorités se sont attelées à une refonte en profondeur des programmes scolaires. Les langues nationales, jadis mises aux oubliettes par la colonisation, retrouvent leur place dans l'enseignement. Mais c'est surtout dans les sciences sociales que les changements furent spectaculaires. Les écrivains noirs d'Afrique et des Antilles furent introduits dans les programmes de littérature. Les manuels d'histoire et de géographie devinrent, eux aussi, des lieux d'expression de l'identité et de la personnalité noires. Charlemagne et Jeanne d'Arc furent remplacés par Samory et M'Balia Camara. *La Chanson de Roland* disparut des classes. En lieu et place, on enseignait *Soundiata*, la célèbre épopée mandingue de

l'historien guinéen Tamsir Niane. « Nos » ancêtres n'étaient plus gaulois, ils redevinrent africains. Mais très vite, cet effort de reconquête de l'identité d'un peuple a été noyé dans un brouhaha idéologique. Sékou Touré précise sa conception de l'art et de la culture. Fidèle à ses convictions marxistes, il affirme que l'individu ne crée rien, ou si l'on préfère, qu'il tient son pouvoir de création de la collectivité à laquelle il appartient. Ainsi disqualifié, l'individu est effacé progressivement de la création artistique et littéraire au profit du Parti, l'unique représentant du peuple. Dans "The Cultural Revolution, Artistic Creativity, and Freedom of Expression in Guinea", l'historien guinéen Lansiné Kaba écrit:

Pour le président guinéen, la décolonisation et l'indépendance exigent une constante révision des institutions sociopolitiques et une réadaptation de toutes les structures aux objectifs de la nation. Le Parti, expression de la volonté nationale, doit contrôler et guider la création culturelle en fonction de son idéologie et de ses choix. (56)

Ainsi, pour le leader guinéen, la révolution culturelle dont il est l'architecte implique nécessairement une intervention du Parti-État dans le domaine des arts et de la culture. Cette subordination de la création artistique et littéraire à la politique conduit à une uniformisation de la pensée. Désormais, l'histoire du pays est interprétée conformément aux vues d'un homme dont il faut glorifier la généalogie.

Dans *Dilemmas of Culture in African Schools* (2005), Cati Coe explique comment, au Ghana, le gouvernement a choisi d'utiliser l'école pour promouvoir la culture nationale. Comme en Guinée, l'intégration de la culture dans le cursus scolaire s'est opérée au moyen d'une revalorisation des éléments artistiques et musicaux traditionnels. Pour les initiateurs de la renaissance culturelle ghanéenne, il fallait impérativement puiser dans le vaste réservoir de chants, de danses, de contes et de musiques, valeurs traditionnelles interdites ou totalement folklorisées pendant la période coloniale. Considérés jadis comme une entrave à la modernité, ces éléments constituent le substratum de la culture. D'eux dépendent sa viabilité et sa permanence.

Cependant, dans les nations postcoloniales, la revalorisation de la culture se heurte souvent à des forces conservatrices hostiles à la modernité. Dans le cas du Ghana par exemple, l'école est devenue le lieu de tension entre la culture moderne véhiculée par le gouvernement et l'Église catholique. Les responsables du programme culturel devaient convaincre les enseignants que la foi chrétienne et le programme culturel nationaliste étaient compatibles (Coe 110).

Dans le récit du narrateur, la question du rôle dévolue aux langues nationales est au centre de la réforme culturelle. Ici, l'intégration des éléments artistiques et musicaux traditionnels dans le cursus scolaire implique une substitution des langues nationales aux langues européennes d'imposition. La revalorisation de la culture, sa réification et sa diffusion via l'école passe nécessairement par un recours aux langues nationales. Ngugi wa Thiongo a clairement démontré le lien entre langue et culture :

La langue est le support de la culture, et la culture véhicule, particulièrement à travers le discours oral et la littérature, l'ensemble des valeurs à travers lesquelles nous percevons nous-mêmes et notre place dans le monde. (Ngugi 16)

Dans *Decolonizing the Mind* (1986), il fit de la question des langues l'un des thèmes essentiels du débat culturel dans le roman africain contemporain. Sa thèse centrale est celle-ci : L'anglais par exemple, soutient-il, est une langue de communication et de culture dans sa sphère nationale. Mais transplanté dans les colonies, absorbé par sa finalité utilitaire ou idéologique, il est réduit à sa fonction de communication et ne peut restituer la culture, les traditions et les valeurs des peuples colonisés. Dès lors, pour Ngugi, les langues européennes n'ont pas vocation à promouvoir la culture des peuples auxquels elles ont été imposées. Pis encore, elles perpétuent la domination des peuples colonisés :

La domination de la langue d'un peuple par celles d'une nation colonisatrice était cruciale dans la domination de l'univers mental du colonisé. (Ngugi 16)

Si donc l'école africaine doit être porteuse de culture, elle n'a, dans la perspective de Ngugi, d'autres choix que de recourir aux langues africaines. Tel semble être l'avis d'Abiola Irele qui voit, dans le contexte actuel, une rupture déplorable entre langues et cultures en Afrique. Cette séparation fait que « la littérature ne peut jouer son rôle dans le développement culturel dès l'instant où les créations littéraires s'effectuent dans un médium étranger à la majorité de la population » (Irele 56).

L'analyse du roman de Sassine suggère une volonté de rupture de « l'école nouvelle » de toute influence religieuse. L'invasion européenne de l'Afrique aurait eu un impact sans doute différent si elle n'était pas accompagnée de missionnaires. Dans la plupart des colonies, les missionnaires furent les pionniers en matière d'éducation. En 1924, ils contrôlaient la presque totalité du système éducatif en Afrique de l'Est. Outre la mission d'évangélisation, les écoles missionnaires avaient pour vocation de fournir aux colons et aux administrateurs les cadres subalternes et les interprètes dont ils avaient besoin. Elles étaient donc partie intégrante du projet global de domestication de la colonie. Les Africains formés par les missionnaires devaient être les vecteurs du changement social souhaité par les Européens; ils devaient promouvoir la culture occidentale. En outre, convaincus qu'évangélisation et civilisation signifiaient la même chose, les missionnaires ont partout pratiqué la méthode de la « table rase » qui consistait à détruire tout ce qui était antérieure au christianisme. Les valeurs éthiques, philosophiques et les pratiques rituelles furent ainsi abolies comme porteuses de paganisme. Dans *Le Pauvre Christ de Bomba* (1956), Mongo Béti dresse le portrait du missionnaire condescendant et méprisant à l'égard des traditions des autochtones. L'échec du Père Drumont dans son entreprise d'évangélisation illustre le caractère irréconciliable de la tradition africaine avec les principes d'un christianisme irrespectueux des valeurs locales. Les liens qui unissent l'enseignement à l'activité des missionnaires ont provoqué de nombreuses réticences parmi les populations autochtones. Ainsi, dans *the Daughter of Mumbi* (1969) de Charity Waciuma, la narratrice témoigne du conflit:

La plupart des gens âgés, comme mes grands-parents, croyaient à la magie. (...) Il en résultait que les gens âgés s'opposèrent aux idées et aux activités des missionnaires lorsqu'ils arrivèrent chez nous. (14)

Conformément à leurs convictions, les missionnaires qui dirigeaient les écoles essayaient de faire de leurs élèves des chrétiens exemplaires, par la contrainte si cela leur paraissait nécessaire. Il n'était pas rare qu'ils combattent non seulement ce qui, dans leur religion, était considéré comme un péché, mais aussi tous les autres signes de ce qu'ils considéraient comme des manifestations de la barbarie. Dans *The River Between* (1965), Ngugi wa Thiong'o évoque des cas d'expulsion ou de persécution d'élèves Kikuyu ayant subi l'initiation traditionnelle. Ainsi perçue comme un instrument de la colonisation et une atteinte à sa culture traditionnelle, le colonisé rejette l'entreprise missionnaire en Afrique. Et c'est sans doute pour cette raison que, aujourd'hui, dans nombre de pays africains indépendants, la promotion de la culture nationale est progressivement débarrassée de ses aspects religieux et tend à se réduire à des symboles : la littérature, la peinture, la musique, le cinéma.

Mais au-delà de la religion, c'est l'idée même de Dieu qui est souvent remise en question. Dans le roman de Sassine, François, le fils de Monsieur Baly, incarne la volonté de rupture avec les croyances étrangères. Comme son père, il y a chez lui un refus du compromis, une aspiration à la souffrance et à la mortification. En un sens, François prolonge l'action entreprise par Monsieur Baly. Sur le plan religieux, son attitude reflète l'ambivalence du Noir envers le Dieu du christianisme désormais perçu comme une simple projection de la volonté blanche :

Je me dis maintenant qu'un dieu, (...), s'il se complait devant la souffrance de certains de ses enfants, c'est parce qu'il ne les reconnaît pas comme ses enfants légitimes. (...) Nous, les Noirs

nous sommes les bâtards de ces faux dieux. (197)

Ainsi, dans *Saint Monsieur Baly* (1973), le personnage de François apparaît comme une figure luciférienne en révolte contre un Dieu dont il met en cause l'universalité et la justice. Ici, il est reproché à Dieu de ne s'occuper que des Blancs, ses enfants légitimes, et d'abandonner les Noirs, considérés tous comme des bâtards. C'est par exemple, soutient le fils de Monsieur Baly, avec sa bénédiction que ses enfants légitimes ont mis en place le colonialisme et l'impérialisme dans les régions moins développées de la planète. « La domination économique et l'asservissement politique sont comme des récompenses, des cadeaux qu'il leur offre » (197), conclut-il.

Révolté contre les iniquités, François en arrive à renvoyer dos à dos tous les dieux étrangers : le dieu du Christianisme et celui de l'Islam :

Alors, depuis midi, j'ai compris qu'il était inutile de m'en prendre au Dieu de Jésus ; celui de Mohamed, lui, je le laisse de côté : vous-même pouvez témoigner de sa surdité et de son indifférence, après vos longues prières d'hier. (197)

Ainsi, adoptant une perspective nietzschéenne, le jeune homme réexamine ses rapports avec le Dieu des religions. Ici, son renoncement à Dieu procède d'une volonté de donner un sens à son existence. François ne peut s'accommoder d'un Dieu insensible à la souffrance des hommes. Rejeté à cause de son indifférence, Dieu n'a plus de signification, il a disparu de la conscience des hommes. Mais la démarche du jeune homme ne saurait être considérée comme un athéisme. Tout comme Nietzsche, il ne dit pas : « *il n'y a pas de Dieu* ». Il ne dit pas davantage « *je ne crois pas en Dieu* ». Il tient simplement à se débarrasser d'un Dieu extérieur dont il ne voit plus aucune utilité pratique. C'est à ce prix qu'il peut vraiment devenir libre.

Décidés à détrôner Dieu, les personnages de Sassine franchissent un degré supplémentaire dans la révolte. Après le traumatisme de l'agression qu'ils ont subie, Monsieur Baly et ses enfants s'adonnent à une transgression délibérée destinée à marquer

leur refus des dieux étrangers. La consommation d'alcool à laquelle ils se livrent constitue un défi lancé au Dieu de l'Islam :

Buvez tous un bon coup. Allons, vous n'êtes pas plus
musulmans que moi. (204)

Avec une certaine dérision, le vieil homme se rebelle contre les restrictions de la religion musulmane. Il décide délibérément de violer tous les interdits que lui imposent les religions importées. Son message est clair : Puisque les dieux étrangers ne nous ont pas aidés, réjouissons-nous et plaçons-nous désormais sous la protection de notre Dieu bien à nous, un Dieu fait de tous les esprits de nos ancêtres. Pour Monsieur Baly, il est manifeste qu'un Dieu qui, de l'extérieur, a fait irruption dans le monde du Noir doit être rejeté.

Mais, non content de tourner Dieu en dérision, François, dans la pure tradition satanique, se fait blasphémateur. Après des provocations et des insultes du Dieu de Jésus, il déclare:

Tu n'es pas le dieu qu'il me faut. Je n'ai pas peur de Toi, je ne Te
crains plus. Que peux-Tu encore contre moi ? Désormais, comme Toi,
je peux tuer ou laisser vivre . (14)

Cette attitude de défiance du personnage sassinien traduit un désir de parler à Dieu d'égal à égal, de se hisser à sa hauteur. En provoquant Dieu et surtout en l'impliquant directement dans la syntagmatique des séquences fictionnelles, le récit marque davantage le temps de la transition entre un cycle mythologique qui s'achève et un autre qui se donne à voir (Ngandu 37).

L'obsession des personnages de Sassine à retrouver leur passé procède d'une quête de vérité. C'est aussi le refus d'une attitude, celle de l'adoption servile de l'esthétique blanche. Car si le Noir veut, comme la race jaune, retrouver l'authenticité de son être, il lui faut renoncer à son « désir forcené de gratter (sa) peau ou de décrêper (ses) cheveux » (199). Ici, Sassine dénonce les manifestations de l'aliénation qu'analysait déjà Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1971). Dominé et humilié par la colonisation, le

Noir intériorise les préjugés raciaux à tel point qu'il cherche à s'identifier au Blanc.

Dans le récit du narrateur, le refus de l'extériorité s'exprime également par le rejet des idéologies importées, les doctrines en *Bisme* qui viennent de l'Ouest (capitalisme) et de l'Est (communisme). Elles sont jugées incompatibles avec la culture noire. Leur abandon procède surtout de la conviction que ces doctrines affaiblissent le sentiment de respect du Noir pour ses dieux et pour la pratique de leurs cultes :

En vérité le communisme, le capitalisme, le socialisme sont les branches d'un même arbre qui pousse chaque jour un peu plus son filet de racine autour de notre véritable Père, rétrécissant en même temps notre âme et nos capacités spirituelles de nous intégrer aux forces de la nature. (197)

Dès lors, si le Noir veut retrouver son identité culturelle, il lui faut se défaire des emprunts (religieux et idéologiques) extérieurs. Son salut réside dans une descente au plus profond de lui-même. Son authenticité s'acquiert par une véritable révolution consistant à « déchristianiser » et à « désislamiser » ses valeurs. A cet égard, la requête du jeune homme auprès de son père est significative. Sa quête d'identité passe d'abord par la reconquête d'un « nom pur », un véritable nom du terroir :

Papa, je veux changer de nom...papa, donnez-moi un nom pur, un pur nom de Noir. (210)

On le voit, ici, la révolte du jeune homme consiste en un rejet des valeurs étrangères qui lui ont été imposées et un retour aux sources par une réappropriation du passé. C'est un effort de dévoilement, de reconstruction du passé et de la mémoire. Mais pour qu'elle soit complète, la reconquête de l'identité culturelle implique un abandon des tous les vestiges des dominations culturelles étrangères. Ainsi, pour dissiper complètement l'odeur des « pères abusifs », il faut s'attaquer à tous les symboles de leur présence en « démolissant les églises, les mosquées, et tous les temples, et tous les autels... » (200). Jadis enchaîné dans les mailles d'une civilisation étrangère, le colonisé peut enfin s'échapper de l'espace culturel répressif dans lequel on l'avait confiné. Mais il ne trouvera son âme que dans une

descente en soi jusqu'à l'élémentaire, c'est-à-dire, un retour à la nature rendu possible par une sorte de dépouillement qui consiste à se défaire de toutes les formes d'aliénation :

.....Commençons d'abord à croire en nous-mêmes et à retourner nos regards spirituellement vers la terre, le ciel, la nature, toutes ces belles et fécondes immensités qui portent en elles l'empreinte d'une Puissance infinie. Il faut le faire, comme nos ancêtres qui s'agenouillaient devant les divinités du soleil, de la pluie, des moissons, de la foudre, des forêts....(201).

Rousseauiste fervent, Sassine oppose ici la nature à la culture. La nature est un principe d'ordre, de simplicité et d'authenticité. L'idée de nature est peut-être celle d'une transparence originelle : c'est ce qui est vrai, ce qui, sans médiation, ramène le Noir à ses origines, l'arrache aux « signes empoisonnés d'une autre civilisation. » (127). On peut y voir aussi une attitude déiste, une manière de refaçonner Dieu en supprimant les contraintes des religions traditionnelles. Elle s'appuie sur une morale et une religion naturelle que l'homme doit suivre.

Chez Sassine, la revalorisation de la culture nationale n'est pas une fin en soi. Elle doit déboucher sur le nationalisme et la conscience raciale. Quoique leur articulation ne soit pas très nette dans le roman, on peut soutenir que, ici, la culture sert à édifier le nationalisme qui s'extériorise sous la forme raciale. Le « *Dieu de la sainte Afrique* », substitut à tous les dieux étrangers, apparaît dans le roman comme un symbole du panafricanisme. Il y a donc un lien dialectique entre unité politique et croyance religieuse. D'une certaine manière, celle-ci détermine celle-là. La croyance devient ainsi un élément symbolique susceptible de fédérer des cultures nationales par ailleurs divergentes dans leurs intérêts économiques ou politiques.

Une (re)lecture attentive du roman de Sassine révèle sa dimension idéologique. *Saint Monsieur Baly* (1973) n'est pas seulement une remise en cause d'un système éducatif, c'est aussi une entreprise culturelle. Ici, la mission de l'école n'est pas seulement de transmettre des connaissances, elle est aussi de susciter une prise de conscience. Pour

Sassine, l'école doit être mise au service d'une cause, d'une idée, d'un ordre. Elle doit viser à former des hommes nouveaux, à créer une société nouvelle. Son objectif ultime doit être de réaliser l'unité de la race noire enfin réconciliée avec ses dieux ancestraux. On devine ici aisément les filiations idéologiques de l'auteur. L'influence des écrivains de la négritude (Césaire, Senghor, Damas) et de Fanon est perceptible dans le roman. La répudiation des dieux étrangers, le refus de l'aliénation culturelle, la quête constante d'identité, procèdent d'un désir de ré-enracinement dans une histoire et dans une culture. Ce qui caractérise la démarche sassinienne, c'est, au premier degré, son désir de faire ressortir l'expérience coloniale telle qu'elle a été vécue par le peuple noir. L'avalissement de la race noire par l'esclavage, la domination politique et l'exploitation économique pendant presque un siècle de colonisation, d'une part, le racisme et l'aliénation culturelle, de l'autre, constituent les données premières, fondamentales, de l'expérience collective. Le discours sassinien est une réaction contre cette période douloureuse de l'histoire de la race noire. Sa réaction s'exerce de deux manières. D'une part, l'auteur se révolte contre le réductionnisme européen, la distorsion volontaire et la dévalorisation du passé du Noir. Ici, il s'agit de réfuter la perception coloniale de l'Afrique et des Africains. C'est toute l'image négative de l'Afrique projetée par le monde occidental qui est ainsi remise en cause. D'autre part et surtout, la révolte de Sassine vise à réhabiliter les valeurs noires longtemps contestées par l'Occident. « La revendication d'une culture nationale passée ne réhabilite pas seulement, ne fait pas que justifier une culture nationale future. Sur le plan de l'équilibre psycho-affectif elle provoque (...) une mutation d'une importance fondamentale » (Fanon 255)

Chez Sassine, le nationalisme et le panafricanisme découlent précisément de cette perception de l'expérience vécue par la race noire. Il n'est pas d'œuvre valable si elle ne rend pas compte du *tout* sur le mode du non-savoir, du vécu, écrit Sartre dans *Plaidoyer pour les intellectuels* (1972). Si en Europe, l'émergence du nationalisme est liée au capitalisme et à l'industrialisation (Gellner 1994, Hastings 1997), il en va tout autrement

des nations du Tiers Monde dont le présent est largement tributaire du vertige de la colonisation. Pour simplifier, disons que le colonialisme a nié à la plupart de ces pays leur histoire, le nationalisme l'a réinventé. Il y a donc un lien entre histoire (*passé colonial*) et nationalisme (*présent*). En postcolonie, le nationalisme est une conséquence de l'occupation coloniale. A travers lui, la nation retrouve son passé et réécrit son histoire.

Pour comprendre l'émergence du nationalisme dans les nations postcoloniales, il convient donc de rappeler leur passé colonial et surtout de montrer en quoi ce passé fut une négation de leurs valeurs *ante* européennes. L'histoire de la colonisation, qu'elle se soit produite en Afrique, en Asie ou en Amérique, est celle de conquêtes violentes, d'oppressions politiques et économiques, de pratiques vexatoires, d'effort d'aliénation. Dans *La conquête de l'Amérique* (1982), Todorov explique par exemple le mécanisme de la barbarie qui a caractérisé la découverte et l'occupation de l'Amérique par les Espagnols au XVI^e siècle. A la destruction des civilisations précolombiennes s'est ajoutée une décimation, à grande échelle, des populations autochtones. « Si le mot génocide s'est jamais appliqué avec précision à un cas, c'est bien à celui-là. C'est un record (...), non seulement en termes relatifs, mais aussi absolus... » (Todorov 170). L'Afrique a subi à peu près le même phénomène d'anéantissement physique et culturel. Dans *Le Discours sur le colonialisme* (1955), Césaire déplore la disparition des grands empires médiévaux africains, leur organisation politique, culturelle et surtout leur sens communautaire. A leur place, la colonisation a érigé « des sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, des institutions minées, des terres confisquées, des religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties » (Césaire 23). Dans certains pays comme l'Algérie et les anciennes colonies portugaises d'Afrique (Angola, Mozambique, Guinée-Bissau), l'indépendance fut acquise au prix d'une guerre qui a laissé des traces durables. Le nationalisme sert alors à glorifier la période de l'histoire occultée par la colonisation. C'est aussi et surtout une volonté de réhabilitation de la mémoire « de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le

désespoir, le larbinisme » (Césaire 24).

Malheureusement, il arrive parfois que, dans certains pays du Tiers Monde, le nationalisme soit détourné de sa mission première et transformé en opération de propagande. En Guinée par exemple, les romans de la première décennie de l'indépendance avaient la vocation d'exprimer la fierté nationale. Mais très vite, ils sont devenus, sous la pression des pouvoirs politiques, une littérature de propagande, souvent médiocre parce que stéréotypée, des hauts faits de la lutte pour l'indépendance. Le contexte politique a donné naissance à une sorte d'écriture littéraire et filmique sur ordre dépourvue d'une réelle invention littéraire et esthétique. Ainsi, la quasi totalité des écrivains de cette époque tels Émile Cissé (*Aïssatou de Septembre*, 1959), Saidou Conté (*Au fil de la liberté*, 1966), Sikhé Camara (*Poèmes de combat et de vérité*, 1967), Roger Goto Zomou (*Poèmes pour la Révolution palestinienne*, 1978), Djigui Camara (*Chronique de la Révolution*, 1982), Camara Kaba (*Sois et lutte*, 1983), Mohamed Mounir Camara (*Le flambeau incendiaire*, 1983), loin de restituer objectivement le passé, se sont transformés en instruments idéologiques de la Révolution. Le cinéma et le théâtre guinéens ont participé à cette déformation de l'histoire. Instruments privilégiés de diffusion des mots d'ordre de la Révolution, le Parti leur a assigné trois principes cardinaux (mobiliser, informer, éduquer) qui sont devenus par la suite les critères d'appréciation de la toute la production artistique. L'objectif ultime en la matière était de rendre le citoyen apte à défendre l'idéologie du Parti contre la remise en question par la contestation intérieure ou les médias occidentaux.

En Guinée, le refus de l'embrigadement de l'écrivain et la dénonciation de la fabrication de la littérature et des arts s'exprimèrent chez les écrivains de l'exil. Ayant choisi la dissidence, Camara Laye rompt avec la propension à l'exotisme de ses premiers romansⁱⁱ et prend nettement position sur les problèmes sociopolitiques de son pays. Avec *Dramouss* (1966), l'auteur exprime sa révolte contre la dictature politique en Guinée. C'est un discours sur le pouvoir, une tentative de déconstruction du discours officiel. De même,

des auteurs tels Sako Kondé (*Guinée, le temps des fripouilles*, 1974), Williams Sassine (*Le jeune homme de sable*, 1979), Ibrahima B. Kaké (*Sékou Toure, le héros et le tyran*, 1987) et Alpha Ousmane Barry (*Pouvoir du discours et discours du pouvoir : l'art oratoire chez Sékou Touré*, 2002), participèrent à cette dénonciation de l'endoctrinement politique de tout un peuple. A l'intérieur même du pays, il faudra attendre la disparition du dictateur pour voir apparaître les premiers éléments d'une littérature et d'un art libres de toute contrainte politique. Désormais, les écrivains et les artistes prennent conscience de leur assujettissement intellectuel par des années de propagande idéologique. C'est dans cette perspective que s'inscrit la pièce intitulée *La face de l'Empire* (1984), une chronologie de la tragédie du peuple guinéen depuis l'accession à l'indépendance de la Guinée jusqu'à la mort de Sékou Touré en 1984.

Toutes proportions gardées, on observe le même phénomène en Algérie. Le roman algérien de l'après-guerre reflète, dans une large mesure, un souci de témoignage du passé. Il a partie liée avec l'histoire. Ce n'est certes pas un hasard s'il naît au moment où éclate le soulèvement du premier novembre 1954. La validation du passé est surtout perceptible chez les écrivains qui, tels Kateb Yacine (*Nedjma*, 1956), Jean Sénac (*Le soleil sous les armes*, 1957; *Matinale de mon peuple*, 1961), Mohammed Dib (*Qui se souvient de la mer*, 1962) et Rachid Boudjedra (*Les 1001 années de la nostalgie*, 1969), ont connu la période coloniale. Dans le roman de Boudjedra, les Manaméens ont un besoin constant de se repérer par rapport au passé d'avant la colonisation. Ceci prouve qu'ils sont à la recherche d'une personnalité nationale qu'ils croient acquérir grâce aux événements historiques. Appartenir à un passé signifie pour eux avoir une origine car l'Ancêtre appartient aux temps révolus. Des ouvrages plus récents tels que *Les Martyrs reviennent cette semaine* (1981) de Tahar Ouettar, méritent également d'être signalés. Sorti en 1975, le film *Chronique des années de braises* de Mohammed Lakhdar-Hamida s'efforce de montrer que l'insurrection de novembre 1954 est en fait le résultat d'une prise de conscience, c'est l'aboutissement de la maturation politique du peuple algérien contre la domination

coloniale française. Tel est, du reste, le sens de la réécriture contemporaine du nationalisme algérien. Nombre d'écrivains et de chercheurs estiment aujourd'hui que ce nationalisme doit « être situé dans le contexte d'une production littéraire qui a commencé dans les années 1927, avec la publication du premier ouvrage historique de Al-Madani » (Mc Dougall 169). Des écrits récentsⁱⁱⁱ tentent de démystifier les héros de la guerre de libération nationale. Désormais, les Algériens veulent connaître la vérité historique, la vraie, non celle qui a été tronquée pendant des années. Significative à cet égard est la parution du roman intitulé *Les Bandits de l'Atlas* (1983) de Azzédine Bounemour. Rompant avec le conformisme littéraire qui s'est cristallisé durant de nombreuses années sur la guerre, avant d'embrasser la problématique de la révolution agraire, Bounemour essaie de reconstituer le puzzle de l'histoire de l'Algérie de l'époque cruciale de la colonisation à l'organisation des mouvements nationalistes de libération. Le récit met en relief la terreur du pouvoir colonial incarné par les colons et leurs relais locaux que sont les caïds. Ainsi, non seulement Bounemour dénonce la violence coloniale, mais il stigmatise le comportement de certains combattants nationalistes qui s'illustrèrent dans des opérations d'intimidation et d'expoliation des paysans (enlèvement de troupeaux, confiscation de terres, etc...).

A maints égards, le combat nationaliste et panafricaniste exprimé dans *Saint Monsieur Baly* (1973) témoigne de l'engagement politique de Sassine. Le nationalisme culturel apparaît chaque fois qu'un peuple est assujéti à une domination étrangère et, de ce fait, ne peut s'affirmer politiquement (Rocker 213). Cette volonté politique transparaît en filigrane dans le roman. En effet, dans le projet sassinien, tout doit concourir à l'unité de la race noire : l'école n'est qu'un instrument ; le nationalisme, une étape transitoire : « ... transformez les murs noircis de vos cuisines en tableaux, et alors vous réveillerez le Dieu qui dort dans chaque Noir » (266), s'écrie-t-il.

Le héros sassinien est un personnage qui tient à s'affranchir de toutes les contraintes. Monsieur Baly refuse le conformisme de ceux qui semblent s'accommoder

trop facilement du *statut quo* politique et social et de la morale convenue. Il s'insurge contre la soumission et l'attitude défaitiste des siens. Ni la calomnie ni les procès d'intention ne le détournent de son idéal. Son mérite réside dans son aptitude à transformer un refus en acte positif. De son *non* à la décision arbitraire de l'administration coloniale, il fit une source d'espoir pour la collectivité :

C'est lui désormais que chacun devra imiter pour faire sortir de nos volontés toutes les écoles possibles et libérer toutes les lumières pour tous les Noirs. (275)

Ainsi, tel un saint, Monsieur Baly continue d'éclairer ses concitoyens. Le souvenir de sa vie le montre plein de grandeur et de faiblesses, soumis à mille tribulations. Par son comportement et son choix de vie, il devient pour les vivants une sorte de lumière dans les ténèbres.

La révolte de Monsieur Baly implique également un refus de toutes les tutelles et une volonté de prendre son destin en mains. D'une part, il s'oppose aux pouvoirs politiques (l'État postcolonial et l'ancienne puissance colonisatrice) qui perpétuent, à ses yeux, un système éducatif rétrograde. D'autre part, au nom de la justice et de l'authenticité, il tient à se débarrasser des croyances étrangères. Révolté métaphysique, « il oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit à l'œuvre dans le monde » (Camus 40). Cette attitude l'amène à dénoncer Dieu dont il ne peut accepter l'indifférence et l'injustice.

Enfin, il est utile d'indiquer comment, ici, la révolte individuelle sert à véhiculer et à cristalliser un sentiment collectif, à inscrire une volonté de groupe. Le héros réalise l'importance du groupe dans l'accomplissement de son projet et la nécessité d'insérer son action dans un effort collectif. C'est avec le groupe que d'autres écoles pourront voir le jour et que la lutte contre l'ignorance sera gagnée. Ainsi, la quête individuelle se dissout dans une entreprise collective qui la transforme et la valorise. Le groupe donne au projet une portée et une permanence. Monsieur Baly exprime le vœu de servir de modèle à ses

concitoyens. Il souhaite que son action se poursuive pour les générations futures afin de susciter des consciences individuelles. Tel est le sens du message qu'il adresse aux siens :

.....vous n'avez pas le droit de laisser le plus petit recoin de votre intelligence dans l'obscurité. Associez-vous et construisez partout des écoles. (266)

On mesure ici la volonté du personnage de prolonger son action dans le temps et dans l'espace. Monsieur Baly souhaite que son action se régénère. Animé d'un souci de continuité, le héros inscrit son action dans le futur. Il y a chez lui un désir de dépassement perpétuel des situations et une conscience de l'action collective. Dans son esprit, la lutte contre l'ignorance et la reconquête des croyances ancestrales requièrent l'adhésion de tous. Ainsi, le groupe devient une composante essentielle du projet du héros. Monsieur Baly l'intègre à sa vision de l'histoire et demande aux siens de faire un engagement historique.

En conclusion, *Saint Monsieur Baly* (1973) apparaît de prime abord comme un roman de la révolte. Monsieur Baly, le personnage principal, est révolté à la fois contre son destin et contre la société de son temps. Pour lui, l'institution scolaire est le premier foyer d'injustice sociale et d'aliénation culturelle. C'est donc contre ce système qu'il faut se battre. Pour ce faire, il faut débarrasser l'école de tous les vestiges de la période coloniale en donnant à l'enseignement un caractère national et une vocation panafricaine. C'est à ce prix que le peuple renoue avec son passé et son identité.

Mais comme nous l'avons montré dans les cas de la Guinée et de l'Algérie, l'utilisation de l'école comme moyen d'édification d'un nationalisme culturel comporte des risques. Outre les pesanteurs sociales et religieuses à surmonter, la tentation est grande, dans les pays du Tiers Monde, de faire de la revalorisation culturelle un élément de propagande idéologique. La ligne de démarcation entre l'affirmation des valeurs d'un peuple et la glorification des leaders passés (ou présents) est mince et assez facile à franchir.

D'autre part, dans *Saint Monsieur Baly* (1973), le passage du nationalisme au panafricanisme suscite des remarques et des interrogations. Chez Sassine, l'*africanité* se dissout dans la *négritude*. Le panafricanisme réconcilie l'Afrique avec ses fils de la diaspora. Il est médiation entre le passé et le présent. Par cet acte, Sassine donne à sa révolte une dimension universelle. La substitution du terme *noir* à celui d'*africain* procède du désir de l'auteur d'exprimer la condition du Noir au-delà des contingences de l'histoire et de la géographie. Cette démarche se justifie par plusieurs raisons. D'une part, comme le souligne Fanon, dans son effort de dévalorisation du passé des peuples colonisés, le Blanc a toujours considéré les autres cultures comme inférieures à la sienne, simplement parce qu'elles sont différentes. « Le colonialisme n'a pas cru devoir perdre son temps à nier les unes après les autres les cultures des différentes nations » (Fanon 258). C'est donc dans une perspective transnationale que le colonisé doit réhabiliter sa culture. Celle-ci n'appartient à aucune nation particulière, elle est la culture du Noir en général. D'autre part, l'idée d'une culture transnationale se justifie par le fait que les peuples des différentes colonies ont connu, à peu de choses près, les mêmes expériences de domination et d'aliénation culturelle. Plus généralement, le passé de l'homme noir, qu'il se trouve en Afrique, en Amérique ou aux Antilles, se confond avec l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et du racisme. Des voix comme celles d'Edward Wilmot Blyden (*Africa for the Africans*, 1872), W.E.B. Dubois (*The Souls of Black Folk*, 1903), le Mouvement de Marcus Garvey (*The Negro World*, 1918), les écrivains de la Renaissance noire aux États-Unis (*The New Negro*, 1925) et les écrivains de la négritude en France et aux Antilles, se sont fait l'expression de cette conscience du drame historique de la race noire. Ces écrivains ont accéléré la conscience raciale et la perception de l'Afrique comme patrie de tous les Noirs. On comprend dès lors pourquoi, chez Sassine, le discours sur le

nationalisme culturel débouche sur le panafricanisme.

Mais la racialisation de la revendication identitaire se heurte rapidement à des limites. Le danger en la matière est de créer une image mythique du Noir dépourvue de toute réalité. Car, au-delà de l'origine commune et de la pigmentation de la peau, le Noir des confins du Congo et le Noir de Chicago n'ont pratiquement rien en commun. Le contexte social et politique dans lequel ils évoluent a forgé des expériences différentes, créé des individus aux habitudes et attitudes différentes. On peut même affirmer que le Noir d'Amérique est plus proche, *culturellement* parlant, de son compatriote blanc qu'il ne l'est du Noir d'Afrique. Que dire du Noir du Brésil ? De celui de Costa Rica ? Partagent-ils la même expérience que le Noir du Mozambique ? Là réside précisément la faiblesse de la théorie de la négritude. Se situant sur le strict plan de l'histoire, elle apparaît comme une « prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité »^{iv}, une réponse affective à l'expérience collective de la race noire. Mais lorsqu'on passe du plan du vécu à celui de l'action pratique, la négritude débouche sur impasse^v. Elle ne peut être un projet d'avenir pour le Noir en général, précisément parce que, comme nous l'avons signalé plus haut, il n'existe pas, aujourd'hui, une situation unique du Noir dans le monde.

L'évocation du passé et les références à l'histoire sont fréquentes dans *Saint Monsieur Baly* (1973). Comme nous avons essayé de le montrer, ici, chez Sassine, le passé est négation de l'histoire du colonisé. Parce qu'elle a été mise entre parenthèses par la colonisation, cette histoire est devenue une non-histoire. Écrivain engagé, Sassine participe à la renaissance de cette histoire, entreprise qui passe nécessairement par le refus de l'histoire officielle.

Enfin, il n'est pas inutile d'évoquer le rôle de la mémoire dans le processus de sanctification du héros. Dans le récit du narrateur, la mémoire collective a en quelque sorte immortalisé le vieil homme. Même après sa mort, son image plane sur les vivants. On s'accroche à sa vie alors qu'il est au-delà de la vie :

Bien des années ont passé depuis la mort de Monsieur Baly, mais
Jusqu'à présent, par une espèce de superstition tacitement admise,
on évite soigneusement de le croire disparu. (271)

On assiste ainsi à une sorte d'identification du héros au passé. Une image mythique du personnage s'est créée dans la mémoire collective. Malgré son absence physique, le héros est présent à travers son passé. C'est désormais son passé qui éclaire le présent et fonde l'avenir des vivants. Monsieur Baly ne devient saint que dans le souvenir de son histoire temporelle, alors que son temps est déjà révolu. Aussi, faut-il reconnaître qu'il se produit dans la mémoire des vivants une sorte de transfiguration des tous les événements qu'il a traversés : ces événements dégagent maintenant leur signification réelle, ils sont devenus des figures et des symboles.

CHAPITRE II

Wirriyamu : Refus de la domination coloniale et réappropriation du passé

Écrivain de la seconde génération, l'essentiel de l'œuvre de Sassine se situe dans la période contemporaine. En choisissant de situer l'action de *Wirriyamu* (1976), son second roman, dans la période coloniale, l'auteur a sans doute voulu atteindre deux objectifs : d'une part, marquer son refus de l'oppression, de l'exploitation et de l'arbitraire à quelque époque qu'ils se produisent et d'autre part, montrer que la violence dans les nations postcoloniales a ses origines lointaines dans la période coloniale : « setbacks and defeats of the postcolonial era were unavoidable since they derived largely from inherited problems that were structural in nature », écrit l'historien Basil Davidson. Pour Sassine, en effet, la colonisation ne saurait être considérée comme une simple parenthèse de l'histoire. Elle est, dans une large mesure, à la base des pratiques politiques en cours dans les nations africaines contemporaines.

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'analyser la violence qui a caractérisé la domination coloniale en Afrique et la réaction des Africains face à l'invasion européenne et la destruction de leurs civilisations et de leurs cultures. Rejetant la perspective eurocentrique qui a longtemps dominé l'histoire de la conquête de l'Afrique, nous entendons examiner ici, à travers les personnages du roman de Sassine, l'expérience coloniale telle que l'a vécue le colonisé.

Tiré de l'histoire, *Wirriyamu* (1976) est une critique de la violence politique, de l'exploitation économique et de l'aliénation culturelle imposées par les troupes portugaises dans une colonie africaine. C'est aussi un roman du refus de la politique d'occupation, une réaction directe à la violence fondatrice des Portugais et un rejet de l'appareil répressif mis en place par l'État colonial.

L'espace du roman est occupé par deux forces antagoniques : d'une part, l'ordre colonial incarné par le commandant d'Arriaga et ses sbires et d'autre part, les maquisards nationalistes. Entre les deux groupes se trouve une population innocente, prise en sandwich, brutalisée par les colons pour son prétendu soutien aux guérilleros. Dans le roman, c'est l'enlèvement d'Augustinho, le fils du commandant d'Arriaga, qui sert de prétexte à la répression qui s'abat sur le village.

D'entrée de jeu, le narrateur relève à travers le commandant d'Arriaga un portrait saisissant du colonisateur, sa rage contre ses subalternes noirs et sa condescendance à l'égard des populations de la colonie. A l'un de ses agents, le sergent Jones, auquel il demande d'écrire un rapport sur les circonstances de l'enlèvement de son fils, le commandant d'Arriaga exprime sa déception en des termes racistes :

J'ai lu ton rapport. Mais, putain de fils de négresse, voici cinq cents ans que nous sommes ici pour vous apprendre à faire du travail propre. La civilisation, c'est la clarté, l'efficacité. Parler, faire de longues phrases, ça oui. Vous êtes tous bons pour parler, mais faire un rapport compréhensible...

(31)

De ce qui apparaît comme une défaillance d'un officier subalterne, le commandant d'Arriaga n'hésite pas à généraliser. Il semble voir dans cette erreur une tare congénitale, les preuves de la carence d'une race. Pour lui, ce n'est qu'en acceptant les vertus de la civilisation occidentale que le Noir peut accéder à la clarté et à l'efficacité. De telles attitudes reflètent sans doute la perception européenne de l'Afrique et des Africains telle qu'elle apparaît dans les textes européens du XIXe siècle. Le philosophe allemand Friedrich Hegel par exemple considérait l'Afrique comme le royaume de la substance immobile et du désordre. Dans le chapitre consacré à l'Afrique dans son ouvrage *La raison dans l'histoire* (2003), il écrit :

Les nègres, tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations les plus épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Cette partie du monde n'a, à proprement parler, pas d'histoire. Elle ne montre ni mouvement, ni développement. Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle. (269)

Ainsi, Hegel exclut le continent africain de sa vision du processus historique. Pour lui, l'Afrique ne pouvait pas participer au mouvement universel car elle était le lieu de la négation, du non esprit, le contraire de l'humain. On remarquera aussi la vision figée et uniforme de l'Afrique qui transparaît dans ce texte hégélien. Sans aucune nuance, le continent entier est présenté comme le lieu de l'immobilisme total, un monde dominé par le primitivisme, le réceptacle de toutes les déviations humaines. Comme le notent Hammond et Jablow, « Africa is strangely homogeneous and static ; differences between past and present and between one place and another are obliterated » (14).

D'autre part, les propos du commandant d'Arriaga révèlent un autre aspect des préjugés établis sur l'homme noir. Lorsque le sergent Jones essaie de se justifier en prétextant le manque de temps, le commandant d'Arriaga lui objecte sa paresse :

Le temps ! Vous n'avez jamais le temps de faire du travail propre. Si nous n'étions pas venus, vous n'auriez pas eu le temps de descendre des arbres. (32)

On retrouve ici l'une des justifications classiques de la domination coloniale. L'image du colonisé indolent a servi parfois de prétexte à la colonisation. C'est au XVIII^e siècle qu'avait été formulée l'idée selon laquelle la possession des terres étrangères de la part des Européens était juste si celles-ci n'étaient pas occupées. Ainsi, l'affirmation de la paresse

indigène faisait partie des arguments utilisés pour défendre la justesse de la conquête coloniale. Mais le préjugé, il va de soi, n'a aucun fondement scientifique. L'idée selon laquelle la paresse est constitutive de l'essence du colonisé n'est qu'un mythe, une pure affabulation du colonisateur. Non content d'exproprier le colonisé, le colonisateur, convaincu de son droit et de sa force, prétendait guérir le Nègre de sa fainéantise, le mettant ainsi, y compris malgré lui, à l'abri du besoin :

C'est par le travail et par le travail seul, que le sauvage avance sur le bon chemin. C'est à nous à l'y pousser. La morale même l'exige, s'il est nécessaire et opportun que nous allions jusqu'à la contrainte. (148)

Ainsi, même si, en maintes occasions, les brutalités perpétrées contre le colonisé furent gratuites, le pouvoir de le punir fut généralement justifié par deux arguments. D'une part, la violence coloniale contre le colonisé fut commise au nom de la rentabilité et de la productivité. C'est par le travail que le colonisateur peut mieux asservir le colonisé. D'autre part, la violence coloniale fut aussi commise au nom de la morale. En répondait, du point de vue du colonisateur, à la nécessité de responsabiliser le colonisé, de le « mettre sur le bon chemin ».

Dans le récit du narrateur, la violence coloniale est illustrée par l'attitude du commandant d'Arriaga qui décide de briser le mutisme des habitants de Wirriyamu. Il choisit de « faire parler » lui-même un vieux chef indigène soupçonné de couvrir les activités des guérilleros. Ici, la technique utilisée consiste à frapper cinquante coups de règle sur les doigts de la victime. La torture doit continuer jusqu'à ce que la victime cède ou que mort s'ensuive :

Il (*le commandant d'Arriaga*) commença à frapper. Au début, ça faisait un petit bruit sec, mais lorsque les ongles furent bien écrasés, le son devint plus mou, comme un linge mouillé qu'on frappe. Le sang se dispersait en gouttelettes et sautait au complet blanc du secrétaire. Le commandant d'Arriaga s'arrêta un moment, essuya la règle et, d'un coup de pied à la poitrine, le renversa.

(102)

Le système répressif mis en place par les militaires et les agents de sécurité n'épargne personne à Wirryamu. L'humiliation constitue un autre supplice utilisé pour obliger les habitants à dénoncer les maquisards. Aussi, n'hésite-t-on pas à déshabiller et à frapper les hommes devant les membres de leurs familles. Tel fut le triste sort infligé au vieux Kélani :

Il (*le commandant d'Arriaga*) ordonna aux soldats et au sergent Jones de le déshabiller. Ils le mirent complètement nu devant ses femmes et ses enfants.

Tu parleras de toute façon, vieux singe . Le sergent Jones s'approcha du vieux Kélani et le gifla. Lorsqu'il leva instinctivement les bras pour se protéger, il le frappa au bas-ventre. (158)

Dans ce paragraphe, le narrateur met en relief la recrudescence de la violence dans le roman. Chaque décision prise par le commandant d'Arriaga constitue un degré de plus dans la répression et l'horreur. Puisqu'à Wirryamu, les habitants refusent de « parler », les militaires et les agents de sécurité n'hésitent pas à recourir au meurtre et au viol. Actes à la fois de vengeance et de désespoir de soldats convaincus de ne pouvoir, en définitive, rien tirer des habitants supposés acquis à la cause des maquisards.

Enfin, le dernier acte de folie des militaires portugais va consister à raser de la carte toute la localité de Wirryamu. Dans ce village sans hommes, les quelques femmes et enfants qui restaient périrent brûlés dans la chapelle du village : « Il n'est plus question de laisser derrière nous le plus petit témoin » (185), devait déclarer le commandant d'Arriaga. Outre la cruauté des militaires portugais, il convient de mentionner leur lâcheté. Après l'extermination des habitants du village, ils tentent désespérément de mettre leurs atrocités sur le compte des maquisards : « Nous nous arrangerons pour faire croire que ce sont ces abominables singes armés qui sont passés dans ce village » (185), affirme le commandant d'Arriaga.

Dans *Wirryamu* (1976), d'autres personnages sinistres viennent compléter le tableau de la violence coloniale. Significative à cet égard est l'attitude méprisante d'Amigo,

un Portugais homosexuel et sadique, qui rêve de venger ses parents morts dans une révolte des ouvriers agricoles. Ici, le choix d'un homosexuel comme personnage abject et cruel n'est pas un hasard. Sassine a sans doute voulu exprimer son mépris pour le personnage en proposant au lecteur un individu pervers et maudit dans la majorité des religions telles que l'Islam et le Christianisme. Fortement animé d'un esprit de vengeance, Amigo reproche à son père de manière posthume de n'avoir pas fait preuve de cruauté à l'égard des ouvriers agricoles qui avaient osé formuler des revendications salariales :

Papa, tu aimais trop ces sauvages. Tu n'as jamais voulu croire qu'ils sont méchants et incapables de reconnaissance. Si le vieux Da Silva et toi m'aviez écouté, aucun de vous ne se serait fait bêtement égorger . Après leur révolte, il vous aurait suffi d'en abattre un seul et rien ne serait arrivé (15)

Dans ce passage, on mesure l'arrogance du propos et le mépris d'Amigo à l'égard des ouvriers agricoles. Ces derniers sont traités de « sauvages » et de « méchants », d'individus « incapables de reconnaissance ». Poussant le cynisme à l'extrême, Amigo n'hésite pas à accrocher à son cou « les canines de trois hommes qu'il avait tués de ses mains »(14). Dans sa chambre, les dents de ses victimes accrochées au mur lui servent de trophée du vainqueur. Ici, il n'est pas inutile d'examiner la relation complexe qui lie le colonisateur et le colonisé. Évoquant l'attitude cruelle du tyran Néron à l'égard de Britannicus, Albert Memmi montre comment, pareillement, la logique destructrice du colonisateur le conduit à persécuter le colonisé. Pour Memmi, en effet, c'est dans la recrudescence de la violence, de l'injustice, du mal, que le colonisateur « coïncidera avec le rôle atroce qu'il s'est choisi » (77).

D'autre part, la dimension raciale de la violence se confirme ici dans le roman. Amigo n'éprouve aucun remords d'avoir tué des Nègres. Pour lui, aucune violence infligée à un Nègre ne suffit à venger un Blanc. Dans sa hiérarchisation des races, le Noir est au bas de l'échelle humaine. Son seul regret, affirme-t-il, c'est d'être né au pays des sauvages, dans un coin infecté de malaria, de paludisme et de serpents. Il aurait souhaité naître au

pays de ses ancêtres, dans une nation civilisée, « avec des gens propres » :

Je me suis vengé à ma façon, mais une tonne de sang de Nègres vaut-elle une goutte de larme d'un Blanc ? C'est vraiment dommage que je ne sois pas né dans un coin propre, avec des gens propres. (86)

Comme on le voit, non content de dévaluer la colonie, le colonialiste doit, pour rester conforme à sa logique et à sa nature, s'en soustraire. Ne reconnaissant ni les traditions ni les mœurs de la colonie, il ne peut admettre en faire partie. C'est à son pays d'origine, bien qu'il n'y vive pas, qu'il préfère s'identifier.

Personnage secondaire en un certain sens, Amigo présente cependant pour le narrateur un intérêt évident à cause de ses idées et ses actes. Né en colonie, il « se trouve dans une situation de fait, commune à tout Européen vivant en colonie, situation qui le transforme en colonisateur » (Memmi 45). Colonialiste de naissance, il ne peut refuser les privilèges de sa condition. Ce choix implique de sa part une attitude d'oppression, d'exploitation et d'injustice à l'égard des autochtones de la colonie. Dans le roman, son racisme primaire et ses rapports avec son domestique illustrent à merveille l'attitude paternaliste du colonisateur à l'égard du colonisé. A travers Amigo, Sassine montre comment le colonisateur travaille à déshumaniser le colonisé, à le transformer en individu servile, dépourvu d'initiative et de volonté. L'une des scènes les plus caractéristiques à cet égard est celle où Amigo se fait laver par Malick, son domestique noir, et pose à ce dernier les questions les plus sordides et dégradantes. Fier de la dépravation sexuelle qu'il mène à la colonie, le maître n'hésite pas à demander à son esclave de tout faire pour satisfaire ses instincts sexuels :

Débrouille-toi pour m'envoyer avant midi un autre garçon. Ça fait deux semaines que je n'ai pas baisé. (63)

Ces propos d'Amigo suffisent à décrire l'attitude de débauche entretenue par certains Blancs de la colonie. L'intimidation, le viol, la dépravation sexuelle, caractérisent la

conduite du colonisateur. La violence coloniale, écrit Achille Mbembe, participe aussi du geste phallique : « Le colon pense et s'exprime d'abord par sa verge. C'est par elle qu'il parvient à se relier au monde qui l'entoure » (220). Cette attitude de libertinage intégral s'accompagne, chez Amigo, d'une condescendance totale à l'égard du Noir :

C'est vraiment tous des cons ; un jour j'ai demandé à mon domestique de ne plus laisser traîner mes affaires ; vous savez où je les ai trouvés le lendemain ? Dans le frigidaire : dans la glacière, il avait bien rangé mes caleçons ; heureusement que l'appareil ne marchait plus. (86)

Au-delà de l'humour apparent d'une telle histoire, il faut surtout voir son caractère vulgaire et raciste. Elle véhicule l'idée que le Noir, précisément parce qu'il est noir, est un être inférieur, incapable de comprendre les choses les plus élémentaires. D'ailleurs, convaincu de sa supériorité intrinsèque, Amigo ne croit guère à l'idée que le colonisé a droit à la liberté et au même destin que le colonisateur. Pour lui, les guérilleros ne sont que des agitateurs qu'il faut vite exterminer. La liberté dont ils se prévalent n'est qu'un leurre, une pure mystification. Pendant des siècles, la mission de l'Occident n'a-t-elle pas consisté à libérer les « sauvages » d'eux-mêmes, de leur barbarie ? Comment donc culpabiliser l'Occident qui leur a apporté les vertus de sa civilisation ? Tel est, du reste, le sens de ces mots d'Amigo :

Nous les (*combattants nationalistes*) exterminerons tous, parce que ce pays n'est pas une colonie, mais une province du Portugal. Et puis, les (*les Noirs*) libérer de qui ? De nous qui sommes nés ici et dont les ancêtres leur ont appris à ne pas se bouffer ? (87)

L'analyse psychologique de la personnalité d'Amigo permet de déceler ici deux mobiles qui sous-tendent son action et justifient ses actes. Tout d'abord, il y a l'idée, indéfendable, de l'appropriation par la force d'un territoire étranger. Défiant l'histoire et la géographie, la colonie est considérée comme une *province* du Portugal. Le colonisateur s'arroge arbitrairement un droit de propriété sur une terre étrangère. Ensuite, cette occupation est

justifiée par la nécessité d'apporter la paix et la civilisation à des peuples qui ne connaissaient que la barbarie et le cannibalisme. On retrouve ici les deux arguments de la légitimation de la présence coloniale : « démontrer les mérites éminents de l'usurpateur, si éminents qu'ils appellent une récompense ; (et) insister sur les démérites de l'*usurpé* (Memmi 77). L'image rétrograde du Noir qui transparait ici dans le récit n'est pas nouvelle. Elle s'inscrit dans l'idéologie coloniale qui, depuis le XVIe siècle, a servi de fondement et de justification à l'aventure européenne. Dans *Heart of Darkness* (1902), Joseph Conrad, au terme d'un séjour au Congo, présentait les Africains comme des êtres congénitalement irrationnels et violents et réduisait métaphoriquement le continent africain à des ténèbres illuminées par les Lumières européennes. Comme le souligne Fanon, la vision du monde du colonisateur est manichéenne : « L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs » (*Les Damnés*, 72). Dans le discours colonial, le colonisé est présenté comme un cannibale qui ne doit son humanité qu'au colonisateur. Pour le Blanc de la colonie, le cannibalisme est une maladie congénitale dont le Noir ne peut se départir : « Malgré cinq siècles de civilisation, ils gardent tous au fond d'eux un reste de cannibalisme » (139), affirme le commandant d'Arriaga.

Une analyse clinique du vocabulaire utilisé par le colonisateur rend bien compte de son mépris pour le colonisé. Les termes *imbéciles* (les imbéciles qui rêvent de prendre nos places, 74), *bêtes* (tes bêtes valent mieux que dix nègres, 19), *cons* (ce sont tous des cons, 85) et *amour* (ils aiment faire l'amour, nuit et jour, 139), en disent long des préjugés sur lesquels reposent l'action colonisatrice. Les mots, on le sait, ne sont jamais neutres. Le viol commence souvent par le langage. Robert Gautier (1999) a remarquablement montré que la violence et le langage ont la même origine. Chez le colonisateur, la violence verbale exprime un désir d'exister, de maîtriser, de se protéger, de se reproduire, de se survivre. Elle consiste d'abord à nier au colonisé son humanité. Pour le colonisateur, en effet, le Noir n'a pas les attributs de l'humain, il « s'est arrêté au stade de la conscience sensible,

d'où son incapacité d'évoluer » (Hegel 245). Dans le discours colonial, le colonisé a toujours été dépeint amorphe, minéral, végétal. Il préfère l'inertie indigente au labeur rémunéré. Assimilé à une bête, il est dépourvu de raison et de bon sens. Ensuite, le discours colonial s'efforce de repousser le Noir le plus loin possible, au fond des abîmes. Né dans un continent sans histoire, il ne peut prétendre aux choses de l'esprit. Les concepts de Dieu, de religion et de morale, lui sont totalement étrangers. L'indigène est pour le colon non un homme mais une chose, un animal. Il représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Il a un mépris total pour l'homme, ce qui explique son inclination au cannibalisme. On voit donc comment le langage colonial, pour justifier la conquête et la domination européennes, « négativise » et « chosifie » le Noir. De fait, cette image du colonisé remonte aux premiers contacts qui se sont établis entre l'Europe et le Nouveau Monde. Les récits de voyages fourmillent de stéréotypes sur les peuples noirs. Dans *The Africa that never was* (1977), Dorothy Hammond et Alta Jablow analysent la littérature anglaise consacrée à l'Afrique pendant quatre siècles de domination et décèlent ce qu'ils appellent « a coherent pattern of beliefs and imagery which has been associated with the African people and the African continent » (13). Imbue de son ethnocentrisme, l'Europe ne perçoit le reste du monde qu'à travers son système de croyances et de valeurs. Tel est le sens de cet étonnant récit qu'offre le capitaine anglais John Lok au terme d'un séjour en Afrique en 1561. Sa description des Nègres est révélatrice de la mentalité de l'époque :

Negroes, a people of beastly living, without a God, lawe, religion,
 whose women are common for they contract no matrimonie, neither
 have respect to chastitieY.whose inhabitants dwell in caves and dennes :
 for these are their houses, and the flesh of serpents their meat as writeth
 Plinie and Diodorus Siculus. They have no speach, but rather a grinning
 and chattering. There are also people without heads, having their eyes and
 mouths in their breasts. (20)

Le mythe de l'Afrique qui transparaît dans ce texte de John Lok s'explique, dans une large mesure, par la traite des esclaves qui a accredité, en Europe, la thèse de l'infériorité de la race noire.

Née au XVI^e siècle, la vision caricaturale de l'Afrique, si caractéristique de la littérature coloniale, s'est poursuivie jusqu'au XX^e siècle. Dans *Heart of Darkness* (1902), Joseph Conrad considérait l'Afrique comme le royaume des ténèbres, un immense espace peuplé de primitifs. On retrouve la même propension au réductionnisme et à la négativité dans la littérature française de l'époque. Pierre Loti, incontestablement celui qui a le plus lourdement accredité l'idée d'une Afrique sans âme, évoque, dans *Le roman d'un Spahi* (1881), cette terre insolite et inhospitalière :

D'immenses fourmilières humaines sur le rivage, des milliers et des milliers de cases de chaume, des huttes lilliputiennes aux toits pointus, où grouille une bizarre population nègre. (4)

Dans la vision de Loti, l'Afrique est ainsi réduite à une analyse faunique, c'est une terre stagnante peuplée d'individus bizarres aux mœurs étranges. Dans *Voyage au Congo* (1927), André Gide n'échappe pas non plus aux stéréotypes, manifestations de l'eurocentrisme européen. De son périple africain, il ne retient que des paysages, des lieux et des cours d'eau, bref, un vaste continent en friche peuplé d'individus en « manque de mesure et de jugement » (248). Pour lui, l'indigène n'est pas majeur pour la liberté : « Habitué à subir depuis toujours le despotisme de ses chefs, il risque d'être désaxé par la latitude qui lui est donnée de traiter d'égal à égal avec le Blanc » (248). Le Noir est ainsi rejeté dans son primitivisme, sans perspective d'aucune émancipation. Dans ces conditions, le seul rapport possible avec lui est un rapport de violence, de servitude et de domination. L'indigène ne peut être envisagé que comme la propriété et la chose du colon. Il est un outil, un objet.

Comme Gide, Eugène Fromentin porta le même regard condescendant et méprisant sur les mœurs et les traditions des Algériens. Son désir de « *chosifier* » l'indigène

transparaît clairement dans *Une année dans le Sahel* (1911). L'Algérie y est réduite à un paysage, à des scènes et même à des tableaux vivants. Basé sur des stéréotypes, le portrait de Hawa révèle un goût évident d'exotisme.

Mais c'est peut-être dans le portrait du Noir que le vocabulaire colonial exprime mieux les intentions du colonisateur. Dans *L'Esprit des Lois* (1748), Montesquieu n'a pas manqué d'écrire que la couleur des Nègres les excluait de l'humanité. Il est essentiel, affirme-t-il, de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité. Pour lui, un peuple noir, de surcroît païen, ne peut appartenir à la race humaine. En décider autrement, reviendrait à dévaloriser la race blanche pétrie de son christianisme :

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête ; et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une bonne âme, dans un corps tout noir. Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens (203).

L'indigène en tant que *rien*, en tant qu'*animal* et en tant que *chose*, est une création du colon. Or ce désir forcené de « *chosifier* » l'Autre aboutit, note Césaire, par un étrange retour des choses, à « déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral » (*Discours* 12). Pour Césaire, en effet, la politique et les pratiques coloniales conduisent inévitablement à une régression de la civilisation occidentale, à un « progrès lent, mais sûr, de l'ensauvagement du continent » européen. (*Discours* 12).

Autant que l'oppression politique et l'aliénation culturelle, l'exploitation et la spoliation économiques constituent des formes de violence qui ont conduit le colonisé à la révolte. Dans la période coloniale, l'Afrique a connu des exemples de révoltes causées par les inégalités dans la répartition des terres.^{vi} De 1952 à 1956, le mouvement Mau-Mau, dominé par les Kikuyus, a mené une série d'actions violentes pour protester contre la

confiscation des terres cultivables par les Européens. Dans *Wirriyamu* (1976), la révolte des habitants est provoquée par deux phénomènes. D'une part, l'imposition à la colonie d'une pratique commerciale arbitraire qui a conduit à l'extraversion et à la désarticulation économiques. Prototype par excellence d'une économie dominée, le déclin économique de la région est la conséquence du phénomène bien connu de la détérioration des termes de l'échange, la fixation arbitraire des cours des matières premières agricoles :

Mes parents, comme les autres paysans, cultivaient le blé, les haricots, le maïs, ou le pois. On les obligeait à vendre leur récolte aux acheteurs désignés par l'administration coloniale seulement ; et ceux à des prix arbitraires. Par exemple, tandis que le kilo de haricots des Blancs était pris à cinq escudos, le nôtre ne valait que trois escudos et demi. Cela m'a aidé à comprendre le mécanisme de l'exploitation. (161)

Ce système d'échange inégal a engendré la misère et contraint beaucoup de paysans d'aller travailler dans les mines d'Afrique du Sud. Certains y moururent, « ceux qui en reviennent, ne sont plus bons à rien » (161). D'autre part, la ruine du village de Wirriyamu a été accentuée par l'expropriation pure et simple de certains fermiers locaux. La pratique, on le sait, n'était pas rare en Afrique coloniale. Dans la plupart des colonies (Kénya, Rhodésie du Sud, Algérie, etc...) que le colonisateur se proposait de transformer en zone de peuplement, les Européens se réservaient les meilleures terres, confinant ainsi les autochtones dans des zones arides peu productives :

Toutes les terres fertiles ont été distribuées aux colons, sans aucune compensation pour les expropriés. Les Noirs n'ont le droit de travailler que des sols arides et infertiles. (161)

Partie intégrante du système colonial, le travail forcé imposé dans les colonies a toujours constitué un motif de ressentiment et de révolte. Généralement pratiqué pour répondre à un besoin de main-d'œuvre, le colonisateur avait recours au forçat pour la construction de ponts, de routes et l'exploitation de certains gisements. Ses conséquences physiques et

psychologiques sur les travailleurs africains furent considérables. Dans le roman, c'est la découverte d'un important gisement de diamants à côté du village de Wirriyamu qui a conduit les compagnies étrangères à soumettre les autochtones au travail forcé. En fait, ces compagnies obtenaient l'autorisation d'exploiter les ressources naturelles de la région moyennant des redevances payées à l'État portugais qui leur laissait toute latitude dans leurs méthodes :

Tous les Noirs furent obligés d'y travailler. Au début, certains cherchèrent à s'enfuir. Ils furent pris et frappés à mort. C'est après qu'est venue l'armée. Elle installa partout des barbelés pour empêcher que les Noirs ne se sauvent. (59)

Comme on le voit, la conquête coloniale a conduit à l'exploitation systématique des ressources humaines et matérielles du continent africain au profit des propriétaires et actionnaires des compagnies étrangères et des gouvernements occidentaux. La réduction des hommes valides de Wirriyamu au travail forcé dans la mine et leur confinement dans des camps eurent pour conséquence directe la dissolution des structures familiales. En outre, les chefs militaires portugais organisèrent la prostitution dans tout le quartier de la caserne, encourageant les femmes noires à venir s'y établir. Celles-ci devinrent par la suite des proies faciles pour les soldats qui ne craignaient pas de les violer :

Mes hommes sont des Nègres ; ils ont besoin de femmes ; alors cette Nègresse est plutôt à remercier. Parce que si elle n'était pas là, je n'ose pas imaginer ce qui se passerait. (59)

Ainsi, pour le chef militaire portugais, pour répréhensible qu'il soit, le viol d'une femme noire est acceptable dans la mesure où sa présence permet de contrôler les instincts sexuels des soldats nègres. En outre, il est une autre raison, essentielle celle-là, pour laquelle l'officier portugais légitime la conduite des soldats noirs : c'est parce qu'il y voit un moyen de sécuriser les quelques Portugaises blanches installées à Wirriyamu. Sans la présence des prostituées noires aux environs du camp, affirme-t-il, les soldats noirs pourraient être

tentés d'agresser les Portugaises vivant à Wirriyamu :

Vous savez qu'il y a à Wirriyamu des Portugaises. Je suis là pour les protéger. Je me suis dit qu'après tout, elle (*la Négrresse*) entrain dans le dessein de Dieu pour sauver nos fillettes et nos femmes. (59)

Ainsi, pour l'officier portugais, le viol et l'esclavage sexuel des femmes noires sont parfaitement acceptables dans la mesure où ils rentrent dans l'accomplissement d'une mission d'inspiration divine, celle de protéger les Portugaises de la colonie. Une telle justification de la violence contre les femmes noires, pour surprenante qu'elle soit, était partie intégrante du discours colonial. De fait, la perception de la femme noire, telle qu'elle apparaît dans les textes coloniaux, est ambiguë et souvent même contradictoire. D'une part, comme on l'a vu ci-dessus, la négresse de la colonie est souvent présentée sous le portrait d'une amazone, femme sauvage aux mœurs décadentes. C'est dans la prostitution qu'elle peut s'épanouir. Sexuellement insatiable et brutale, la femme noire symbolise la déchéance féminine renvoyée aux marges du monde civilisé :

Renaissance travel writings and plays repeatedly connect deviant sexuality with racial and cultural outsiders. The black women are constructed in terms of animals, lesbians, and prostitutes. (154)

Mais d'autre part, paradoxalement, c'est dans le corps de la négresse que le Blanc de la colonie projette ses fantasmes et ses désirs sexuels interdits. La colonie lui offre la possibilité de transgresser les normes sexuelles de la métropole :

Foreign lands and peoples certainly spelt the possibility of new sexual experiences, which is why they became both exciting and monstrous for the European imagination. (158)

C'est donc dans cette perspective qu'il convient de situer les violences sexuelles perpétrées par certains Blancs de la colonie. Dans le roman de Sassine, outre l'esclavage sexuel imposé aux femmes noires, celles-ci étaient aussi victimes d'actes d'intimidation et de viols de la part des soldats. Dans un cas extrême, un soldat portugais a éventré une femme

noire qui avait refusé de lui céder. L'auteur du crime, quoique parfaitement identifié, ne fut jamais sanctionné et poursuivit sa carrière dans l'armée coloniale.

Enfin, l'analyse du roman de Sassine permet de relever une caractéristique importante de la violence qui s'exerce contre les femmes noires de la colonie. Dans le récit du narrateur, elles sont victimes d'une double oppression : d'une part, celle qui s'exerce contre tous les habitants du village et d'autre part, les exactions particulières qu'elles subissent du simple fait d'être femme. Comme le note Ogundipe Leslie, dans l'ère coloniale, l'exploitation et l'oppression de la femme sont inscrites dans les structures politiques, économiques et dans les relations sociales : «women became the proletariat of the proletariats, becoming more subordinated in the new socio-economic schemes.... » (108)

Deux particularités essentielles de la politique de domestication des colonies portugaises méritent d'être relevées : la « provincialisation » du territoire et la politique d'assimilation des autochtones. En effet, le régime portugais a toujours considéré ses possessions d'outre-mer non pas comme des colonies, mais des *provinces* du Portugal. Du point de vue des autorités coloniales portugaises, la nation portugaise comprend la métropole et les territoires d'outre-mer qui en dépendent juridiquement. Ce faisant, le colonisateur portugais s'investit, pour reprendre le mot d'Albert Memmi, des pouvoirs d'un *usurpateur* : « Sa victoire de *fait* ne le comblera jamais : il lui reste à l'inscrire dans les lois et dans la morale » (76). Mais le colonisé sait parfaitement que ce nouveau statut juridique est une poudre jetée à ses yeux par le colonisateur. Si théoriquement, le colonisé et le colonisateur appartiennent à la même nation, ils n'ont cependant pas les mêmes droits parce que, comme l'affirme Marcelo Caetano, les Noirs ne possèdent pas « les attributs de l'assimilation culturelle ». (199)

Quant à la politique d'assimilation des autochtones, elle visait à créer à la colonie des *assimilados*,^{vii} c'est-à-dire, « une espèce de bâtard ayant un peu plus de droit que les Noirs, mais beaucoup moins que les Blancs » (80). Cette politique a conduit à la

destruction progressive de la culture et de la personnalité des peuples dominés. Dans *Wirriyamu* (1976), le narrateur révèle l'étendue du drame psychologique qui en est résulté. Pour le Noir assimilé, le Blanc constitue le modèle de la perfection, celui vers lequel il faut toujours tendre. Exemple à cet égard est le cas d'Americano, le fils du vieil Ondo : « Lorsqu'il était tout petit, il rêvait déjà d'être Blanc » (22), témoigne le vieux Kélani. Pour y parvenir, il a renoncé à son nom africain et s'est rebaptisé. Pis encore, son désir de s'identifier au Blanc l'a amené à rejeter sa propre famille. Sassine montre ici à quel point l'assimilation portugaise a créé chez le colonisé un complexe d'infériorité par rapport au Blanc. Le Noir en arrive à nier son identité et sa personnalité au profit de valeurs qu'il considère comme supérieures aux siennes :

L'une des conséquences de cette colonisation a été la naissance d'un complexe d'infériorité aggravé par mille astuces comme celle de la falsification de notre histoire, ou en imposant le modèle de beauté gréco-latin avec peau blanche, cheveux lisses, nez droit, lèvres minces.

Tout ce qu'un Noir ne possède pas en somme. (162)

Ainsi, en adoptant inconsciemment les valeurs du Blanc, le Noir assimilé achève le processus de sa dépersonnalisation culturelle. Désormais, c'est à la morphologie et à l'esthétique blanches qu'il veut s'identifier. Ce faisant, il s'acharne à s'appauvrir, à s'arracher de lui-même. Dans sa célèbre préface aux *Damnés de la terre* (1961), Sartre souligne cette dimension psychologique de la colonisation. La violence coloniale, écrit-il, ne se donne pas seulement le but de tenir en respect des hommes asservis, elle cherche à les déshumaniser. Rien ne sera ménagé pour liquider leurs traditions...(15).

Dans les colonies portugaises, l'évangélisation a été mise au service de la politique d'assimilation. Elle devait parachever le processus d'aliénation du Noir de la colonie. Pour le colon portugais, c'est en accédant aux vertus du christianisme que le Noir devient un être totalement évolué. La mission de l'église catholique consistait à convertir autant d'autochtones que possible. La transformation des âmes et des consciences était

indispensable à la réussite de la politique d'assimilation. Il fallait convaincre les indigènes que l'ordre temporel était conforme à la volonté divine : « Celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi » (60). En clair, le pouvoir portugais est un pouvoir de droit divin. Entre les mains de l'opresseur, la religion devient un moyen d'empêcher la révolte du colonisé, le moyen de le maintenir dans la résignation.

Dans *Wirriyamu* (1976), les maquisards et la population s'opposent à l'*ordre* et la *justice* imposés par une puissance étrangère. A la violence du colonisateur, les nationalistes imposent la violence libératrice. A cela deux raisons. D'une part, comme le souligne Fanon, c'est par la violence que le colonisateur s'est imposé, a détruit les structures et les valeurs du colonisé : « Dans les régions coloniales, (...), le gendarme et le soldat, par leur présence immédiate, leurs interventions directes et fréquentes, maintiennent le contact avec le colonisé et lui conseillent, à coups de crosse et de napalm, de ne pas bouger (...), l'intermédiaire du pouvoir utilise un langage de pure violence » (*Les Damnés*, 69). D'autre part, le recours à la violence procède de la conviction que seule l'action peut venir à bout de l'occupation coloniale. Pour les maquisards, l'heure n'est plus au dialogue avec l'occupant, il faut passer à la lutte armée :

Il faut prier et avoir confiance aux esprits de nos ancêtres. Prier, c'est d'abord agir. Commencer par ne plus écouter ce que raconte le gros Blanc qui vient chercher de force tes frères du village. (...) Ensuite, dis-lui de retourner au Portugal et s'il refuse, soit violent comme le Christ. (106)

Outre les maquisards, le refus de l'occupation portugaise est incarné par le personnage central de Kabalango. Ce qui fait sa particularité dans le roman, c'est son désir forcené de construire un futur au-delà des angoisses du moment. Après des années d'exil en Europe, le héros rentre dans son pays avec la ferme intention de créer un empire sur les ruines du colonialisme portugais. De cet empire imaginaire, il avait esquissé sinon la forme du moins le contenu. Sa devise sera : la fraternité, la solidarité et l'unicité d'appellation. En somme, il s'agit d'une nation où tous les habitants, unis dans le même idéal, se donneront la main

pour vaincre toutes les adversités :

Il avait souvent rêvé ainsi à son empire : une grande famille unie. Aller jusqu'à tous porter le même nom, et même si après l'empire s'émiettait, pouvoir dire « Je suis Kabalango » pour être aussitôt aidé par un autre Kabalango. (69)

Ce qui frappe donc de prime abord dans le récit du narrateur, c'est la volonté du héros de s'inventer un destin à la dimension d'un empire. Véritable tâche titanesque où le rêve et l'utopie se rejoignent dans un mouvement narratif marqué par le contraste entre le désir de libération des Noirs et la volonté des Blancs de perpétuer leur domination.

Pour venir à bout de l'occupation portugaise et édifier un empire, Kabalango sait qu'il doit affronter deux types d'obstacles. Le premier a trait à l'hostilité du pouvoir colonial portugais. Tout au long de son parcours, le héros est confronté aux symboles de l'autorité portugaise : racisme vulgaire, injustices sociales, violence, etc... Mais ces actes d'humiliation, loin de décourager Kabalango, l'ont renforcé dans sa détermination à s'opposer au régime portugais. Ici, le narrateur met en scène un individu qui combat une société injuste pour la détruire et la reconstruire. Le deuxième type d'obstacle concerne les pesanteurs et inerties de sa propre communauté. En clair, Kabalango doit vaincre la résignation, la soumission et la honte de soi si souvent répandues parmi les siens. Il lui faut surtout transformer un « peuple abruti » (71), de « tièdes âmes noires assoupies depuis cinq cents années » (71), en une force d'espoir et de progrès. Bâtitteur d'empire, le rôle qu'il s'assigne, c'est redonner aux hommes le sens de leur dignité et de leur autonomie, ce qui revient à les inciter à la révolte : « Assez de vous diminuer jusqu'à l'humiliation devant les misères et les événements » (71), s'écrie-t-il. Enfin, Kabalango réalise, dans un mouvement réflexif, qu'il doit, pour se faire accepter par son peuple, accomplir sa propre métamorphose. S'il veut être crédible, il lui faut renoncer à l'activité intellectuelle et passer aux actes concrets. D'où sa décision de troquer sa plume contre un fusil :

Je rêvais de devenir un grand écrivain de la souffrance des hommes.

Avec ce que j'ai vu à Wirriyamu, je suis content de n'être qu'un soldat. Je pense que dans notre condition, un fusil est une conscience et la meilleure des plumes. Aucun roman ne pourra jamais rendre au dixième la quantité de peurs, de douleurs, d'humiliations subies par chacun des villageois avant que la mort ne lui ôte toute possibilité de revanche ou de salut. Alors à quoi servirait d'écrire ? (192)

Chez Sassine, l'engagement de l'écrivain implique ici une récusation de l'expérience littéraire considérée comme une futilité au profit de l'activité sociale. L'interrogation du héros : « *Alors à quoi servirait d'écrire ?* » pose le problème de la portée de l'acte d'écriture. En quoi peut-elle se révéler force agissante, exercer une action sur le monde, voire contribuer à le changer ? Sassine formalise ici le déchirement de l'écrivain confronté à la souffrance des hommes. Sa conception de l'engagement est plus complexe qu'il n'y paraît. Pour lui, en effet, l'engagement ne peut s'exprimer dans l'écriture ; il est action, participation active. L'écrivain engagé ne saurait, comme le suggèrent Sartre ou Barthes par exemple, se contenter d'une évocation (*dévoiler* les choses ou *y faire allusion*) dépourvue d'un réel pouvoir de transformation de la société. Ainsi, avec Sassine, la littérature devient « un acte et atteint à cette participation effective que recherche l'écrivain engagé » (Denis 48). Sa raison d'être est de remplir une fonction sociale. Contrairement à la radicalité sassinienne, Sartre envisage la question de l'engagement de l'écrivain en termes de *dévoilement*. Dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (1964), il soutient que c'est par un dévoilement que l'écrivain peut changer le monde : « L'écrivain engagé sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer » (28). On voit donc toute l'importance que Sartre accorde aux mots : dire les choses, c'est vouloir les changer ; parler ou écrire, c'est agir sur le monde.

Dans le roman de Sassine, la révolte est aussi un refus de la résignation. Elle s'exprime ici contre les autochtones soupçonnés d'être, directement ou indirectement, des

soutiens de la domination portugaise. Parmi eux, le prêtre en soutane dont l'éloquence ne vise qu'à faire rouler ses auditeurs au pied de l'autel dans les gémissements de la peur et les larmes du repentir : « Qu'il nous dise ce qu'il faut opposer aux Portugais pour qu'enfin sonnent ces fameuses trompettes du Jugement dernier » (38), s'écrie le vieil Ondo. Ici, le vieillard assimile la résignation au défaitisme et, à la limite, à la lâcheté. Ses paroles sont donc une mise en accusation d'un état d'esprit fétide où des individus se condamnent à l'abjection dans une passivité complice et deviennent incapables de résistance et liberté. Comme l'Oreste de Sartre le proclame, Ondo pense que « la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir » (*Les Mouches* 106). Loin de s'abandonner ou de fuir, il faut combattre pied à pied avec le colonisateur pour le vaincre et si cela n'est pas possible, avoir du moins tout tenté.

Chez Sassine, le refus de la domination étrangère ne s'exprime pas uniquement par un rejet de l'oppression politique et de l'exploitation économique. C'est aussi un refus de toute une conception de l'histoire imposée et propagée par la puissance conquérante. Par refus de l'histoire, nous entendons ici le refus de la vision eurocentriste du monde qui a présidé à la colonisation, la dénonciation des théories racistes élaborées au XIXe siècle et qui défendaient la supériorité de la race blanche, le rejet de la vision de l'histoire de type providentiel comme dans la théologie chrétienne. L'aventure coloniale procède d'une idéologie et de préjugés sur d'autres peuples. Dans l'esprit du colonisateur, l'Occident représentait l'ordre et la rationalité alors que le continent noir était perçu comme porteur des pulsions les plus sauvages et les plus primitives. Dans ces conditions, l'Europe s'est investie d'une mission civilisatrice. A elle incombait la responsabilité morale d'apporter aux peuples sauvages les vertus de la civilisation occidentale et l'humanisme chrétien qui faisait la grandeur de l'Europe. A l'origine de la conquête coloniale, il y avait donc le sentiment largement partagé en Europe de la nécessité d'apporter la Lumière et la Chrétienté partout où régnait la sauvagerie. Cette vision eurocentriste du monde, rappelle Samir Amin, « est un phénomène spécifiquement moderne, dont les racines ne vont pas

au-delà de la Renaissance, et qui s'est épanoui au XIXe siècle » (8). Dans ce sens, poursuit Amin, « il constitue une dimension de la culture et de l'idéologie du monde capitaliste moderne » (8). L'affirmation de la supériorité et de l'universalité des valeurs culturelles européennes s'est faite en présentant celles-ci comme l'antithèse supérieure des valeurs des autres peuples. Le slogan implicite était : « Imitez donc l'Occident qui est le meilleur des mondes ». Dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), le comte Arthur de Gobineau soutient que « toute civilisation découle de la race blanche, qu'aucune ne peut exister sans le concours de cette race » (209). Ce réductionnisme primaire nie le droit à la différence puisqu'il propose à tous les peuples de la planète le même schéma de développement culturel. Dans *Wirriyamu* (1976), la tendance à ne concevoir de modèle de l'humain que dans sa propre culture s'accompagne d'une volonté délibérée de dévaloriser les autres cultures. Pour justifier son universalisme, le modèle culturel occidental se présente par opposition à d'autres cultures jugées primitives. Et par déduction, les peuples qui pratiquent ces cultures ne sont pas seulement différents, ils sont inférieurs. Tel est le sentiment qui transparait ici des propos d'un Blanc de la colonie :

Ils (*les Noirs*) ne sont pas comme nous, les Blancs. Nous, on a le sens de

l'humanité par notre éducation, notre culture, grâce à notre civilisation. (169)

L'argument de la supériorité de la race blanche remonte en fait au XIXe siècle. La hiérarchie des races a trouvé son élaboration anthropologique la plus achevée dans l'œuvre du Comte Arthur de Gobineau. Pour ce dernier, en effet, « la race blanche possédait originellement le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force » (208). Le Noir, en revanche, est situé au bas de l'échelle de l'humanité. C'est par son histoire et sa culture jugées primitives qu'il s'est détaché de l'humanité. Un peuple inférieur ne peut produire qu'une culture inférieure. Le Noir ne peut donc acquérir « le sens de l'humanité » qu'en adoptant les valeurs de la civilisation occidentale. Telle était, du reste, la conviction des tenants de l'ethnologie coloniale qui s'efforcèrent de donner une caution scientifique à la séparation entre « l'homme occidental » doué de raison et les peuples non occidentaux

enfermés dans le cycle de la répétition et du mythe. Dans *La mentalité primitive* (1931), Lucien Lévy-Bruhl soutient de son côté que l'histoire n'existe que chez les nations blanches. La logique, étroitement associée à la civilisation occidentale, serait l'apanage de l'homme blanc : « les sociétés inférieures étaient régies par une mentalité prélogique et mystique, qualitativement différentes de la logique propre à l'homme civilisé d'Europe » (153). C'est ce type d'arguments qui a servi à justifier la conquête coloniale. Ainsi s'explique, dans le roman de Sassine, l'attitude du commandant d'Arriaga qui justifie sa présence à la colonie par la nécessité de mettre un terme à la violence et au cannibalisme des Noirs :

Tous ces bandits (*les maquisards*) ne vous diront jamais qu'avant notre arrivée ici, vos ancêtres passaient leur temps à se tuer et à se manger. C'était alors la loi du plus fort. (132)

Ainsi, l'ordre colonial est nécessaire pour humaniser les peuples sauvages qui ne connaissent que la loi de la jungle. Parfois, c'est dans le glossaire animal que le commandant d'Arriaga va chercher sa description du Nègre. Jugé *a priori* inférieur au Blanc, le Nègre n'est comparable qu'aux insectes les plus dégoûtants. Il ne doit son humanité qu'à la conquête coloniale qui l'a débarrassé de la misère et des maladies, permettant ainsi sa « merveilleuse » métamorphose :

D'insectes noirs dégoûtants, nous avons transformé les Nègres en de grosses chrysalides qui bientôt se seraient muées en de merveilleux papillons. (74)

Dans *Les Damnés de la terre* (1961), Fanon souligne cette inclination du Blanc à « animaliser » le Noir. Pour lui, le recours au langage zoologique procède de la volonté du colonisateur de déshumaniser le colonisé : « On fait allusion aux mouvements de reptation du jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, au pullulement, au grouillement, aux gesticulations » (73). Dans le récit du narrateur, d'autres préjugés apparaissent dans la représentation que le colonisateur se fait du colonisé. Outre leur

cannibalisme héréditaire, les Noirs sont présentés comme des êtres incapables de contrôler leur instinct sexuel. S'indignant de la conduite d'un prêtre noir qui avait commis l'adultère, le commandant d'Arriaga s'exclame en des termes racistes :

Ils sont tous ainsi. Si le sexe pouvait faire un bruit de pilon,
ce continent serait le plus bruyant (138).

De telles affirmations ne sauraient surprendre. Le raisonnement du colonisateur se fonde sur des généralisations et des déductions hâtives : « Le colonisé n'est jamais caractérisé d'une manière différentielle ; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif anonyme » (Memmi 106). Pour le colonisateur, tous les colonisés sont comptables du comportement d'un colonisé.

Le roman de Sassine met en évidence un autre mythe colonial, celui du danger de la croissance trop rapide de la population noire. Pour le Blanc de la colonie, les Noirs ont une propension à faire l'amour ; ce qui expliquerait leur croissance exponentielle :

Ils (*les Noirs*) sont trop nombreux pour nous, les Blancs. Et puis, comme vous l'avez si bien dit tout à l'heure, ils aiment faire l'amour, nuit et jour.
Contents ou malheureux. Alors ça se multiplie très vite. (139)

Perçue comme une cause de déséquilibre social, la multiplication très rapide des Noirs inquiète le Blanc de la colonie qui y voit une menace pour son autorité et sa sécurité.^{viii}

Le souci de reconquête de l'identité et de la personnalité est perceptible chez les personnages du roman de Sassine. Le narrateur montre comment, victimes de déracinement culturel, ils sont toujours à la recherche d'une identité perdue ou confisquée. Leur prise de conscience, consécutive au drame existentiel qu'ils ont vécu, est perceptible à travers leurs interrogations :

Ils (*les Portugais*) sont venus depuis le XVI^e siècle ; et nous sommes au début du XX. Sommes-nous encore bantou, mon frère ? (68)

A cette question du vieux Kélani répond ironiquement en écho, son beau-frère Santos :

Nous sommes portugais depuis cinq siècles. (72)

De fait, pendant des siècles de domination, le colonisateur portugais a imposé son système politico-administratif, sa religion, sa langue, ses valeurs artistiques et culturelles. Sa politique clairement affirmée était d'assimiler les populations des colonies, d'en faire des « citoyens portugais ». Cette politique a laissé des traces durables sur les âmes et les consciences. La colonisation terminée, les personnages de Sassine sont à la recherche de leurs valeurs confisquées par des siècles de domination portugaise. Significatif à cet égard est le rejet du nom européen d'imposition et la volonté de réappropriation du nom africain. Ainsi, à la question suivante : « Comment vous appelez-vous ? », le vieillard répond :

J'ai deux noms, comme ma cousine Zarái. Pour les Portugais, c'est Étienne. Pour moi-même, c'est Kélani. (67)

Dans ce paragraphe, la revendication du nom africain est une valorisation de la part de l'héritage ancestral que le colonisé a pu soustraire de l'assimilation, celle que la colonisation n'a pas pu effacer. C'est aussi, en un certain sens, un premier acte de résistance. L'attachement au nom ancestral indique une volonté de reprise en main d'une histoire dont les Africains avaient été dépossédés.

Tout comme le nom, la reconquête de la langue maternelle est essentielle dans la revendication identitaire. Ici, les personnages de Sassine sont révoltés contre l'imposition d'une langue étrangère dans la colonie. Pour eux, le bilinguisme forcé ne peut être que source de conflits étroitement liés aux rôles assignés aux deux langues en situation de concurrence. Dans les colonies, la langue dominante -en l'occurrence, la langue européenne- a généralement tendance à se réserver certains domaines de prédilection, ceux liés au pouvoir : administration, éducation, institutions économiques et financières, médias, religion, etc...Elle devient rapidement le symbole de la domination politique, économique et sociale. Les langues africaines sont alors refoulées dans les domaines non prestigieux tels que la famille et les communications individuelles. Ainsi, se servant de sa langue comme moyen de domination, le pouvoir colonial renforce son emprise sur les populations

autochtones. Pour le colonisé, la substitution d'une langue européenne à sa langue maternelle aboutit à un déchirement culturel irréversible :

Si je parlais encore très bien le bantou...Mais à présent, il n'était plus qu'un sol bâtard où poussaient en se gênant les buissons de mots de deux langues. (68)

Ce sentiment d'étrangeté à soi-même, à sa parole -et simultanément aux autres et au monde- rend bien compte du rapport problématique à la langue étrangère vécue comme source d'aliénation et de dépossession. C'est le drame de l'individu qui se rebelle contre une langue (celle du colonisateur) qu'il ne veut plus parler. Mal à l'aise, « étranger », « exilé », et « dépaycé » dans un langage tout entier absorbé par sa finalité utilitaire et idéologique, c'est par la révolte que le colonisé va se mettre à la recherche d'une langue authentiquement sienne. Il tente d'accéder à une parole qui rende compte de son identité et lui permette de communiquer pleinement avec autrui.

En conclusion, deux portraits apparaissent dans ce roman de Sassine : le portrait du colonisateur et celui du colonisé. Ils renvoient irrésistiblement à deux logiques, à deux visions antithétiques du monde. A la violence du colonisateur s'oppose la détermination du colonisé à retrouver la plénitude de son *être*. Après avoir dénoncé les pratiques du colonisateur et déconstruit le discours idéologique qui leur a servi de support et de justification, Sassine s'efforce surtout de valoriser la révolte du colonisé. Elle est ici refus du compromis et aspiration inconditionnelle à la liberté. Deux aspects importants de cette révolte apparaissent dans le roman. En retenant le critère de l'attitude des personnages dans l'action, Ondo et Kélani incarnent le refus intégral. Malgré un rapport de force qui leur est défavorable, ils ne renoncent jamais à la résistance. Ils seront l'un et l'autre broyés par la machine coloniale. Mais dans la mesure où leur refus de la domination étrangère a valeur d'exemple pour la postérité, il devient un acte de réussite. Que l'on songe par exemple au défi lancé par le vieil Ondo à l'officier portugais. Sa célèbre phrase : « Personne ne saura faire parler Wirriyamu » (152), résonne comme un cri de

ralliement et une invitation à la résistance.

Avec Kabalango, la révolte va au-delà d'un défi à l'autorité coloniale. Elle est donc total de soi et aspiration à une nouvelle société. Le héros ne saurait de satisfaire de quelques aménagements formels du système. Il ne veut pas changer *sa* société, mais changer *de* société, c'est-à-dire tout un système d'organisation sociale et politique. Cette volonté de transformation de ce que Levinas appelle la totalité sociale^{ix} ne va pas sans heurts. Elle comporte un prix à payer. Ici, la révolte du héros se termine de manière tragique. Kabango meurt pour ses idéaux. Mais cette mort a valeur de symbole. Pour au moins deux raisons. D'une part, le héros se sacrifie pour la collectivité. Pour Kabalango, c'est la mort qui donne un sens à la vie. Il est convaincu que c'est en choisissant sa manière de mourir que l'homme échappe à sa condition. D'autre part, la disparition physique du héros est reconvertie en promesse de renaissance. Son amie enceinte assure la continuité de son projet historique. Le fils qui va naître parachèvera l'action entreprise par son père. En ce sens, le héros est un sauveur, voire un fondateur de civilisation.

Sur le plan de l'écriture, Sassine pratique dans *Wirriyamu* (1976) la technique du récit enchâssé. Il inclut, en digression, dans la trame narrative principale, des récits secondaires qui servent d'arrière plan à l'ensemble de l'action. On trouve de nombreux exemples de ces détours dans ce second roman de l'auteur. En effet, si le récit principal est consacré à la vie de Kabalango, cette histoire est souvent alternée avec de micro récits tels que les séquences de la vie des maquisards, l'attaque et la destruction du village de Wirriyamu et la description du contexte politique et économique. Ainsi, l'action principale se trouve souvent temporairement suspendue au profit d'une incursion dans le contexte historique de l'époque.

D'autre part, *Wirriyamu* (1976) révèle une innovation dans l'organisation de la narration. Une étude détaillée du texte permet de montrer comment la construction de même que le langage, ont fait l'objet d'un travail considérable de la part de l'auteur pour aboutir à un texte qui certes se présente sous la forme d'un roman, mais comporte

également les traits distinctifs de la poésie. Le récit du narrateur est marqué par le télescopage du temps et de l'espace romanesque et surtout le jaillissement lyrique qui donne au texte l'aspect d'un roman-poème.

Enfin, on notera également dans *Wirriyamu* (1976) certains traits du roman historique. Dans un souci de vraisemblance, l'auteur s'est appuyé sur l'histoire de la colonisation portugaise qui sert de toile de fond au récit. Par le choix de l'époque et des personnages, il s'est astreint à plus d'exactitude et de fidélité. Ainsi, des faits historiques authentiques tels que « La Révolution des Œillets » et des extraits de discours des dirigeants portugais des années 60, confèrent au récit un cachet d'authenticité. De même, au lieu de recourir à des personnages fictifs, l'auteur essaie de valider sa critique du colonialisme portugais en citant des hommes politiques tels que Salazar, Marcelo Caetano et d'autres dirigeants portugais de la période de la décolonisation.

CHAPITRE III

Le Jeune Homme de sable : Critique de l'État postcolonial

Le thème principal du *Jeune Homme de sable* (1979) est la critique de la dictature dans les nations postcoloniales. Ce troisième roman de Williams Sassine est inspiré de la crise politique qu'a connue la Guinée au début de son indépendance. En effet, en 1961, au moment où Sassine achève sa classe terminale au lycée de Donka à Conakry, eut lieu la grève des enseignants qui s'est soldée par l'arrestation et l'incarcération de nombreux professeurs et élèves au Camp Alpha Yaya. C'est cette crise politique qui a servi de source d'inspiration à l'auteur pour la conception de son roman. Comme d'autres romans de Sassine, *Le Jeune Homme de sable* (1979) est donc directement lié aux événements sociaux et politiques du pays natal. L'auteur ne pouvait pas échapper à ce climat social et politique. Il a intégré ces thèmes sociaux et politiques dans ses écrits. Ils ont contribué à sa prise de conscience de la condition du peuple et ont façonné sa vision du monde.

Le Jeune Homme de sable (1979) commence par un rêve dont il convient de noter l'importance dans le récit. Ce procédé utilisé dans le chapitre introductif permet au narrateur de proposer au lecteur un matériau qui enclenchera un travail d'interprétation. Ici, le rêve a une fonction prémonitoire. Il constitue un prélude à la violence politique qui s'abat sur les personnages du roman. De manière métaphorique, le narrateur introduit l'appareil répressif mis en place par le système. Il est incarné par *l'homme-au-carnet*, véritable agent secret dont le rôle est aussi d'endoctriner les citoyens. A lui seul, il symbolise dans le récit la délation, l'intimidation et la violence. De manière presque symétrique, le deuxième type de personnage qui apparaît dans le roman est *l'homme-aux-amulettes*, terme générique utilisé pour désigner les faibles écrasés par l'appareil politico-administratif. Injustement accusé d'avoir comploté contre le Guide,

l'homme-aux-amulettes subit la répression des agents du Parti :

On me traîne (...) par les chevilles pendant un moment, avant qu'une main colossale ne m'agrippe à la ceinture pour me soulever et me jeter au milieu d'une minuscule salle rectangulaire, inondée de lumière aveuglante. (17)

Pour compléter son arsenal répressif, le régime du « Guide » organise un simulacre de procès des survivants. La séance est dirigée par des magistrats anonymes désignés sous le nom d'*hommes-à-crinière*. Les jugements expéditifs sont suivis d'une scène de danse macabre autour des cadavres. Chaque participant crie des slogans à la gloire du « Guide » : « Vénéré soit notre noble Lion du désert : que ta pensée et tes actes nous guident, car toi seul sais où nous allons » (21). Enfin, le dernier symbole de la dictature est constitué par les « *montagnes de cailloux* », terme récurrent qui désigne le lieu d'incarcération des ennemis du Parti-État. Ainsi, c'est dans le rêve que Sassine crée le décor à l'intérieur duquel vont se mouvoir les personnages de son roman.

Au centre du *Jeune Homme de sable* (1979) se trouve un leader omnipotent qui s'est proclamé « Guide » de la nation. Au fil des ans, le « Guide » a mis en place une machine répressive destinée à anéantir toutes tentatives d'opposition à son pouvoir. Ce leader mégalomane qui règne par la terreur est convaincu que le pays tout entier lui est redevable de son existence. Dans ses moments de délire, il n'hésite pas à se présenter comme un homme providentiel, le sauveur de toute la nation :

C'est moi qui lui (*la nation*) ai donné une identité, une réalité. Je suis son père. Auparavant, il n'y avait rien dans ce pays. Rien que du sable et du vent. Même les Blancs n'en voulaient pas. Quand ils sont partis, il a fallu partir complètement de zéros, sans richesse, sans amis et sans cadres. Mais on s'est pas mal débrouillé, n'est-ce pas ? Des hôpitaux, des écoles, des routes. (69)

A travers ces propos du « Guide », Sassine présente une certaine conception du pouvoir en Afrique. Il dénonce le phénomène de personnalisation du pouvoir qui semble caractériser

la vie politique dans les nations postcoloniales. Le leader national ne se considère plus comme un serviteur du peuple, mais comme quelqu'un envers qui le peuple a une obligation de reconnaissance. Homme providentiel, ses réalisations économiques et sociales deviennent des preuves tangibles de sa réussite et justifient sa présence au pouvoir. Le pouvoir trouve ainsi sa légitimité non dans une quelconque volonté populaire mais dans l'action temporelle de l'homme.

Pour faire fonctionner son système autocratique, le « Guide » s'est entouré de personnages secondaires qui ne vivent que par le régime et pour le régime. Dépourvus d'idéal et de sens patriotique, ils rivalisent de mesures démagogiques destinées à plaire au « Guide ». Leur égoïsme et leur mépris des pauvres les conduisent à prendre des mesures arbitraires telles que la suppression de l'internat dans les écoles, celle de la gratuité de l'éducation et des soins médicaux. Ici, l'auteur tient à montrer la stratification de la société par une oligarchie qui s'approprie toutes les richesses du pays au détriment des masses déshéritées.

Une autre caractéristique importante de ce régime réside dans les abus des dirigeants, leur manque de tout sens de la justice et de la morale. L'exemple le plus frappant à cet égard est celui du député Abdou qui, pour protéger son fils accusé d'avoir rédigé des tracts antigouvernementaux, n'hésite pas à user de son influence politique pour lui substituer un autre enfant qui sera torturé à mort par les agents de la Sûreté nationale. Sous le règne du « Guide », la Sûreté nationale est transformée en instrument de tortures des opposants politiques. Elle coordonne tous les centres de détention et de torture, la police et la gendarmerie nationale.

Dans le récit du narrateur, le personnage de Bandia est révolté contre la dégénérescence de la société. Personnage aux allures de *picaro*, ce griot incarne à lui seul toutes les contradictions sociales : les disparités économiques et sociales, le conflit entre la tradition et la modernité, le déclin des valeurs morales. Dépositaire des valeurs ancestrales et gardien de la tradition, Bandia voit surgir de toutes parts des signes de désintégration

sociale et de désacralisation : l'introduction de nouvelles techniques agricoles qui a conduit à la ruine des artisans locaux, la destruction de la cohésion sociale, l'abandon des rites ancestraux, l'adoption de l'éducation occidentale qui a ébranlé les fondements de la société, etc...

C'est dans ce contexte de chaos politique et social qu'apparaît le personnage de Tahirou. Proviseur de lycée, il est l'instigateur du mouvement de révolte contre le pouvoir politique. Leader du mouvement syndical, il refuse tout compromis avec les autorités et défend les droits constitutionnels des enseignants en grève. Le pouvoir ne pouvant tolérer aucune opposition démocratique, Tahirou est arrêté et condamné à huit années dans « la prison la plus abominable du pays » (105). Mais c'est l'hôpital où il est transféré pour des raisons de santé qui constitue, dans le roman, le lieu où s'exerce l'affrontement entre Tahirou et le pouvoir politique. L'hôpital symbolise à lui seul l'arbitraire, l'injustice, la décomposition sociale et morale de la nation. Avec son étage réservé aux pauvres, les corps de victimes abandonnés dans le couloir, la présence policière, l'hôpital est à l'image du pays entier. Il est révélateur des contradictions de la société. Tahirou, l'ancien proviseur, y est détenu sous la surveillance d'un policier armé nuit et jour. Mais cette présence policière n'est pas de nature à entamer sa détermination à s'opposer au pouvoir. Si au départ, son opposition au pouvoir se situait strictement sur le plan des revendications syndicales, elle prend par la suite une dimension politique. Désormais, Tahirou entend remettre en question tout le système politique et social. Ainsi dénonce-t-il avec véhémence l'irresponsabilité, l'inaction et l'impuissance des dirigeants face à la sécheresse qui frappe le pays. Pour lui, cette calamité est le résultat de l'imprévoyance et de l'incompétence des dirigeants. Des mesures auraient pu être prises pour sinon la prévoir du moins en atténuer les conséquences. D'emblée, il met en question la thèse officielle et rejette toute explication qui se voudrait providentielle :

Tout le monde l'a vu avancer, et tout le monde l'a laissé avancer.

Elle ne résulte ni d'une catastrophe naturelle, ni d'une situation imprévisible. (106)

Non content de stigmatiser l'attitude des dirigeants, Tahirou dresse son propre diagnostic des causes de la sécheresse. Celle-ci serait due, selon lui, à la combinaison de différents facteurs : l'absence de planification nationale, la désarticulation et l'extraversion de l'économie, l'intégration de l'économie nationale au commerce mondial. Pis encore, si la sécheresse a entraîné la famine dans le pays, c'est parce que d'une part, les pouvoirs publics n'ont pas constitué de stocks de réserves et d'autre part, ils n'ont pas empêché la spéculation sur les grains :

On aurait dû arrêter depuis longtemps les spéculations sur les grains, pas maintenant que les greniers des féodaux sont remplis, on aurait dû organiser des stocks, prévoir des secours...(107)

Dans un geste de révolte, l'ancien proviseur s'insurge contre la propension des dirigeants à solliciter l'aide internationale qui, selon lui, n'est nullement désintéressée. Elle ne constitue qu'une « compensation ridicule du pillage de nos matières premières et de nos ressources humaines » (107). Tout est fait, poursuit le leader syndical, pour détourner les responsabilités afin de calmer les paysans affamés et les chômeurs. Mais il entend dénoncer les vrais coupables de la misère du peuple. Donnant à sa lutte une dimension collective, il tient à réaffirmer sa détermination à mobiliser tous les opprimés du pays dans le combat contre l'exploitation et l'injustice. Dans un discours hautement symbolique, il incarne la conscience révolutionnaire :

Je leur réserve une belle surprise Je dirai tout cela aux paysans, aux éleveurs, à tous les travailleurs et à tous ceux qui souffrent de ne plus s'en prendre au destin mais à des hommes que tout le monde connaît et qui, avec la bénédiction de leurs maîtres capitalistes, ont préparé le pays à une prolétarianisation plus accentuée, et donc à l'accroissement des inégalités, en favorisant la famine. (107)

Ainsi, à la complicité des forces oppressives de la société, Tahirou veut opposer une coalition, celle de toutes les victimes de l'oppression et de l'exploitation. Car, il est pleinement conscient de la futilité et de l'absurdité de lutter seul contre le pouvoir. Il réalise que l'unité du peuple opprimé est le seul moyen de combattre le système politique en place.

Dans le roman, l'arrestation et l'incarcération de Tahirou servent de prétexte à la révolte des étudiants. Oumarou, le leader de la révolte estudiantine, s'insurge contre la détention de son proviseur qu'il juge contraire à la Constitution :

On a vu que votre arrestation était arbitraire, puisque la Constitution accorde à tous les travailleurs le droit de défendre leurs intérêts à travers leur syndicat. (103)

De fait, la révolte d'Oumarou va s'exercer d'abord contre ses propres parents soupçonnés de perpétuer l'ordre établi. Il en est arrivé à identifier son père (député) à un régime arbitraire et injuste. Chez le jeune homme, l'image paternelle se confond désormais avec l'opportunisme, l'égoïsme, l'arbitraire et l'exploitation des pauvres. Il tient donc à se distancer d'un père dont il désavoue à la fois les idées et les actes. Au-delà de la famille, il se sent solidaire du sort des marginaux, des démunis et de tous ceux auxquels la société n'offre aucune perspective. Ainsi, lorsque son père lui dit : « Tu agis comme si tu étais responsable du sort de tous les malheureux de la terre » (96), Oumarou répond :

Père, il faudrait vous occuper un peu mieux du vieux Bandia. Puisqu'il a travaillé pour nous durant presque toute sa jeunesse, il serait bon de lui

allouer une espèce de pension de retraite. (97)

Pour le jeune Oumarou, une société a des obligations envers ceux de ses membres qui sont démunis. La notion de culpabilité et de responsabilité est très remarquable dans son caractère. Dans son esprit, ne rien faire pour les autres équivaut à une démission morale. La révolte du jeune homme contre son père est un refus de l'arbitraire et de l'égoïsme cynique d'une minorité de privilégiés : « Tout serait si beau si tous les enfants de pauvres recevaient gratuitement au lycée de la nourriture, un lit, des habits » (85), affirme-t-il. Comme on le voit, la divergence entre le père et le fils est d'ordre philosophique et moral. Elle renvoie à deux conceptions différentes de la société et à différents types de rapports entre les citoyens d'une nation. En outre, politiquement, tout semble séparer le père et le fils. Alors que le premier est un agent servile de l'État, le second ne manque aucune occasion pour affirmer son opposition au régime. Ainsi dirige-t-il la grève estudiantine organisée pour protester contre l'arrestation de Tahirou, le proviseur de son lycée. Il rédige, par la même occasion, des tracts antigouvernementaux dans lesquels il dénonce les militaires au pouvoir :

Les militaires qui n'ont pas de couilles pendant que leur peuple
fait ouille....(79)

D'autre part, Oumarou n'a de cesse de rappeler à son père sa responsabilité dans l'arrestation de l'ancien proviseur et l'accusation qu'il a portée contre leur mouvement de contestation du pouvoir. Autant de circonstances qui affectent négativement son jugement et déterminent, dans une large mesure, son aversion pour son père. A ce dernier, le jeune homme ne voue que haine et hostilité : « Mon père avait semé autour de moi l'indignité, la méfiance et l'injustice » (97), devait-il déclarer.

Enfin, si Oumarou s'oppose à son père pour des raisons philosophiques et morales, le conflit avec la mère relève d'une toute autre nature. Ici, c'est contre la tradition et l'esprit d'orthodoxie que le jeune homme se rebelle. Pour rejeter une société dont il entend dénoncer à la fois l'ordre et les valeurs, Oumarou décide d'enfreindre aux principes de

l'Islam qui en constituent les fondements. Il refuse de prier et s'adonne à l'alcool au grand dam de sa mère. Il pousse même la révolte à l'extrême en couchant avec Hadiza, la troisième femme de son père. Or, dans une société traditionaliste fermée par nature, les transgressions sociales commises par un membre affectent toute la famille et ne peuvent, de ce fait, être tolérées. Elles comportent un prix à payer : la marginalisation de l'individu. Soucieuse de son honneur et de sa réputation, la mère se désole de la conduite de son fils :

Si j'avais au moins un autre fils.... Quand mes coépouses apprendront que tu bois, que pourrai-je leur répondre ? Oumarou, tu es devenu un étranger. (53)

Ici, il est intéressant de noter comment le comportement du fils rebelle affecte la relation mère-fils. Frappé d'ostracisme, Oumarou est désormais perçu comme un *étranger* à la famille. Pour la mère, il vaut mieux se séparer d'un fils irrespectueux de la tradition que subir la honte de la communauté. Mais la sanction qui frappe Oumarou va avoir des implications politiques. Dans le récit du narrateur, le mot étranger subit un glissement sémantique qui le fait passer du niveau de la famille à celui de la nation toute entière. Exclu de la famille, Oumarou va l'être également de la nation en vertu des instructions du « Guide ». Derrière sa contestation, les autorités vont voir « des mains invisibles et étrangères » (53). Il devient ainsi un étranger de l'intérieur, qui agit de connivence avec les ennemis de l'extérieur.

Ainsi, en faisant preuve d'une irrévérence totale à l'égard du système politique qu'incarne son père et en se libérant de l'influence de la culture traditionnelle, Oumarou devient le personnage qui incarne la révolte contre la société et ses modes d'expression conventionnels. Pour se débarrasser de lui, les dirigeants l'accusent d'avoir organisé un complot visant à déstabiliser le gouvernement du « Guide ». Oumarou est ainsi arrêté et torturé au milieu des supplices horribles. Mais ces tortures ne semblent guère ébranler le héros. Convaincu de son innocence, il déclare avec stoïcisme :

Je suis arrêté. Je ne m'y attendais pas. Je le souhaitais pourtant

depuis longtemps.... Je pensais seulement que mon tour arrivé,
avant de me laisser emmener, j'aurais crié partout ma volonté de
mourir pour la Justice et la Liberté de mon peuple. (139)

C'est donc avec défiance qu'Oumarou accepte son arrestation. Il tient à réitérer sa détermination à lutter pour son peuple. La machine répressive du Parti-État se met en marche. Tous les moyens de torture physique (bastonnade) et psychologique (intimidation, insulte, humiliation) sont bons pour vaincre l'ennemi. Jeté dans un « cahot pas plus grand qu'une niche de chien » (140), le héros du roman découvre l'univers pénitentiaire caractérisé par une odeur nauséabonde, les hurlements de terreur dans les cellules et les lumières éblouissantes. Pour montrer le contraste entre la condition des prisonniers et le cynisme de leurs geôliers, le narrateur recourt à l'ironie en insistant sur la présence d'un « gigantesque portrait du Guide, souriant et protecteur » (142), accroché au mur. Pour obliger le prisonnier à avouer les faits qui lui sont reprochés, les geôliers recourent à la torture quotidienne :

Ils m'ont tellement frappé, interrogé, insulté, humilié que j'ai l'impression qu'habite dans mon crâne un esprit étranger, impitoyable et éloquent, se nourrissant de leurs fausses preuves. (140)

Rien, en effet, ne semble retenir les tortionnaires. Toutes les méthodes doivent être utilisées pour obliger le prisonnier à céder : « Tu continues à nier ton crime ? (...) Et pourquoi fuyais-tu ? », lancent-ils à la figure du héros.

Pour lui signifier la gravité de son acte, les tortionnaires informent le héros que « le Guide en a fait une affaire personnelle. Et ton père n'est plus là pour te sauver » (142). Malgré ces mots d'intimidation, le héros résiste et clame son innocence. A un de ses tortionnaires, il affirme sa détermination à ne pas céder :

Tu ne réussiras pas à me rendre fou, ni à me faire endosser ce crime.
Ce n'est pas la peine de me fatiguer. (141)

On assiste ainsi à un étrange face à face entre un individu convaincu de son innocence et

l'arsenal répressif d'un régime policier. C'est l'affrontement entre le droit et la force. Recourant à la technique consistant à marteler les mots dans les oreilles du suspect jusqu'à ce qu'il finisse par craquer, les tortionnaires répètent inlassablement que, par la faute d'Oumarou, désormais, nul n'est en sécurité dans la ville :

Tu vois, à cause de toi, une mère de famille ne peut plus rentrer chez elle. (143)

Franchissant un degré supplémentaire dans l'intimidation et la calomnie, Oumarou est traité de mauvais citoyen. Incapable de reconnaître ce que sa famille et la nation entière ont fait pour lui, il se serait égaré dans la contestation inutile. Son comportement traduirait une démission de ses responsabilités et une ingratitude pathologique envers ses parents et la société. Sous l'influence de son ancien proviseur, il aurait pris part à des activités subversives destinées à déstabiliser le gouvernement du « Guide ». Son acte serait un « crime déshonorant pour toute la nation » (143). Pis encore, Oumarou est rendu responsable de la famine qui frappe le pays car, par un geste insensé, il aurait entravé les démarches auprès des pays donateurs de produits alimentaires :

A cause de toi, Oumarou, notre peuple va continuer à mourir de faim. Le Professeur Wilfrang, à son retour en Europe, aurait certainement créé un vaste mouvement de solidarité...(144)

Au cours des séances d'interrogations successives, les tortionnaires utilisent toutes sortes d'arguments pour faire craquer le héros. Il est submergé d'accusations aussi mensongères les unes que les autres :

Les mots recommencent leur danse infernale au-dessus de ma tête. Je ne sais plus d'où ils sortent ; semblables à des moustiques ; ils me fouettent les oreilles. (144)

Enfin, pour en finir avec la mascarade d'interrogatoire, les tortionnaires décident de dicter à la secrétaire le texte rédigé à l'avance de la déposition d'Oumarou. On lui promet sa liberté s'il accepte de signer la déposition en donnant les noms de ses complices. Le héros

découvre ainsi le détail des « aveux » et doit les assumer. C'est au prix de cette auto-culpabilisation qu'il peut recouvrer sa liberté :

Nous tombâmes d'accord sur la nécessité de saboter son régime. Tahirou me suggéra l'idée de tuer le Professeur Wilfrang. Cela prouverait à l'opinion internationale que le régime du Guide est tellement impopulaire qu'on attentait même à la vie de ses invités personnels. (149)

Comme on le voit, conformément aux méthodes utilisées dans les régimes totalitaires, Oumarou est considéré comme un conspirateur, un élément subversif dont l'action viserait à ternir l'image du pays à l'étranger. Il devient désormais un individu indésirable et doit quitter le pays. Le héros est conduit à la frontière avec interdiction expresse de retourner dans son pays. Sur le chemin de son exil au désert, Oumarou entre en transes et entend des voix multiples qui le plongent dans un délire hallucinatoire. Il est hanté par des ressemblances étranges avec son père-géniteur et l'image que lui renvoient les médias à propos du tyran qui se fait appeler le « Guide illuminé » de la nation.

Il convient de noter ici l'évolution psychologique du personnage principal. A la différence de Tahirou dont la prison n'avait pas entamé les convictions politiques, l'exil plonge Oumarou dans la détresse. Toutes ses convictions politiques s'effondrent dans l'épreuve. Le récit se termine ainsi par un désenchantement du héros qui a l'impression de n'avoir pas accompli sa mission, celle de changer la société. Il est aux prises avec ses doutes sans cesse croissants quant au sort de l'individu dans la société de son temps :

Je me promettais d'écrire un jour à ma mère pour lui expliquer que, désormais, j'étais décidé à construire moi-même mon bonheur, qu'ils devaient tous me laisser me débrouiller, à l'instar de mon père parti de rien ; que ce bonheur je le construirais à l'étranger et que je ne leur reviendrais que couronné de diplômes ou très riche. (151)

Ces propos traduisent un revirement d'attitude de la part du héros qui semble ainsi renoncer à toutes ses convictions. Lui qui avait toujours fustigé l'éducation élitiste et le diplôme qui constitue sa consécration, voit désormais dans l'école une source de réussite et de bonheur. Son revirement est tel que son père, dont il avait pourtant condamné l'égoïsme et le manque d'idéal, devient maintenant son modèle de réussite.

La suite du récit se poursuit dans un rêve où le héros se réconcilie avec une « *bête* » qui l'avait quitté depuis des années et sous l'impulsion de laquelle il avait bravé le gouvernement. Dans un acte de désespoir, il implore la protection de l'animal qui lui garantit l'immortalité et le retour en ville où il retrouve tous les êtres qui lui sont chers. Il convient de noter ici l'importance de l'espace et du temps dans la réalisation du projet du héros. Tout d'abord, Oumarou doit s'adapter au nouvel espace de son exil pour envisager un retour à celui de son existence originelle, celui-ci étant appréhendé sous la forme d'un rêve. Cette adaptation spatiale est accomplie grâce à l'aide de la *bête* qui lui propose un dispositif approprié. L'animal soutient moralement le héros en lui conseillant de se débarrasser de la « peur respectueuse des lois qui ne protègent que les grands ». En somme, il s'agit d'une invitation à la révolte. Enfin, le héros échappe à toutes contraintes temporelles puisque le temps nécessaire à la réalisation de son projet est illimité : « Nous avons des millions d'année devant nous » (183), affirme la *bête*.

Le roman apparaît ainsi comme celui de la quête. Dans un mouvement circulaire, le héros tente d'accomplir une reconquête du pays perdu et défiguré par la dictature. Dans cet élan solitaire, il est confronté à l'idée de sa propre mort qu'il perçoit avec frayeur : « J'ai peur de mourir » (184), s'écrie-t-il. Dans ce moment crucial, il est soutenu par la *bête* qui le rassure sur le sens de la mort qu'elle considère comme une nécessaire transcendance en vue de l'accomplissement d'une œuvre commune :

Tu ne mourras pas, Oumarou. On ne parlera que de toi, mais toi,
tu donneras tout le temps aux autres le courage d'agir contre le mal,
tout le temps tu parleras aux autres : c'est ça l'immortalité. (185)

Sur le plan de la forme, on notera d'abord l'importance du rêve dans le récit. La récurrence du rêve s'explique par la volonté du narrateur de proposer au lecteur un matériau qui enclenchera un travail d'interprétation. Comme nous l'avons indiqué plus haut, ici, le rêve a une fonction prémonitoire. Il préfigure la destruction psychologique du héros par la dictature du Parti-État, sa renaissance et sa volonté de reconquête du pays perdu et défiguré.

Le recours à la métaphore constitue une autre caractéristique essentielle de ce récit. Ici, l'abstrait devient concret : « le désert est aux portes de la ville, en avançant son invisible et impitoyable armée » (104) ; les animaux deviennent des choses : « la bête se réveillait sous la forme de cette mer de sable » (82) ; les choses prennent vie : « des ombres ricanant se chuchotaient de tous les côtés » (84).

Enfin, si le symbolisme animal domine le récit du narrateur, il convient de noter également l'importance accordée aux minéraux. En effet, le récit comporte de nombreuses occurrences des termes *désert*, *cailloux* et *sable*. Dans les premières pages du roman, le mot désert est employé dans un sens métaphorique. Il désigne le régime de dictature qui régent la vie des citoyens. Omniprésent et polymorphe, le désert est incontournable. Rien ne saurait lui échapper :

Le désert qui s'avancait jusque dans les bars au-dessus des verres
qu'il faut boucher avec la paume des mains. (81)

Mais au fur et à mesure que l'on progresse dans le récit, le mot désert prend un contenu réel. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut le comprendre lorsqu'il est employé comme lieu d'exil du héros. Image symbolique et circulaire du mal, le désert est ainsi placé au commencement et à la fin de la vie des hommes. Il exprime la permanence de la souffrance et du désespoir d'un peuple vaincu par la dictature.

Tout comme le désert, « *les montagnes de cailloux* » constituent un autre symbole de la dictature du Parti-État. Dans la scène onirique qui commence le récit du narrateur, les « montagnes de cailloux » constituent, avec la Permanence du Parti et les photos du Guide,

les signes physiques de la présence du pouvoir. Mais ce décor matériel n'est pas de nature à dissuader les manifestants. Face à ces éléments symboliques de la dictature se dresse l'école, lieu du savoir qui s'oppose au pouvoir. L'école est le creuset d'où partent toutes les contestations. C'est là que, tel Prométhée, le proviseur se dresse et condamne le régime. Ainsi, la séquence répétitive : « *L'école est juste à côté des montagnes de cailloux* », peut être interprétée comme un défi au pouvoir. Elle indique la volonté des manifestants de ne pas céder aux tentatives d'intimidation du régime. En effet, malgré le grondement sourd des véhicules et les coups de feu qui éclatent, la foule continue d'avancer. Tahirou, le leader syndical, galvanise les manifestants :

Dans notre cité que ce fléau douloureux de la sécheresse a fermée, dans notre cœur qu'il a noirci de méfiance et d'égoïsme, dans notre corps qu'il a mortifié par la soif et la famine, il faut que désormais...(23)

Ces propos du proviseur résument le drame existentiel du peuple. Au fléau naturel (sécheresse. famine) que le pouvoir n'a pu ni prévoir ni endiguer s'ajoutent l'égoïsme et la violence des dirigeants. Le discours du leader syndical se termine par une incitation à la révolte, seule condition du changement social et politique dans le pays.

CHAPITRE IV

Le Zéhéros n'est pas n'importe qui : Exil et désillusions du retour au pays natal.

Qu'il soit volontaire ou imposé, l'exil, sous ses formes diverses et variées, a marqué la littérature francophone du XXe siècle. Depuis le *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) d'Aimé Césaire jusqu'à *L'Impasse* (1996) de Daniel Biyaoula, le thème est récurrent dans le roman africain contemporain, Mais due à des circonstances historiques, politiques et sociales particulières, la problématique de l'exil n'est pas évoquée de manière identique dans les textes des écrivains africains.

Chez les premiers écrivains africains (Ferdinand Oyono, Bernard Dadié, Nabil Farès, Driss Chraïbi, Rachid Boudjedra, etc.) et antillais (Aimé Césaire, Édouard Glissant), qui ont vécu en Europe pendant la période coloniale, l'exil est vécu comme un déchirement, une souffrance, une dure confrontation avec la vie européenne. C'est aussi une épreuve d'initiation à travers laquelle l'écrivain prend conscience de son altérité. Au terme du séjour européen, le retour au pays natal s'effectue de différentes manières. Chez la plupart de ces écrivains, la terre natale constitue le royaume de la délivrance. L'écrivain y réapproprie son passé, réintègre ses valeurs et retrouve son équilibre social et mental. Chez quelques rares écrivains cependant, l'expérience européenne s'avère traumatisante. Moralement brisé, psychologiquement anéanti, l'écrivain qui rentre d'Europe s'avère incapable de concilier la tradition africaine avec son éducation occidentale. Tel est, du reste, le thème de *L'Aventure ambiguë* (1961) du romancier sénégalais Cheick Hamidou Kane.

En tant que thème littéraire, l'exil prend une toute autre dimension chez les romanciers africains nés après les indépendances. Souvent contraints à l'exil par des circonstances politiques, leur ressentiment s'exprime à la fois contre le pays d'accueil et le

pays natal. Le retour est souvent vécu sur le mode de l'échec comme chez Sassine (*Le Zéhéros n'est pas n'importe qui*, 1985) ou Mudimbe (*Entre les eaux*, 1973), dont les personnages retrouvent une Afrique aux prises avec la dictature, la corruption et la misère. L'écrivain s'aperçoit qu'il est étranger dans son propre pays. Le rêve d'intégration se dissout dans d'énormes difficultés sociales. Il est alors confronté à un dilemme : soit accepter la servilité silencieuse devant les maîtres de l'heure, soit critiquer l'ordre établi et dénoncer les mensonges de l'histoire officielle.

Dans *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), Sassine décrit la condition de l'exilé qui a quitté son pays pour des raisons politiques.^x La frustration de Camara, le héros du roman, est à fleur de peau. Pour lui, l'exil est synonyme de souffrances, d'amertume et de discriminations. Ici, il est intéressant d'examiner la relation conflictuelle qui s'établit presque toujours entre l'exilé et son pays d'accueil : « The attitude of the insider to the outsider and vice versa is the basic problem of the exile and his host country » (Tabori 1972). De fait, l'exilé a tendance à revendiquer des droits ou des privilèges que le pays d'accueil ne consent à accorder que de manière parcimonieuse. Ainsi s'explique la frustration de Camara qui ne peut s'accommoder des restrictions juridiques qui lui sont imposées : « On n'embauche plus quand tu n'es pas du pays et même alors il faut prendre une carte à l'inspection du travail » (20), affirme le héros. La colère de Camara est aussi un refus d'une certaine image rétrograde de l'Afrique véhiculée par les Blancs de la postcolonie :

Ça ne m'étonne pas. J'avais un copain qui enseignait en Guinée. Il n'y a jamais rencontré un Nègre capable de tracer une ligne droite. Mais il faut entendre hurler leur Sékou Touré contre nous. (10)

Cette réfutation de la perception occidentale du Noir n'exclut pas la possibilité d'un regard de l'intérieur. Comme on le verra plus tard, le roman de Sassine est aussi un discours sur les violences et les tyrannies des pouvoirs absolus dans les nations postcoloniales. L'auteur ne trouve apparemment d'issue que dans la dénonciation et la dérision.

La dualité temporelle constitue un élément important de la psychologie du personnage principal du roman. L'exilé, observe Joseph Wittlin, « vit simultanément dans deux périodes différentes, le passé et le présent. Sa vie dans le passé est parfois plus intense que celle dans le présent et détermine son entière psychologie » (32). Cette attitude, poursuit Wittlin, peut être dangereuse dans la mesure où elle comporte le risque de s'accrocher à des choses (lieux, événements, souvenirs, etc...) qui n'ont plus aucune valeur réelle. Dans le roman de Sassine, l'image d'un paradis perdu prend progressivement corps. A en croire le héros narrateur, la Guinée serait devenue une sorte de paradis terrestre : « des fleurs partout et de la salade et des pommiers et de la vigne et des cascades » (76). Dans ce pays « naturellement hospitalier » (76) et considéré comme un scandale géologique, tout est désormais possible depuis la mort du dictateur. Dans *Reflections on Exile* (2000), Edward Saïd montre comment l'exil conduit parfois à une sorte de nationalisme. Selon lui, l'exil suscite un sentiment « d'appartenance à une terre, à un peuple, à un héritage », que l'on cherche à magnifier. Dans le roman de Sassine, l'illusion et la mégalomanie deviennent des éléments du mythe du pays natal. Pour justifier sa future ascension en Guinée, Camara s'invente un passé d'opposant au régime : « Siradiou Diallo était condamné à mort par le PDG.^{xi} Moi aussi d'ailleurs... » (109), affirme-t-il. Il y a donc presque toujours chez l'exilé une propension à l'auto-héroïsation, une tendance à l'excentricité : « Obstination, exagération, parabole, sont des attitudes caractéristiques de l'exilé, des moyens d'imposer sa vision du monde » (182), écrit Saïd.

A certains égards, l'histoire qui nous est contée est celle de la découverte d'une vocation et d'une ambition. La mort du dictateur permet au héros de retrouver son pays natal. Mieux, elle crée les conditions de sa métamorphose. Pendant de longues années, la vie de Camara fut marquée par des échecs. Ces différentes circonstances ont fait de lui une création des autres, un « immense zéro bordé de rêves interdits » (32). Désormais, il ne veut plus se reconnaître dans les images que les autres se sont faites de lui. Il s'y voit étranger à lui-même et privé de la liberté d'être ce qu'il croit être. Une phrase anodine de

son patron blanc : « *Tu n'es pas n'importe qui !* », suffit à convaincre le « zéro » qu'était Camara en héros potentiel. Cette conviction de devenir comme un être qui serait le dépositaire d'une autre existence ou d'une autre puissance perçue comme étrangère au sentiment du *moi* originel va se muer en une révolte contre la société. Pour recommencer sa vie, le héros est convaincu qu'il doit se transformer : « Un homme doit savoir se remettre en question et pouvoir repartir à zéro » (43), affirme-t-il. Et cette renaissance passe, à ses yeux, par une transgression des interdits sociaux. Désormais, il veut se libérer de tout son refoulé de colonisé et de musulman conformiste. Ici, Sassine envisage l'individu comme celui qui résiste à l'oppression du social et pas seulement comme on l'a vu pour d'autres personnages de l'auteur, à la domination de l'État. Le parallèle avec la démarche du philosophe allemand Max Stirner est évident. Pour ce dernier, en effet, il existerait un écart entre le désir de liberté de l'individu et le pouvoir social qui limite ce désir. Son autonomie passe donc par un refus des institutions (état, religion, école, etc...) qui ont tendance à étouffer son individualité.

Dans le récit du narrateur, la révolte de Camara apparaît tout d'abord comme un refus de tout contrôle et une tentation épicurienne. Ici, c'est en rejetant la morale convenue que le personnage se pose en s'opposant à la société. La disparition du leader national a pavé la voie à la métamorphose du héros. Il peut désormais transgresser tous les interdits sociaux : le sexe, l'alcool, la cigarette. C'est à ce prix qu'il peut vraiment devenir libre.

Un autre aspect important de la résurrection du personnage réside dans son rejet des préjugés et pratiques colonialistes qui existent encore dans le pays d'accueil. Pour Camara, l'indépendance politique ne s'est pas traduite par une libération des citoyens. Par leur présence, les Européens perpétuent encore le système colonial. De nombreuses habitudes et attitudes du colonisateur persistent dans le pays. Pour retrouver sa liberté, le héros choisit de briser les hiérarchies sociales, les conventions et normes héritées de la colonisation. C'est donc dans la transgression de la stratification sociale et des interdits raciaux qu'il veut devenir l'égal du Blanc. Ainsi, l'insertion dans la communauté des

expatriés devient son but ultime. Elle lui permet de partager leur vie faite d'extravagances, de débauche et même de coucher avec quelques femmes blanches :

Si Albertine, une blanche, m'invitait et la patronne avait besoin de moi,
c'était que je n'étais pas vraiment n'importe qui. (33)

Pour Camara, être digne d'un amour blanc est une promotion sociale. Il symbolise son acceptation implicite dans la classe sociale de l'ancien maître. C'est la réalisation d'un rêve, la consécration de son « orgueil de mandingue colonisé et maltraité par le Blanc pendant de si longues années » (64). Perçu comme une revanche sur l'histoire, l'acte a valeur de symbole. Au-delà de sa personne, la transgression de l'interdit racial marque, à ses yeux, la victoire du colonisé sur le colonisateur, celle de l'Afrique humiliée sur le monde occidental. On voit donc comment Sassine recourt ici à l'ironie pour traiter des questions non seulement individuelles, mais aussi collectives, sociales et politiques.

Mais le procédé utilisé par l'auteur n'est pas sans risques. On peut se demander si c'est en singeant les manières du Blanc de la postcolonie que le Noir peut vraiment retrouver sa personnalité et son identité. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952), Fanon a remarquablement analysé cette sorte de dérive libertaire, le fantasme du Noir obsédé par la reconnaissance du Blanc, laquelle passe ici par la femme blanche :

En m'aimant, elle prouve que je suis digne d'un amour blanc. On
m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. Son amour m'ouvre
l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale... J'épouse la
culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. (51)

Il aurait sans doute mieux valu que Sassine proposât au lecteur une autre image du Noir révolté contre la persistance des pratiques coloniales. La fin ne justifie pas les moyens. Comme projet littéraire, la caricature du Noir révolté et qui n'aspire qu'à accéder à la condition du Blanc a été largement critiquée dans les romans africains et antillais. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952), Fanon a suffisamment dénoncé le danger qu'il y a à

perpétuer cet emportement du colonisé vers les valeurs du colonisateur. Son analyse de *Je suis Martiniquaise* (1948) de Mayotte Capécia montre la profondeur de l'aliénation culturelle, la nature des troubles psychologiques (le complexe d'infériorité, la honte de sa couleur, la singerie du Blanc, etc...) qui naissent chez certains Noirs des Antilles. Mayotte Capécia, une Martiniquaise, « aime un Blanc dont elle accepte tout. C'est le seigneur. Elle ne réclame rien, n'exige rien, sinon un peu de blancheur dans sa vie » (34). Pour Capécia, le Blanc est le modèle de la perfection, celui vers lequel il faut toujours tendre au prix d'une négation de son être. Dans *Home and Exile* (2001), Chinua Achebe raconte un autre cas classique d'aliénation et de dépersonnalisation d'une écrivaine nigériane vivant à Londres et qui, pour faire accepter ses romans par les lecteurs anglais, s'efforçait d'y effacer toutes traces d'africanité : « An erosion of self-esteem is one of the commonest symptoms of dispossession » (81), conclut Achebe.

Quoi qu'il en soit, révolté contre sa propre personne et contre le Blanc de la postcolonie, le héros sassinien peut enfin se libérer de tous les interdits que lui impose la société. Sa liberté réside dans un refus de tout contrôle et l'adoption d'un nouvel art de vivre fondé sur la jouissance. Désormais, il peut boire de l'alcool, fumer, s'offrir la femme blanche et traiter d'égal à égal avec son patron blanc. En un sens, Camara renaît à la vie :

Est-ce ma faute si depuis quarante huit heures tout se bousculait et s'ordonnait pour transformer la mort d'un homme en résurrection d'un pauvre Camara. Depuis avant-hier, j'avais déchiré l'indestructible pantalon de « je viens de France », giflé un Blanc, couché avec une blanche, appris à boire et à fumer, et aussi à tutoyer des patrons. (75)

Chez Sassine, l'exil apparaît ainsi comme un lieu de transgression, de plaisir et l'écriture suggère, sans la nommer, une obsession de révolte. Il est intéressant de noter ici l'évolution psychologique du personnage. Dans le récit du narrateur, c'est la perspective du retour au pays natal qui sert de prétexte à la résurrection du héros. Elle permet à Camara de s'évader et d'explorer toutes les possibilités et tous les excès. Désormais, il voit dans la jouissance

terrestre le seul bonheur à sa portée. Cette volonté de « vivre sa vie » à laquelle la société avait fait obstacle va évoluer en une révolte contre les institutions sociales.

Sassine recourt à l'érotisme pour dénoncer des normes sociales trop rigides et étouffantes. Ici, l'auteur sait être subversif. Pour dénoncer une société régie par les principes de l'Islam, il choisit de lui révéler ses tabous. La démarche n'est pas nouvelle dans le roman africain francophone. On retrouve la même inclination à l'anticonformisme social et religieux chez d'autres auteurs africains. Dans *Harrouda* (1973) de Tahar Ben Jelloun par exemple, le narrateur indique clairement sa volonté de faire du corps obscène un instrument de rébellion. Ben Jelloun recourt à l'érotisme pour dénoncer la relation de sujétion et de subordination de la femme maghrébine par rapport à l'homme :

La nuit, après m'avoir pénétrée, il me tournait le dos et reprenait son chapelet et ses prières. (...) On ne se parlait presque jamais. Juste quelques mots domestiques. Peut-être que nous n'avions rien à nous dire. (...) Il ne m'a jamais embrassée. (70)

Comme on le voit, conformément à la tradition et à la religion, Harrouda n'existe que pour le plaisir de son mari. Peu importe ses sentiments et ses émotions. Sa tâche est d'être disponible à tout moment au désir de son « maître ». Ainsi, chez Ben Jelloun, la transgression des normes de la société a pour but de dénoncer le statut de la femme longtemps opprimée, traitée comme un simple objet de désir de l'homme. A travers l'évocation du corps interdit, le romancier prend ses distances avec le conformisme social. Il s'inscrit en marge d'une société dont il rejette les valeurs.

De même, dans *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), l'érotisme n'est pas seulement une suggestion de l'acte social, il constitue également un acte de rébellion, une tentative de remise en cause d'un ordre établi. Mais ici, la portée de l'acte sexuel ne peut se comprendre que dans le contexte de la colonisation. La société coloniale était une société hiérarchisée et cloisonnée. Elle reposait sur le principe de la séparation des hommes en fonction de leur statut juridique et social. Le Code noir de 1685 le voulait ainsi !

Pas d'unions entre Noirs et Blancs, et aucune promiscuité n'était tolérée. Dans une telle société, les rapports entre le colonisé et le colonisateur sont des rapports de sujétion et de subordination. C'est dans ce contexte que le narrateur situe l'acte sexuel entre un homme noir et une femme blanche. Pour le héros du roman, la relation sexuelle avec la femme blanche est un signe de révolte contre la tradition et les normes établies. En couchant avec la femme de son patron blanc, Camara commet un double péché : d'une part, il remet en cause le rapport sacré du maître et de l'esclave sur lequel repose la colonisation et d'autre part, parce qu'il est noir, il viole un interdit racial. Cette transgression sociale et raciale constitue, pour le héros, le moyen de sa libération personnelle des contraintes sociales. Mais dans le récit du narrateur, la transgression transcende la personne du héros et prend une signification historique. Elle met en jeu les rapports coloniaux entre les continents. En se présentant comme le représentant de l'Afrique humiliée à travers les siècles, la transgression sociale et raciale prend une signification politique indéniable. C'est la revanche de l'opprimé sur l'opprimeur, celle du colonisé sur le colonisateur. Avec son sexe, c'est le colonisé qui s'impose ici au colonisateur et lui dicte sa volonté. A travers cette réécriture de l'histoire, le colonisé retrouve sa vérité.

Le roman de Sassine peut faire ici l'objet de deux lectures différentes. Tout d'abord, on peut y voir une perpétuation, peut-être inconsciente, de certains mythes et préjugés longtemps véhiculés sur le Noir, attitudes qui transparaissent dans les propos de la femme du patron blanc :

Enfin, comment tu t'y prends avec ta femme ? Il paraît pourtant
que vous les Noirs êtes des champions de la baise. (72)

Ce paragraphe renvoie à l'éternel mythe du phallus d'ébène. La croyance en la virilité du Noir est un vieux fantasme raciste. Pour dévaloriser le Noir, le colonisateur le réduit à des instincts bestiaux : « il a une puissance sexuelle hallucinante », ironise Fanon. Vu sous cet angle, on peut reprocher à Sassine de recourir à une image négative du Noir qui ne se fait valoir que par son organe génital. Toutefois, le roman se prête également à une autre

lecture. Les excès phalliques du héros noir doué d'une virilité surhumaine peuvent être interprétés comme une dénonciation, par la parodie, des stéréotypes coloniaux. Ainsi, loin de vouloir rabaisser le Noir, la représentation que Sassine en donne résulterait d'une volonté subversive ; elle constituerait un acte de résistance à l'ordre colonial. Mais il arrive souvent, dans ce genre d'entreprise, que se contrarient plus que ne se concilient les intentions politiques, philosophiques et esthétiques de l'auteur.

Mais quelle que soit l'interprétation retenue, l'intérêt du roman réside moins dans la métamorphose du héros qui s'avère ici problématique que dans l'action qu'il s'impose. C'est l'engagement politique et social du personnage qui confère au roman toute son importance. L'analyse de la forme du roman rend compte du choix opéré par Sassine pour exprimer son refus. Dans *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), l'humour et l'ironie constituent les armes privilégiées de la révolte. Ils servent tantôt à discréditer les dirigeants, tantôt à dénoncer leurs actes et leurs discours. Mais au-delà des hommes, ce sont les institutions qui sont visées car le narrateur s'indigne de leur dégradation. Ici, l'absence d'une critique politique et sociale explicite dans le récit ne dément pas l'œuvre de démantèlement radical qui en émane. Sous le couvert de l'humour et de l'ironie, le héros-narrateur pose un regard amer et désabusé sur un pays dont il dresse un constat politique et économique désastreux. Il va donc en guerre contre les responsables de ce chaos politique et économique. Dans le récit, c'est le président défunt qui est la cible des sarcasmes du narrateur. Sékou Touré, le leader autocratique, est perçu comme l'image de la violence contre le passé : il est cause de l'exil et de la rupture ; il est angoisse et seule sa négation peut mener à la libération. Le symbolisme animal permet au héros-narrateur de dresser un portrait sévère et sans appel du leader disparu :

Mon président est un éléphant immortel. (...) On l'appelle Silly,
ce qui veut dire chez nous « éléphant ». (11)

Dans ce passage ironique, le narrateur prête à l'animal les défauts d'un président mégalomane imbu de sa grandeur et convaincu de son immortalité. Il fait de la figure du

dictateur une figure allégorique, sans cesse en train de se dérober sous toutes sortes d'apparences mensongères et trompeuses. Dans le récit du narrateur, le président n'est pas seulement un « Guide », un « Sauveur », un « Éléphant », il est aussi un « PDG » parce que, patron de son pays, il a des pouvoirs comparables à ceux du Président Directeur Général d'une compagnie. D'ailleurs, sa volonté de puissance dépasse largement les frontières de son pays puisqu'il aspire à la présidence de l'organisation panafricaine et à la direction du mouvement des Non-alignés :

Le PDG n'était pas comme ces gens. Il n'arrêtait pas de grandir. On lui avait même proposé la présidence de l'OUA^{xii} et on pensait à lui pour diriger les pays non-alignés.(30)

S'il est pratiquement impossible d'établir, avec certitude, quand commence chez Sékou Touré la « vocation des sommets »^{xiii}, il existe pourtant, historiquement, des signes qui ne trompent pas. Dès le début de sa carrière politique, le leader guinéen a éprouvé un sentiment d'élection. Sa biographie officielle et ses discours politiques le présentaient comme un petit-fils de l'Almamy Samory Touré, le fondateur de l'Empire du Wassoulou^{xiv}, « le seul chef noir à avoir fait trembler Paris à l'apogée de l'empire colonial français »^{xv}. Sa vocation et sa puissance étaient inscrites dans son destin. Pour Sékou Touré, en effet, le pouvoir est un don du Ciel et la puissance qui en dérive ne saurait avoir de limites. Elle est nécessairement transnationale. La mégalomanie et l'ambition démesurée constituent les défauts majeurs d'un président qui n'hésite pas par ailleurs à se présenter comme le parfait modèle de fidélité au peuple et l'incarnation des vertus morales :

Le PDG a dit un jour qu'il priait que Dieu le tuât dès qu'il tromperait les Guinéens. (25)

L'exploitation du sentiment du sacré constitue l'un des ressorts de la dictature de Sékou Touré. Avec lui, le pouvoir trouve sa force et sa légitimité dans la volonté divine. Comme le note Alain Vuillemin, « les fondements du pouvoir sont resacralisés. La volonté de puissance s'érige en exigence divine » (120). Un livre, *L'état honteux* (1981) de Sony

Labou Tansi, montre jusqu'où peut aller chez les dictateurs, l'entreprise de sacralisation du pouvoir. Lorsque, dans le roman, le despote échappe à un complot ourdi contre sa personne par ses ennemis politiques, il n'attribue la survie de son régime qu'à la volonté de Dieu qui a toujours préservé son pouvoir :

Mais c'est Dieu qui commande, ah oui mes frères et chers
compatriotes, Dieu est avec nous si nous pouvons encore respirer
ce soir comme nous respirons ce soir. (17)

Il est toujours expédient pour un dictateur de faire dériver sa souveraineté d'une divinité. Son autorité s'en trouve renforcée, sa dictature en est légitimée. Sékou Touré a compris dès le début de sa carrière politique cette nécessité d'apparaître aux yeux des masses comme l'incarnation de la volonté divine. Avec des formules énigmatiques à connotation religieuse, le dictateur cherchait à frapper les esprits, à attiser les sens et la signification. Passé maître dans l'art de la rhétorique, il savait mieux que quiconque l'importance de la suggestion et du non-dit dans le discours politique. En affirmant par exemple qu'il préférerait la mort à la trahison de son peuple, le président voulait présenter de sa personne l'image d'un homme intègre.

Ainsi divinisé, Sékou Touré n'avait qu'à utiliser la puissance émotionnelle du mythe pour renforcer sa dictature. Il devient, par la volonté de Dieu, un surhomme, un être exceptionnel dont il eût été inutile de défier la force. A cet égard, il est intéressant de noter comment les dirigeants du pays recourent par exemple à la mythologie grecque pour convaincre les citoyens de la vaillance de leur président. Imitant le combat victorieux de Thésée sur le Minotaure, la légende nationale présente Sékou Touré assis sur un cheval blanc et enfonçant une sagaie dans la gueule d'un monstre mi-taureau mi-homme. C'est cette même image du surhomme invincible et toujours victorieux qui transparaît dans le poème ci-après :

Malheur à ceux qui combattent Sékou

Il est plus fort le plus fort

Heureux ceux qui aiment Sékou

Car il n'aura jamais tort. (68)

Dans ce paragraphe, la dénonciation satirique consiste à ironiser en dévoilant le message réel sous des déclarations fallacieuses. L'intention du narrateur est de condamner le culte de la personnalité, le mythe de la grandeur du président et la thèse de son invincibilité. Ici, l'affirmation selon laquelle le leader « *est le plus fort* » et « *n'aura jamais tort* » procède d'une pure supercherie politique et morale. Elle s'inscrit dans la propagande entretenue dans les régimes de dictature où on glorifie le leader en amplifiant ses qualités, ses mérites et ses contributions à la vie nationale. La nation postcoloniale apparaît ainsi comme une entité où le leader se pense, simultanément, comme indistinct de la société et comme défenseur de la loi et de la vérité. L'État s'incorpore dans la personne du leader charismatique.

D'autre part, recourant au paradoxisme, le narrateur montre comment le président exerce une terreur psychologique sur son entourage. Avec des phrases sibyllines, il sait créer des doutes sur ses intentions, sa succession et même sa mort. Le procédé lui permet aussi de s'adresser à des adversaires réels ou imaginaires qu'il faut fustiger après chaque tentative de renversement du régime par les « ennemis de la Révolution » :

Dans cette salle, il y en a beaucoup qui m'applaudissent parce qu'ils
ne m'aiment pas. (23)

Le paradoxe réside ici dans l'artifice de langage par lequel deux expressions apparemment opposées -*applaudir* et *ne pas aimer*- se trouvent rapprochées pour décrire l'attitude du président. Son intention inavouée n'est-elle pas d'intimider son audience et de décourager toute tentative de contestation de son pouvoir ?

Enfin, si le narrateur fustige le président défunt, sa critique s'adresse également aux dirigeants actuels dont il dénonce l'opportunisme et la corruption. Hier au service du parti au pouvoir, ces dirigeants ont retourné leurs vestes après l'enterrement de Sékou Touré. :

C'était vrai que tous les ambassadeurs avaient regagné leurs postes après avoir pleuré le PDG et félicité les nouveaux hommes forts. Ah ! les caméléons. (...) Des télégrammes de soutien. (...) La plupart venaient de ceux qui applaudissaient tout le temps le pédégé. (87)

Dans ce paragraphe, le narrateur met en relief les défauts des leaders actuels. Il y a une sorte de permanence dans l'opportunisme des dirigeants, leur appétit du pouvoir et leur manque de conviction qui les amène à s'adapter à toutes les situations.

Dans *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), Sassine se pose en défenseur des humbles, des sans-noms, de tous ceux qui sont réduits au silence et qui ne savent pas qu'ils ont droit au monde. A mesure que l'on progresse dans le récit, on note une évolution dans l'attitude hostile du personnage principal vers une solidarité avec ses « frères damnés ». Le héros affirme sa quête de justice et de solidarité par un retour au pays natal. Or ce pays, il ne le retrouve pas, car il est abîmé et aliéné par des années de dictature. L'injustice sociale avec ses séquelles, l'arbitraire et la corruption, poussent le héros à une remise en question des institutions sociales et des valeurs établies. Ici, le périple du héros devient symbolique et doit être lu par rapport à une confrontation de deux temps : le temps passé (*Sékou Touré*) et le temps présent (*les militaires*). Sous Sékou Touré, c'est le Parti qui gouverne le pays et domine le régime. Ses objectifs révolutionnaires découlent de son idéologie marxiste. Avec le temps, le pouvoir du Parti a dégénéré en pouvoir personnel. Sékou Touré a utilisé les prérogatives acquises par voie démocratique et constitutionnelle pour renforcer son emprise personnelle sur le Parti. Du coup, le Parti a perdu sa crédibilité comme instrument de construction d'une société démocratique. Sous les militaires, la prétendue défense de l'intérêt national masque des ambitions catégorielles et personnelles. Sous le prétexte du libéralisme économique, les militaires ont transformé le pays en une société régie par le

laissez-faire. Leur règne s'est traduit par l'avènement d'une société régie par l'affairisme, le désir d'accumulation de la richesse et la corruption. Symptomatique de la postcolonie, l'analyse de cette période est intéressante en ce qu'elle montre l'intensification des rapports de violence issus des contradictions entre l'accroissement des inégalités et l'exacerbation des distorsions accumulation du capital/exclusion sociale. Ainsi, si dans l'histoire de la Guinée, le passé a été synonyme de dictature et de violence, le présent se caractérise surtout par la spoliation économique et le désordre.

De fait, dans ce roman où le grotesque le dispute sans cesse à l'absurde, la Guinée des militaires offre le spectacle d'une nation déstructurée. La situation économique du pays est déplorable : les coupures d'électricité sont quotidiennes dans le pays, l'infrastructure routière est en piteux état, l'anarchie est totale dans la capitale. A cette ruine économique s'ajoute la décomposition sociale et morale de toute une nation : de plus en plus de guinéennes sont condamnées à la prostitution ; le système politique a engendré un phénomène de débrouillardise généralisée qui affecte toutes les couches sociales et même certaines ambassades étrangères. C'est donc une image surréaliste et apocalyptique de la Guinée que nous propose le narrateur. Bien que le pays soit débarrassé de la dictature de Sékou Touré, les habitudes et attitudes des Guinéens n'ont guère changé. La misère est partout présente : « J'avais déjà le pressentiment (...) que le voyage dans la misère des miens ne venait que de commencer » (123), affirme le héros. Le seul dérivatif aux problèmes semble être l'alcool devenu la boisson préférée de la majorité des Guinéens. Déçu, Camara s'exclame : « Rien n'avait changé : un voyage de plus de vingt ans en arrière » (130).

L'explication au marasme économique dans lequel le pays s'est enlisé réside dans la nature de l'État guinéen et le système politique mis en place par Sékou Touré. Placé sous le contrôle du parti unique, l'État guinéen est en totale décomposition. L'affirmation de la primauté du Parti sur l'État a eu pour résultat de placer à tous les niveaux de décision des cadres incompetents qui ne doivent leur position qu'au Parti. Elle a aussi engendré un

climat de terreur et de délation peu propice à la production. Au lieu d'exécuter les tâches qui leur sont confiées, les agents de l'État excellent dans la démagogie politique.

L'exemple le plus frappant à cet égard est celui du cousin du héros qui, employé de l'usine nationale de tabacs et allumettes, s'était transformé en véritable agent zélé du Parti. La découverte de son passé de délateur révèle au héros la nature et l'étendue du caractère policier de l'État créé par l'ancien président. Ainsi, Camara en arrive à s'interroger sur la signification réelle de l'indépendance. Celle-ci serait-elle synonyme de corruption, d'anarchie et de démission collective ? Le héros est révolté devant l'impunité de ceux qui, hier, se sont illustrés dans le vol, l'intimidation et la violence. Sa colère implique l'émergence d'une voix qui en rend compte et qui s'amplifie au fil du texte :

Vous vous croyez libres, mais vos bourreaux se promènent partout.

Vous vous croyez propres et vous n'osez pas juger les voleurs. Vos dirigeants ne savent que parler. (218)

Déjà synonyme d'un gigantesque échec économique, l'indépendance apparaît ici, à maints égards, comme un acte de trahison, la condition d'une nation incapable de justice et de liberté. Le héros s'efforce de propager son refus de la bêtise, de l'hypocrisie et du conformisme. C'est par l'humour noir qu'il marque ici sa supériorité sur les forces qui écrasent et avilissent la Guinée et qu'il exprimera sa révolte contre tous ceux qui se font complices de la misère du peuple :

Tous des zéros qui se prennent pour des héros. Pauvres Africains.

Vous êtes tous des ZÉHÉROS, ce mélange de zéros et de héros.(217)

On notera ici la volonté du héros de donner à sa lutte contre la dictature du Parti-État une dimension universelle. Au-delà de la Guinée, il entend inscrire sa démarche dans une perspective globale visant à débarrasser l'Afrique de toutes les dictatures. Salvatrice, son action se conjuguera à d'autres forces pour libérer le monde de l'injustice et de l'arbitraire :

Le peuple guinéen sera bientôt libéré. (...) Le monde va changer lui aussi,

bientôt tous les PDG qui nous divisent crèveront un à un et nous nous retrouverons alors ensemble. Nous n'aurons même pas besoin de refaire le monde, qui a été créé par Dieu pour la vie. (75)

Si, comme nous l'avons suggéré plus haut, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), est un roman du retour dans l'espace, l'exploration de la dimension temporelle révèle une discontinuité dans l'organisation des durées à l'intérieur du récit. On trouve dans le roman une suspension du temps habituel, des retours en arrière et des superpositions. Ce télescopage de l'espace et du temps permet au narrateur de faire revivre les souvenirs de son enfance. Ainsi, le voyage à Kankan (la ville natale du héros), apparaît comme une recherche obstinée des origines et du passé, une tentative de restitution de ce qui n'est plus ou est menacé d'extinction. Le héros y retrouve ses anciens compagnons et les lieux de son enfance. C'est aussi le moment des ruptures psychologiques et du désenchantement. La seule tante qu'il pensait pouvoir retrouver était morte en lui laissant en héritage un testament étrange : une plantation ravagée par la brousse et divers objets hétéroclites sans valeur marchande. Le fossé entre l'exilé et ceux qui sont restés au pays s'avère impossible à combler. Les retrouvailles deviennent le moment des espoirs déçus : « Des enfants et des vieillards nous entourèrent pendant que nous sortions nos bagages. Vu leur maigre volume, ils se dispersèrent bientôt avec des commentaires désagréables » (148), affirme le héros.

C'est ici qu'apparaît nettement la contradiction fondamentale qui caractérise le comportement du héros. Malgré son amertume, Camara continue d'entretenir l'illusion de sa richesse et de sa puissance auprès de ses « amis » européens en étalant une grandiloquence affectée :

J'ai dû descendre de la grosse Mercedes décapotable que les autorités avaient mise à ma disposition. (...) A Kankan, aussitôt arrivé dans le petit palais que m'a laissé ma tante, j'ouvris son coffre, c'était plein d'or, de diamant et d'argent. (174)

L'explication à ce comportement nous semble résider dans le caractère du personnage, son

désir de grandeur et de puissance. L'auteur était bien familier de la vague de retour qui avait suivi la mort de Sékou Touré et des attitudes de flagornerie de certains Guinéens de l'exil. On peut dès lors se demander si le personnage de Camara n'est pas un archétype du Guinéen de la diaspora qui se prédestinait à une situation de héros dans son pays natal.

Du point de vue politique, l'étape de Kankan revêt une signification particulière à cause de la multiplicité et de l'importance des symboles. Tout se passe comme si, dans les dernières pages du roman, le narrateur a choisi de substituer les symboles aux faits réels. Le récit abonde de témoignages sur la nature du régime, les actes de ceux qui l'ont incarné et l'esprit qui a prévalu pendant cette période. Recourant à la métaphore, le narrateur flétrit les exactions de la milice du Parti, les séances hebdomadaires d'endoctrinement des masses et la délation généralisée qui constituent autant de souvenirs tragiques du régime de Sékou Touré. L'auteur se sent interpellé pour dénoncer l'intimidation, la coercition et la violence qui ont caractérisé la vie des habitants de Kankan, sa ville natale. Il condamne les multiples stratégies manipulatrices d'un pouvoir organisé autour de la personne du chef de l'État. Soucieux de s'attaquer aux racines du mal, l'auteur fustige le parti unique qui s'était astucieusement revêtu d'une rhétorique nationaliste et prétendait promouvoir la démocratie et la liberté. Ici, l'objectif visé est de dénoncer ce qu'Alain Vuillemin appelle la «mystique du Parti » qui est à l'origine de tous les maux de la nation.

Dans le récit du narrateur, Kankan apparaît comme une ville anesthésiée qui a perdu tous ses signes vitaux. Les marques de sa résistance au régime sont encore visibles, les séquelles nombreuses. La ville manque de tout : médicaments, nourriture, électricité, etc... Ici, le héros-narrateur entend dénoncer la misère des populations en utilisant des procédés satiriques d'une redoutable efficacité. Du jour au lendemain, il devient le docteur miracle capable de soigner toutes les maladies :

Je soignais la goutte, le diabète, les ulcères, les hémorroïdes, les maux de tête, les angines, la tension haute ou l'hippopotame, l'impuissance, les furoncles. (155)

Puis, se posant en homme providentiel, Camara ne se contente pas de soigner des malades. Il veut compléter sa mission en donnant à manger à un peuple amaigri, abandonné à la disette par des décennies de dictature :

Kankanais et Kankanaises, (...) je vous ai guéri hier, je vous donnerai à manger aujourd'hui. Vos anciens dirigeants s'engraissaient pendant que vous creviez de faim. (168)

Propos assez ironiques mais destinés à discréditer les dirigeants incapables d'offrir au peuple le minimum vital, c'est-à-dire, les soins médicaux et la nourriture dont il a besoin.

D'autre part, dans le récit du narrateur, les abus des agents du Parti-État constituent le dernier symbole des vexations quotidiennes auxquelles les masses étaient soumises. A cet égard, la métaphore du partage du bœuf illustre à merveille les extorsions commises par les représentants du Parti au niveau local. Dans les régions, les préfectures et les sous-préfectures, les autorités locales font la loi. A tous les niveaux, les citoyens sont taillables et corvéables à merci. C'est du moins ce qui ressort du témoignage de ce boucher :

On tuait un bœuf. Le ministre délégué prenait une cuisse et le cœur, le secrétaire fédéral une cuisse et le foie, son adjoint la queue, la tête revenait au chef de la milice. Après que les présidents de comité, leurs secrétaires et leurs recommandations s'étaient servis, on s'occupait des forts en gueule et ensuite de tous les autres militants révolutionnaires. (179)

Aussi caricaturale que cela puisse paraître, cette anecdote rend compte de l'ampleur du népotisme des agents du Parti-État dans les collectivités locales. Acteurs corrompus d'un système injuste et oppressif, ils perpétuent à leur échelle mesquine la spoliation du peuple innocent. Dans *De la postcolonie* (2000), Achille Mbembe montre comment les réflexes des gouvernements postcoloniaux doivent être compris et expliqués à travers l'héritage historique, et en particulier les séquelles de la violence coloniale. Pour lui, les modalités de l'assujettissement colonial dont l'objet fut de «chosifier» l'indigène, sont à l'origine du

mal de la postcolonie. Le potentat postcolonial hérité de la logique coloniale possède une rationalité propre reposant sur la violence.

Enfin, Sassine recourt à la fable pour restituer la fin symbolique du règne du dictateur. Dans un récit prémonitoire, il décrit la disparition d'un éléphant satanique qui a terrorisé les habitants de Kankan. Blessé, il s'est enfui et le chef des marabouts a alors prévenu les habitants :

La Guinée connaîtra un éléphant qui la mettra à genoux. (...) Sous son règne, il élèvera une montagne faite d'ombres de guinéens assassinés.

Mais la montagne s'écroulera. Vous le blesserez, mais il s'en ira mourir ailleurs et vous ne verrez jamais son cadavre. (113)

Dans cette fable fantastique et burlesque, l'histoire de l'éléphant satanique qui a terrorisé les habitants et finit par mourir à l'étranger constitue une représentation imaginaire de la fin du règne de Sékou Touré. Par ce procédé, l'auteur assure la transmutation du dictateur. Sékou Touré a cessé de s'éprouver comme un être humain, il est devenu un animal transcendantal. La figure du dictateur, nous l'avons déjà indiqué, est chaque fois changeante, mais les diverses dénominations figurées ne sont pas neutres. Au-delà des substituts métaphoriques ou euphémiques employés, le dictateur est toujours un symbole de domination et de violence. Enfin, en faisant de Sékou Touré une figure mythique inaccessible qui échappe au jugement de l'homme, le roman de Sassine pose le problème de l'impunité des tortionnaires et la résilience de leurs victimes ; une question universelle qui ne concerne pas que la Guinée. Les exemples ne manquent pas en Afrique. Les fuites d'Idi Amin Dada, de Bokassa, de Mobutu et de Mengistu Hailé Mariam, en disent long sur la personnalité des despotes. Les dictateurs ne sont en réalité que des « pseudo-héros » ou des « héros négatifs » qui se sont approprié les apparences d'un culte quelconque, profane ou mystique, pour mieux s'imposer au peuple. Le roman s'achève sur l'amère constatation que si le dictateur est mort, les structures qu'il a mises en place n'ont pas totalement disparu. Pour l'essentiel, les habitudes et attitudes des Guinéens n'ont pas

changé. Face à l'étendue de la violence politique et du délabrement économique et social de la nation, Camara avoue son impuissance et perd ses illusions :

Kankan m'avait vu revenir, indifférente pour m'avoir peut-être attendu trop longtemps, et venait de me rejeter avec mes bonnes intentions maladroites. Et moi, je m'en allais, le cœur vide et les yeux secs, incapables d'un sentiment d'amour. (205)

Ainsi, la confrontation du héros avec les réalités de son pays se solde par un échec. Une question vient cependant à l'esprit : Camara ne serait-il en définitive qu'un antihéros ? Sa quête, on le voit, n'agit plus comme un processus de libération et d'exaltation transformant le *zéro* en *héros*. Sur plusieurs plans, la séquence des événements de sa vie se déroule à contre-courant de son désir. Ni sa promesse de coopération avec son ancien patron devenu son associé ni *a fortiori* son dessein de transformer le pays natal ne pourront désormais se réaliser. C'est donc un individu moralement anéanti qui quitte la Guinée pour retourner dans son exil. Comme le pays d'accueil, la terre natale devient ainsi une terre étrangère qui engendre le même désenchantement.

En définitive, l'histoire du héros du roman est, nous l'avons signalé plus haut, celle d'un retour dans l'espace et dans le temps, mais ce retour repose sur une grande ambiguïté. Comment ne pas remarquer le côté paradoxal d'une aventure qui commence par une véritable bouffonnerie et finit par une impuissance face aux réalités du pays natal ? Comment ne pas être sensible à la dualité du discours du personnage : d'un côté, l'image paradisiaque de la Guinée présentée à ses « amis » européens et de l'autre, les réalités d'un pays « malade, abruti, appauvri, encore anesthésié comme après une opération » (178) ? En somme, toute la trame narrative du récit est une superposition de deux histoires : l'une imaginaire, l'autre réelle. Pour des raisons différentes, l'une et l'autre sont nécessaires au héros. C'est dans l'image mythique de la Guinée qu'il essaie d'accomplir son rêve de grandeur et de puissance. Mais il ne peut échapper à l'autre Guinée, la vraie, qui lui saute aux yeux dès son arrivée à Conakry. Ainsi, le rêve de puissance se transforme

progressivement en cauchemar, d'abord parce que son action est totalement destructrice et parce qu'il est comme anéanti par le sentiment de son impuissance finale. La quête de Camara se termine ainsi par un échec qui prend la forme d'une immense désillusion. Le héros est pris dans ses contradictions, incapable de trouver une solution aux problèmes qui se posent au pays sur les plans politique et économique.

Le thème de la désillusion de l'écrivain africain engagé est central dans l'œuvre de Neil Lazarus. Pour lui, en effet, l'ère et l'aire postcoloniales se caractérisent par l'émergence d'œuvres nouvelles débarrassées de la polarité entre colonisateur et colonisé. C'est la fin des œuvres utopiques qui célébraient les indépendances nationales et annonçaient la fin de l'oppression et de l'arbitraire en Afrique :

La rhétorique de l'utopie a cédé la place à celle de la désillusion (...).

Elle s'exprime sous la forme du fatalisme, du désespoir, de la colère

ou de la remise en cause des leaders postcoloniaux accusés d'avoir trahi

la « Révolution africaine ». (ix)

Dans *Resistance in Postcolonial African Fiction* (1990), Lazarus examine quelques romans d'écrivains anglophones (Armah, Soyinka, Achebe, P'Bitek, Wa Thiong'o, etc...) très critiques des régimes postcoloniaux en Afrique. Leurs textes reflètent leur désillusion face à la stagnation économique et la dictature politique dans les pays africains. Pour eux, en effet, l'indépendance n'a été qu'une fraude, un aménagement du système colonial et non son abolition. Elle n'a profité qu'aux nouvelles élites pour lesquelles « la richesse, le pouvoir et les privilèges sont plus importants que la justice sociale » (21). On retrouve d'ailleurs la même critique chez les écrivains africains francophones (Mongo Béti, Williams Sassine, Amadou Kourouma, Sony Labou Tansi, etc...) qui dénoncent dans leurs écrits la dictature de l'État, la corruption, la violation des libertés individuelles et l'absence d'institutions démocratiques.

Le roman de Sassine soulève la question des formes et des limites de l'engagement de l'écrivain. *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), s'achève sur un échec. Confronté

aux difficultés, le héros renonce au combat et retourne dans son exil. On peut discuter de la portée morale de l'œuvre et du message politique qui en découle. Déjà signe d'échec, le retour en exil n'est-il pas une démission, voire une trahison des siens ? D'autre part, la vision sexuelle des réalités qui transparait dans le roman pose le problème quasi exclusivement sur le plan individuel; l'émergence d'une volonté collective et de mentalités en train de se transformer n'y apparaît nulle part.

En conclusion, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985) présente une unité de ton et de style. L'auteur adopte le procédé de la satire pour tourner en ridicule les hommes qui président aux destinées de son pays natal. Le grotesque et l'obscène deviennent des instruments de déconstruction d'un régime de dictature qui se maintient par la violence et le mensonge. Le ton est à la fois comique et polémique. Il traduit aussi une certaine évolution dans le style de Sassine qui semble avoir rompu avec le « sérieux » de ses premiers écrits et délibérément adopté le parti d'en rire avec le retour au pays natal du personnage bouffon de Camara. L'une des caractéristiques essentielles de ce roman est d'avoir pu concilier l'engagement politique de l'écrivain avec les exigences d'une réelle invention littéraire et esthétique. Sassine refuse de sacrifier la forme au contenu du roman. Chez lui, le message ne tue pas la créativité littéraire

CHAPITRE V

Mémoire d'une peau : Le thème de l'identité et ses variations dans l'œuvre de Sassine.

En postcolonie, le concept d'identité noire^{xvi}, forme particulière de l'identité collective, est assortie d'une dimension idéologique. Chez Sassine, le texte s'inscrit dans une contre-culture qui va à l'encontre de la culture dominante et officielle. Il exprime la révolte du colonisé pour qui la domination étrangère a été synonyme d'aliénation culturelle et de dépossession de ses valeurs : « Nous avons été dépersonnalisés, minés intérieurement. Nous sommes les survivants du naufrage historique, métaphysique et culturel » (163). La culture constitue un atout majeur pour fonder l'identité. En rejetant les valeurs du colonisateur, le colonisé veut retrouver une identité perdue ou confisquée. Il veut réapproprier son nom traditionnel, sa langue, sa religion. Au Dieu de Jésus et celui de Mahomet, il entend substituer celui de ses ancêtres. Enfin, pour le colonisé, affirmer son identité, c'est aussi s'accepter, refuser l'imitation servile du colonisateur :

L'une des conséquences de cette colonisation (...) a été la naissance d'un complexe d'infériorité aggravé par mille astuces comme celle de la falsification de notre histoire, ou en imposant le modèle de beauté gréco-latin avec peau blanche, cheveux lisses, nez droit, lèvres minces.

Tout ce qu'un Noir ne possède pas en somme. (162)

Consécutives à la colonisation, la notion d'identité est ici inséparable de celle de nation. Elle est basée sur l'existence d'éléments culturels (valeurs, symboles, mythes, traditions, etc...) propre à une communauté. C'est une volonté de réappropriation du passé d'un peuple, celui de la nation toute entière. Cependant, l'idée de reconstituer une identité noire après une période de domination collective s'avère problématique. La globalisation des économies et les multiples échanges humains qui en résultent rendent le concept d'identité

noire obsolète. Le brouillage des identités est accentué par les nouvelles technologies de communication (internet, cyberspace) qui rendent impossible toutes tentatives de ghettoïsation, se jouant des identités comme des frontières. Aujourd'hui, dans les confins de l'Afrique, les images télévisées qui viennent des quatre coins de la planète, l'usage du cellulophone, l'attraction des jeunes vers les produits occidentaux (jean, films, vidéos, etc...), rappellent à quel point, en postcolonie, le retour aux valeurs noires *ante* européennes est illusoire. Tout est en perpétuelle mutation. Symptomatique de cette évolution est l'état des langues africaines. Avec le contact des langues européennes, elles sont devenues des langues hybrides faites d'éléments autochtones et d'emprunts étrangers.

Dans *In My Father's House* (1992), Kwame Anthony Appiah définit l'identité noire comme un projet en élaboration. La débarrassant de toute connotation raciale, historique ou métaphysique, il perçoit l'identité noire comme une projection de l'être noir dans l'espace et dans le temps. Adoptant une approche entièrement évolutive, Appiah récuse toutes références aux valeurs et croyances du passé qui détourneraient le Noir des préoccupations présentes et futures. Pour lui, l'identité noire, qui transcende les identités ethniques particulières, est un processus et non un état ; c'est une volonté d'insertion des nations postcoloniales dans un monde en perpétuelle mutation. L'originalité de l'analyse d'Appiah réside dans son rejet de la race comme fondement de l'identité noire, son dépassement des identités ethniques particulières, son refus des conceptions métaphysiques, mystiques et essentialistes souvent utilisées pour fonder l'identité noire. Toutefois, cette approche de l'identité noire n'est pas partagée par tous les écrivains noirs. Dans *Our Heritage : The Past in the Present of African BAmerican and African Existence* (2000), Tsenay Serequeberhan critique la définition de l'identité noire proposée par Appiah. La démarche lui semble réductrice dans la mesure où elle fait abstraction des fondements historiques de l'identité noire. Pour Serequeberhan, en effet, définir l'identité noire en rejetant le passé culturel du continent équivaut à une mutilation injustifiable : « C'est l'appropriation critique de son héritage, au regard de nos besoins

politiques et historiques contemporains, qui a servi et peut toujours servir de solide fondation à l'unité et l'identité africaines », écrit-il. Le présent et l'avenir du continent africain, pense-t-il, ne sont pas envisageables sans référence au passé.

Les deux points de vue de l'identité noire que nous venons d'esquisser révèlent en fait deux tendances majeures parmi les intellectuels noirs. Ils expriment deux acceptions de la notion d'identité noire : l'une inscrivant l'identité dans un passé à ressusciter et l'autre, dans un avenir que les Africains doivent construire. Pour les tenants de l'école historique, l'affirmation de l'identité noire suppose un rejet des valeurs du colonisateur et une réappropriation des valeurs noires authentiques. A cet égard, les concepts de Black Personality, d'indigénisme^e et de négritude^e, constituent des variantes historiques de cet effort de reconquête d'une identité perdue ou confisquée. Mais pour d'autres intellectuels noirs, l'identité noire ne saurait se réduire à un acte de réappropriation des valeurs du passé. Pour être complète et dynamique, la définition de l'identité noire doit tenir compte de l'intégration de l'Afrique dans le monde d'aujourd'hui et des problèmes politiques et économiques auxquels le continent est confronté. Ainsi, loin d'être statique, l'identité noire, soutiennent-ils, apparaît comme une construction permanente, un projet inachevé.

Avec Mémoire d'une peau (1998), son dernier roman, Sassine passe de la dimension collective à la dimension individuelle de l'identité. Le texte reflète, dans une large mesure, l'expérience personnelle de l'auteur. Son enfance se situe au carrefour d'une triple culture : Culture orientale de par son père (chrétien maronite), culture africaine par sa mère (musulmane), et enfin culture occidentale par son éducation à l'école française. Dans une interview qu'il a accordée à Landry-Wilfrid Miampika en octobre 1995, Sassine revendiquait ce triple héritage culturel :

Je suis métissé. Mon père est arabe. Ma mère est africaine. Je suis même métissé religieusement. J'ai été chrétien. Je suis maintenant musulman. Mon père était chrétien ; quand il est mort, je suis devenu musulman à cause de ma mère. Et s'est branchée dessus la culture

européenne à travers l'école française.

Ce paragraphe révèle une perspective intéressante quand à la nature de l'identité individuelle. Celle-ci est ici un mélange d'arabité et d'africanité, de christianisme et d'Islam. Dans un monde où se produisent de fréquentes migrations humaines qui entraînent des brassages de cultures, l'attribution identitaire par la biologie ou le lieu de naissance ou les deux à la fois, devient inopérante. Désormais, l'identité « à racine multiple » se substitue à l'identité « à racine unique ».

En outre, il est utile d'observer que le métissage que Sassine assume ne va pas de soi. Dans un monde où les sociétés, à des degrés divers, produisent des systèmes de discrimination, d'exclusion ou de marginalisation de l'Autre à cause de sa différence, le métissage est souvent perçu comme une anomalie. Né dans une société marquée par le monolithisme culturel et religieux, Sassine a été confronté très jeune à l'altérité. Il a pris conscience de son métissage dans la société guinéenne et éprouvé un profond sentiment de solitude : « Je suis métis, et on me l'a fait savoir très tôt. J'ai donc toujours vécu une certaine forme de solitude », devait-il déclarer.

Le malaise existentiel que Sassine éprouve du fait de son métissage, on le retrouve également chez Milo Kan, le personnage principal de *Mémoire d'une peau* (1998). Dans le roman, la révélation au héros-narrateur de son albinisme constitue le point de départ d'une quête de soi qui se termine par un drame existentiel. Le héros intériorise sa singularité, découvre son besoin de vivre et sa difficulté d'être. C'est désormais tout son univers qui s'effondre :

Je venais d'apprendre que mon père n'était pas mon père, que ma mère n'était pas ma mère. Je ne savais même pas d'où je venais. Un albinos. Pas de quoi pleurer, bien sûr. Mais je n'avais plus aucune certitude, pas un grain de vérité. (29)

Dans le récit du narrateur, le héros est hanté par son albinisme. Personnage marginal, la couleur de sa peau le désigne à la vindicte publique. L'école devient pour lui un calvaire,

un lieu de discrimination et de culpabilisation. A cause de son albinisme, **Milo Kan est devenu** un pestiféré. Souffre-douleur de l'école, il subit l'exclusion et la solitude. Ici, on voit l'importance -positive ou négative- du groupe dans la construction identitaire. Dans *Le Diable et le bon sens* (1994), Daniel Schurmans rappelle ce phénomène d'excentration de l'identité, la relation entre l'organisation sociale et culturelle du groupe et l'identité psychique de chacun de ses membres. Pour Schurmans, en effet, l'identité individuelle est « impossible à définir sans référence au regard et à la parole d'autrui. » (...) Il s'ensuit que ce qui me définit et me permet de me considérer comme une unité ne réside pas en moi, mais hors de moi » (141). En d'autres termes, c'est l'espace relationnel et social, c'est-à-dire la manière dont l'individu est socialement accepté et situé qui détermine son identité psychique. Ainsi, puisque l'identité d'un être réside en dehors de cet être, son comportement dépendra de son degré d'acceptation par le groupe social auquel il appartient. Dans *Mémoire d'une peau* (1998), la fuite du personnage principal exprime une volonté de rupture avec le groupe social hostile et une quête de refuge. Le héros s'adonne au sport, le seul endroit où il trouvait une certaine humanité :

Je ne trouvais un peu de fraternité qu'en courant derrière le ballon dans lequel je tapais comme un fou. On prit pour un don ce qui n'était qu'agressivité défoulée et volonté de me faire accepter, mais dès après le coup de filet de l'arbitre...(25)

Malgré cet effort de sublimation de ses pulsions et ses complexes, Milo Kan n'était pas à l'abri des brimades et vexations quotidiennes. Le seuil de tolérance fut franchi avec la disparition de ses habits au cours d'une sortie organisée par le maître :

Quand je sortis de l'eau, mes habits avaient disparu et le groupe arrivait. Je suis rentré à la maison, tout nu, tout grelottant, derrière ma classe, pendant que toute la ville me montrait du doigt. (30)

Cet acte d'humiliation a servi de détonateur à la révolte de Milo Kan. Le héros décide de se venger d'avoir été exposé à tous les regards. Je comprenais, affirme-t-il, que déshabiller

un enfant, c'est désacraliser l'innocence (44). Le parallèle avec Goetz de Sartre est frappant. Dans *Le Diable et le Bon Dieu* (1951), Goetz, un bâtard, est exclu de la société à cause de son identité. Il décide alors de se venger du monde qui l'a rejeté, mais c'est son acte fratricide assumé, conscient de son antinature, qui lui permet d'assumer sa liberté. Comme Goetz, on le verra plus tard, la tentation de l'albinos consiste à conquérir son être qui lui est refusé, puisqu'il n'a pas d'identité, mais à le conquérir dans le mal.

Pour se venger d'une société qui l'a humilié, Milo Kan décide de transgresser tous les interdits. Sous l'influence d'un père volage qui l'a entraîné dans les labyrinthes de la débauche, le héros s'adonne à tous les vices : le sexe, l'alcool, le crime gratuit. Toute sa vie, il sera hanté par son passé ou plutôt l'absence de passé. Pour combler le vide qu'il ressent constamment, le héros recourt à son organe génital. La relation avec la femme devient le moyen d'acquérir de la puissance, l'occasion d'affirmer une identité compromise.

Le thème du genre et de l'identité apparaît ici avec une acuité évidente. Tout se passe comme si la construction identitaire passe, chez le héros, par la destruction du sexe opposé. Milo Kan ne peut se passer des femmes. Mais pour lui, l'acte sexuel n'a rien à voir avec l'amour ou les sentiments. Il n'a jamais aimé aucune femme, y compris la sienne: « Monsieur Charles, je passe mon temps à les baiser, mais je n'aime personne. Je n'ai pas d'amis... » (44), devait-il affirmer. Ce qu'il cherche dans toute relation sexuelle, c'est un plaisir qui lui procure une évasion dans un autre monde, être «capable de souffrances d'amour et non d'amour, de plaisir et non de bonheur » (126). La partenaire n'entre jamais dans son équation sexuelle. Pour Milo Kan, la femme est simple objet de désir. Dans le récit du narrateur, le corps féminin est une proie à conquérir. Une fois la proie conquise, il faut la dévorer jusqu'à l'assouvissement du désir :

Je fais la chasse aux femmes comme d'autres sont chasseurs de lapins
ou d'éléphants, de diplômés ou de rêves. Moi, ma façon, c'est d'être dans
l'une d'elles, dans cet autre monde. (15)

Ce paragraphe montre comment, chez le héros, le malaise identitaire conduit à la violence.

Celle-ci est dirigée contre le sexe faible qui apparaît dans le texte comme une victime expiatoire. Dépourvu d'amour et de sentiment, l'acte sexuel ne constitue pour Milo Kan qu'un moyen de se venger d'une société hostile.

On retrouve chez Milo Kan la même attitude de prédateur dans ses relations avec les touristes. A une nuance près : celles-ci sont généralement prises par les sentiments. Il suffit de leur servir le drame de l'albinos, de jouer au petit gosse sensible et martyrisé et elles mordent instantanément à l'appât :

Quand je m'ennuyais, elles constituaient ma réserve de gibiers. Je leur apprenais à s'émouvoir sur ma condition. Elles rêvaient d'une société protectrice des albinos, une autre SPA et se voyaient déjà célèbres comme Brigitte Bardot. C'était gagné d'avance. (74)

On le voit, Milo Kan vit l'acte sexuel sur le mode « guerrier » et « envahisseur ». Tout comme le chasseur qui trouve sa consécration dans la capture du gibier, pour lui, il ne saurait y avoir de plaisir dans la relation sexuelle si elle ne porte en elle la marque symbolique de l'assujettissement de la femme. Puisque dans son esprit, « prendre une femme est le résultat d'une conquête, d'une lutte » (74), pourquoi alors accorder à la femme un respect quelconque ? Recourant à un langage ordurier, la femme est comparée à un « mortier à pilonner » (110, 136), elle est traitée de « pute » (50, 122), de chienne (36, 100) ; c'est une « grotte du plaisir » (99) qu'il faut creuser constamment pour l'agrandir. De fait, il y a chez Milo Kan une réelle obsession de la taille de l'organe féminin. Lui, le petit albinos, ne se sent à l'aise que s'il peut s'y perdre. Avec une insolence caractérisée, il déclare :

J'aime les sexes larges. Un sexe de femme est tout un monde. Je ne me sens bien que dans les grands espaces. Je préfère les grottes aux galeries, le désert à la jungle, le cul d'une pondeuse à celui d'une vierge. Je n'aime pas l'étroitesse. Le monde des hommes doit être vaste et libre avec toutes les facilités d'entrée et de sortie. (94)

En un sens, le délire verbal est le fait de l'être qui s'approprie sa liberté. Grâce aux mots, Milo Kan accède à l'expérience de sa puissance. Transgressant les conventions sociales et religieuses, il s'affirme en s'opposant à la société. Ici, la révolte est le mode d'être de l'individu qui a choisi de désacraliser le corps féminin. L'érotisme devient ainsi le lieu du questionnement de l'autorité et la forme de vérification de la viabilité de la liberté. C'est dans le scandale que Milo Kan retrouve à la fois son désir et sa liberté. Il constitue « un stade d'émancipation dans lequel l'homme reconnaît son seul désir (...), l'unique mesure de valeur n'est plus le sentiment de responsabilité ni le degré de conscience, mais une sorte d'indifférence à l'une et à l'autre » (Franco 71).

Mais la répétition compulsive des conquêtes féminines ne parvient pas à soulager la souffrance identitaire du héros. L'érotisme vécu comme acte de libération débouche sur la violence. Milo Kan ne se contente pas d'insulter la femme, de la traîner dans la boue, il la violente au sens physique du terme. Ainsi, lorsque Rama, son amante, lui dit de la ramener chez elle ou alors elle prend un taxi, Milo Kan devient fou de rage : « Je m'approchai et la giflai si fort que ma serviette se défit autour de mes reins » (103), affirme-t-il.

De fait, tous les rapports de Milo Kan avec les femmes sont empreints de violence. C'est le syndrome de l'enfant martyrisé qui, parvenu à l'âge adulte, cherche une victime expiatoire. Il y a chez lui un instinct irréprensible de domination de la femme :

- Une nuit, j'ai dit à la respectable Hadja: Répète : « Je me donne à un petit albinos. Je trompe mon mari ». Elle n'a pas voulu.
- Rama, répète : « Je suis ta chienne. J'étais en elle ». (96)

Ainsi, l'acte sexuel est pour Milo Kan le moment idéal pour dicter sa volonté à sa partenaire, la soumettre à son contrôle. Chez lui, le viol de l'intégrité physique féminine devient la marque de sa supériorité masculine.

Milo Kan a un goût prononcé pour la souffrance des autres. Il trouve un plaisir dans le martyre du corps féminin supplicié à la limite du supportable. Quoiqu'il ait fait de la

milice sous l'ancien régime, il affirme ne plus avoir aucun intérêt pour la torture politique. Désormais, pour lui, « le corps est la seule réalité, la seule évasion ou l'unique prison... » (57). Il y a du Sade en Milo Kan. Chez lui, « la liberté ne peut supporter de limites. Elle est le crime ou elle n'est plus la liberté » (Camus 58).

Marginalisé par la société, Milo Kan a souffert de la solitude. Ayant pressenti le danger, sa mère l'a mis en garde : « Milo, tu n'as pas d'amis, ni de frères. Tu n'aimes ni ta femme, ni tes enfants » (34). En fait, sa mère fut la seule personne à laquelle il s'est vraiment attaché, au point de vouloir la garder pour lui seul, ne la partager avec personne. Ainsi, après la mort de son père, dans un geste presque œdipien, Milo Kan a tué tous les hommes qui se sont intéressés à sa mère. Pour justifier son dernier crime, il s'écrie :

Maman, je voulais te garder pour moi seul et pour papa. A ta réputation de sorcière, s'est ajoutée celle de mangeuse d'hommes. Moi, je commençais à avoir ce regard terrible et irrésistible de tueur. (35)

Violence contre la femme, sadisme et crime de jalousie, caractérisent le comportement de Milo Kan. Chez lui, débauche et crime sont vécus comme un défi à la société. Son drame est celui de l'individu en quête d'identité et de passé. Il estime, à tort ou à raison, que la société l'a privé de l'une et de l'autre. Doux sa rage de vengeance :

Je n'ai pas de passé, juste quelques corps, morts ou baisés. Pas de quoi justifier une condition d'homme. Un albinos est comme une luciole dans la nuit. (81)

Dans *Mémoire d'une peau* (1998), le malaise identitaire s'amplifie au fil du texte. Le héros est hanté par le drame de son enfance. Sa solitude, affirme-t-il, est celle de l'individu « à qui on a arraché l'enfance » (156). Cependant, au-delà du goût du personnage pour le scandale et la violence, se profile une perception de l'Autre qu'il importe d'examiner. D'une certaine manière, le roman peut être interprété comme une peinture des mœurs de notre temps. Cette lecture place la question de l'Autre au cœur du roman. Elle comporte ici deux volets.

Tout d'abord, comme nous l'avons suggéré plus haut, *Mémoire d'une peau* (1998) peut être considéré comme une critique de l'intolérance. Sassine entend dénoncer le refus de la différence. L'auteur se pose ainsi en défenseur de tous ceux qui sont rejetés ou persécutés à cause de leur particularité. Ce faisant, le roman s'inscrit dans un projet éthique et humaniste. Dans cette perspective, Sassine renoue avec une tradition littéraire qui remonte aux écrivains noirs de la diaspora. Chez lui, la quête d'identité devient ainsi un combat pour le respect de l'Autre et de sa différence. Mais d'autre part, *Mémoire d'une peau* (1998) révèle également une vision pessimiste de la société. A travers quelques femmes, Sassine met en relief l'hypocrisie, le mensonge et la duplicité de l'être humain. Ce qu'il semble condamner dans le roman, c'est la comédie humaine. Dans le récit du narrateur, Madame Andréa, Hadja Fatou et les religieuses, sont des symboles de nos mensonges et de nos dissimulations. A travers elles, l'auteur tient à régler ses comptes avec la société. Son dégoût de la tricherie humaine transparaît dans le paragraphe suivant :

C'était donc ça le monde des adultes, celui qui faisait les écoles, les religions, les prophètes, les présidents. C'était l'antijeu, le jeu parallèle. (101)

Vu sous cet angle, *Mémoire d'une peau* (1998) apparaît comme un roman des mœurs : l'humour n'y manque pas, la psychologie y est pénétrante et la critique sociale s'y trouve exploitée. Le projet sassinien est de faire voir le monde tel qu'il est, c'est-à-dire, voué au mal sans rédemption. Cependant, ce mal est caché et, pour en faire appréhender toute l'ampleur et lever tous les coins du voile, un diable est nécessaire. Ce diable, qui doit convaincre le lecteur de la pertinence du diagnostic, est à la fois acteur et conteur : il est fauteur de troubles. Milo Kan, le héros du roman, apparaît dans le récit comme l'incarnation du mal. Chez lui, débauche et crime sont vécus comme un défi à la société. Sa quête identitaire est un prétexte à la dénonciation d'une société caractérisée par l'intolérance, le mensonge et l'hypocrisie.

En conclusion, l'œuvre de Sassine révèle deux notions d'identité : d'une part,

l'identité collective, celle du Noir soumis à des années de domination et qui tient à retrouver ses valeurs et d'autre part, l'identité individuelle qui est ici reconnaissance et acceptation de l'Autre au-delà de sa particularité biologique. Sous des formes diverses (*Black Personality, Indigénisme, Négritude*), la première notion d'identité a longtemps dominé la littérature négro-africaine. A la fois acte de résistance à la politique d'assimilation et quête du passé, cette notion d'identité est aujourd'hui remise en question. Certains intellectuels noirs tentent de donner au concept d'identité noire un contenu dynamique. Pour eux, l'identité noire est un processus continu de construction et d'articulation. Puis, allant de l'identité collective définie à partir de l'expérience historique de l'esclavage et de la colonisation, Sassine introduit dans son œuvre la notion d'identité individuelle. Basée sur l'expérience personnelle de l'auteur, *Mémoire d'une peau* (1998), rend compte des limites et des ambiguïtés du concept d'identité individuelle. Loin d'être statique, l'identité « à racine multiple » se substitue à l'identité « à racine unique ».

D'autre part, comme on l'a vu, chez Sassine, la définition de l'identité individuelle sert aussi de prétexte à la critique sociale. Dans la mesure où l'identité individuelle est déterminée par l'espace relationnel et social, c'est-à-dire la manière dont l'individu est socialement accepté, Sassine insère la problématique de l'identité dans l'étude plus complexe des relations sociales. Le refus de la reconnaissance de l'Autre est chez lui un problème éthique et humaniste.

CHAPITRE VI

Grandeur et misères de Dieu dans les romans de Williams Sassine.

Les références à Dieu et aux religions sont nombreuses dans l'œuvre de Williams Sassine. L'influence de l'Islam et du Christianisme sur la pensée de l'auteur s'explique d'abord par l'éducation qu'il a reçue. Né d'un père libanais (chrétien maronite) et d'une mère guinéenne (musulmane), le jeune Sassine a, de son propre aveu, subi une double influence religieuse :

Je suis métissé. Mon père est arabe. Ma mère est africaine. Je suis même métissé religieusement. J'ai été chrétien. Je suis maintenant musulman. Mon père était chrétien, quand il est mort, je suis devenu musulman à cause de ma mère. (*Interview avec Landry-Wilfrid Miampika, octobre 1995*).

Mais indépendamment de son éducation familiale, on peut également penser, comme le suggère Jacques Chevrier, que Sassine a manifesté une certaine curiosité intellectuelle qui l'a amené à approfondir ses connaissances religieuses. Il s'est particulièrement intéressé à la Bible dont on retrouve de nombreux passages dans ses textes. Dans *Saint Monsieur Baly* (1973) par exemple, on note l'évocation du jardin d'Éden, un endroit parfait réservé aux hommes justes. C'est le paradis que l'auteur oppose, comme dans la Bible, à l'Enfer, lieu de supplice des damnés. L'image du jardin paradisiaque transparait dans les propos de Condélo, l'albinos. Évoquant l'accueil que sa défunte mère réservera à Amigo, il déclare : « Elle l'acceptera comme un de ses fils dans son grand jardin » (120). *A contrario*, dans son dialogue avec Kabalango, le vieil Ondo décrit la souffrance des habitants du village de Wirriyamu en recourant à une métaphore biblique : « L'Enfer, c'est ici que ça commence... » (78), s'écrie-t-il. La représentation infernale se retrouve également dans d'autres passages de *Saint Monsieur Baly* (1973). Après sa révolte contre le Dieu du

Christianisme dont il dénonce l'injustice et l'indifférence, le jeune François accepte sa déchéance et se déclare prêt à subir la plus grande souffrance, les flammes de l'Enfer : « Tu verras que tous méritent autant que moi l'Enfer. Non, je ne serai pas seul... » (15), affirme-t-il. Dans les romans de Sassine, la métaphore biblique sert également à restituer le drame historique du colonisé. Pour Sassine, outre le mal physique que le colonisé a enduré, la colonisation s'est aussi traduite par son aliénation culturelle. Sa renaissance spirituelle passe alors par la reconquête de son âme piétinée pendant des siècles de domination. Ici, l'analogie avec l'idée biblique des âmes expédiées vers les tourments infernaux et sauvées par le Dieu du Christianisme est frappante. D'autre part, à maintes reprises, Sassine reprend le récit biblique du Déluge et de l'Apocalypse. A cet égard, le village de Wirriyamu est présenté sous une pluie torrentielle qui transforme la localité en un immense borbier. Emprunté au livre de la Genèse, cette catastrophe préfigure le drame des habitants « englués dans la boue de toutes les formes de colonisation, les bras tendus vers un ciel aux parois lisses » (136). Enfin, l'image du Christ souffrant qui prêche le pardon et l'amour est incarnée dans la personne de Monsieur Baly. Chez ce personnage intransigeant et inflexible, il y a une aspiration au martyre, une acceptation sans réserves de la souffrance et de l'humiliation. Comme le Christ, il déclare : « Je voulais qu'on m'écartèle sur ma croix devant tout le monde ; mais j'ai dû manquer ma nuit de Golgotha » (58). Ces quelques références bibliques empruntées à différents romans de Sassine attestent de l'intérêt de l'auteur pour les Écritures saintes.

Quoique relativement moins nombreuses, les références au Dieu de l'Islam ne manquent pas dans l'œuvre de Williams Sassine. *Saint Monsieur Baly* (1973), le premier roman de l'auteur, est placé sous le signe de la spiritualité. Le personnage principal s'en remet entièrement à la volonté divine pour la réalisation de son projet. Il est convaincu qu'il ne peut rien accomplir sur terre sans l'aide de Dieu : « Si Allah n'était pas avec moi, je n'aurais pas pu tenir » (113), affirme-t-il. Dans *Le Jeune Homme de sable* (1979), les interférences entre le temporel et le spirituel sont fréquentes. L'idée de Dieu sert tantôt à

combattre des phénomènes sociaux tantôt à entretenir des chimères au niveau des masses non éduquées. Considérée comme un péché, la prostitution est interdite par les pouvoirs publics : « Le Guide a écrit que les prostituées doivent être détruites, pécheresses attirant la colère de Dieu » (18). Dans le même temps, le nom d'Allah est utilisé pour susciter un espoir parmi des citoyens éprouvés par les difficultés de l'existence. La croyance en Dieu devient ainsi un prétexte à la construction d'un futur illusoire :

Ne nous décourageons pas, chers compatriotes. Notre pays est trop grand et Allah si miséricordieux qu'il est impossible qu'on ne découvre pas un jour quelque part de l'or, du diamant, ou du pétrole. (41)

De fait, Dieu est omniprésent et prééminent dans l'univers des personnages du *Jeune Homme de sable* (1979). Tout ce qui se passe dans la société semble avoir une explication métaphysique. Significative à cet égard est la conviction des habitants que leur condition de vie sur terre dépend de la volonté de Dieu. Ainsi, la lutte contre la sécheresse ne peut être gagnée sans la clémence du Créateur : « Allah-le-Miséricordieux, aidez-nous à repousser le désert » (147).

De fait, cette conception fataliste de la vie est largement entretenue par les pouvoirs publics qui ne font aucun mystère de leur volonté de manipuler le peuple. A cet égard, les propos du « Guide » de la nation sont significatifs :

Le malheur vient du ciel, tandis que le mal est en nous-mêmes.
J'apprendrai à mon peuple à respecter la fatalité et à pourchasser partout le mal. (72)

En demandant au peuple de s'en remettre à la fatalité, les dirigeants du pays évitent de mettre directement en cause des personnes connues. La religion devient ainsi une sorte d'exutoire et un moyen de domination du peuple.

Enfin, le roman de Sassine renvoie à la question du rôle de la femme dans la société musulmane. Thème récurrent dans le roman africain francophone, la domination de la femme au nom des principes de l'Islam est dénoncée dans *Le Jeune Homme de sable*

(1979). Oumarou, le héros du roman, s'insurge contre la violence de son père qui tyrannisait sa mère :

Il ne parlait jamais de ma mère qu'il frappait, seulement de ses affaires, de ses ambitions, de ses petites maladies. (81)

Ici, la dénonciation du statut de la femme dans la société est une remise en cause de la croyance selon laquelle «Allah veut que la femme serve l'homme » (162). Cette croyance a ses origines dans la tradition et dans la religion. Dans *Women and Gender in Islam* (1992), Leila Ahmed soutient que la plupart des textes coraniques qui régissent de nos jours la condition de la femme n'ont fait que renforcer et prolonger des pratiques qui existaient déjà dans les sociétés préislamiques traditionnelles : « Islam selectively sanctioned customs already found among some Arabian tribal societies while prohibiting others » (45). Aujourd'hui, en dépit des progrès réalisés dans certains pays^s, la femme est encore victime de discrimination dans la plupart des sociétés musulmanes. Outre son confinement au foyer, elle est assujettie à des lois rétrogrades comme celles régissant le mariage, le divorce, l'accession à la propriété, l'éducation et l'intégration professionnelle.

L'examen de l'attitude des personnages de Sassine envers Dieu et les religions révèle une évolution qui va de l'adhésion inconditionnelle à la répudiation. Dans les romans de l'auteur, la révolte des personnages naît d'une prise de conscience qui se manifeste de deux manières : d'une part, la conviction que les religions ne sont que des idéologies paralysantes qui empêchent les hommes de prendre leur destin en mains et d'autre part, la nécessité d'un ré-enracinement dans les valeurs négro-africaines qui suppose un rejet des religions importées. C'est à travers cette double articulation qu'il convient d'examiner la question des croyances religieuses dans les romans de Sassine.

L'attitude de Sassine envers le Dieu de l'Islam rappelle celle de Victor Hugo, l'avocat des *Misérables*. Sa révolte contre Dieu se situe sur un plan philosophique. C'est un refus de l'injustice et de l'arbitraire dans la société. Cependant, à y regarder de près, la démarche de l'auteur s'apparente à une sorte de déisme. Il semble en vouloir moins à Dieu

qu'à ses représentations religieuses : « Dans ce pays, l'Islam est mort. Il ne reste plus que des musulmans » (14), déclare Oumarou, le héros du *Jeune Homme de sable* (1979). Ainsi, le héros sassinen ne saurait s'accommoder d'une religion au nom de laquelle des intermédiaires (*les marabouts*) peu scrupuleux exploitent le peuple. A cet égard, la révélation des escroqueries successives dont le vieil instituteur a été victime de la part de prétendus envoyés de Dieu est une dénonciation de pratiques inacceptables dans la société. De même, l'auteur s'insurge contre l'attitude des dirigeants qui justifient leur incompetence et leur inertie par la volonté divine. Comme on le voit, pour Sassine, la révolte contre l'Islam est un acte d'accusation contre la société de son temps. C'est le refus de « l'ignorance et de la misère entretenues par l'indifférence des hommes à l'égard de ceux qui souffrent, l'égoïsme des nantis qui ne font rien pour soulager les plus déshérités » (Sabbah 331).

En Europe, la remise en cause de l'autorité de Dieu et l'émergence du sentiment antireligieux remontent à la fin du XVIIIe siècle. Mais c'est surtout au XIXe siècle que s'exprime une certaine tendance à réhabiliter le révolté. Dans leurs poèmes, des romantiques comme Byron, Goethe, Lamartine et Hugo, critiquent l'autorité religieuse et attaquent le dogme. Leur combat est une quête de justice et de liberté. Ils se dressent contre la puissance de Dieu qu'ils rendent responsable du Mal. Dans *Caien* (1821), Byron aborde la question de la révolte dans son aspect philosophique et religieux. Elle procède d'un refus de l'injustice et de l'arbitraire de la divinité. Comment justifier l'existence du Mal face à la toute puissance et à la bonté de Dieu ? Telle est, en substance, le sens de la révolte des personnages de Byron. Le Mal est, en définitive, l'élément qui remet question l'existence même de Dieu. Dans *La fin de Satan* (1886), Hugo opte en faveur de la rédemption du plus illustre des réprouvés. Satan, prince du Mal, est révolté contre Dieu, mais la puissance du Mal n'est pas éternelle. Satan est par la suite pardonné et redevient Lucifer, l'archange de la Lumière.

L'idée du dépassement de Dieu comme condition d'affirmation de la volonté de

l'homme apparaît d'abord dans *Saint Monsieur Baly* (1973), le premier roman de Sassine. Dans ce roman, le narrateur décrit la révolte des personnages contre Dieu. François, le fils de Monsieur Baly, s'insurge contre l'attitude d'un Dieu insensible à la souffrance des hommes. Puisque Dieu ne répond pas aux attentes et aux interrogations des hommes, pourquoi continuer à lui obéir ? s'interroge-t-il. La révolte demande ainsi des comptes à Dieu : « Dès qu'il règne, elle se dresse, dans sa résolution la plus farouche et prononce le non définitif » (Camus 52). Ici, c'est l'idée d'un Dieu juste qui châtie les méchants et protège les faibles qui est remise en cause. Il y a incompatibilité entre la croyance en Dieu et l'existence du mal et de l'injustice parmi les hommes. Cette attitude de refus de Dieu au nom de la justice rappelle celle d'Ivan Karamazov, le héros de Dostoïevski. En effet, dans *Les frères Karamazov* (1880), Ivan s'insurge contre le mal et la souffrance infligés aux hommes. Pour lui, « si le mal est nécessaire à la création divine, alors cette création est inacceptable » (Camus 76). Ivan ne saurait se résigner à l'injustice divine et refuse donc Dieu en tant que principe d'amour.

Ailleurs dans *Saint Monsieur Baly* (1973), Sassine poursuit le procès de la divinité tyrannique et arbitraire. Dans l'esprit de François, Dieu a perdu toute crédibilité dans sa prétention à l'universalité. Déféré devant le tribunal de l'Histoire, il est sommé de répondre de ses actes d'injustice envers la race noire. Dans l'acte d'accusation, le jeune homme reproche au Dieu du Christianisme d'avoir cautionné l'imposition du colonialisme et de l'impérialisme dans les régions moins développées de la planète. La conquête et la soumission des autochtones du Nouveau Monde ont été réalisées avec la bénédiction des plus hautes autorités de l'Église catholique. Le Vatican a fourni une caution extraordinaire aux premières entreprises de « pacification » et d'évangélisation menées par les Européens.

Le désenchantement envers Dieu transparait dans les propos d'un autre personnage de Sassine. Dans *Wirriyamu* (1976), Amigo, un Blanc de la colonie, pose à son domestique la question suivante : « Malick, est-ce que tu crois en Dieu ? ». La réponse de ce dernier

éclaire sur le dilemme du colonisé auquel on a imposé une croyance étrangère : « On s'arrangeait bien avec nos idoles, avant.....Mais, moi par exemple, je suis embrouillé par..... . Puis, il achève sa phrase par une interrogation philosophique sur les rapports du Noir avec Dieu :

Nous croyons en Dieu, mais est-ce que Dieu croit en nous ?

C'est ça, patron, qui nous embête de plus en plus, nous les

Nègres. (62)

Ces propos du domestique traduisent les doutes du colonisé sur le caractère universel de la justice divine. Ils expriment son ambivalence envers le Dieu du Christianisme désormais perçu comme une simple projection de la volonté blanche. L'Afrique, constate le chef des maquisards, c'est d'abord la mauvaise conscience de Dieu. Par cette phrase, le colonisé prend ses distances à l'égard du Dieu du Christianisme, symbole de domination et de soumission.

Si, comme nous l'avons indiqué plus haut, l'Église catholique s'est mise au service du pouvoir colonial, il en va différemment de la religion musulmane. En Afrique, les rapports entre les chefs religieux musulmans et les autorités coloniales variaient selon les circonstances :

In North Africa, the French fought and defeated Muslim leaders, never establishing a policy of cooperation and support with them. But in Senegal, the French actually ended up becoming dependent on rural Muslim leaders for the administration of the country (Callaway 23).

En postcolonie, les fonctions de l'Islam dans les états modernes sont souvent contradictoires. Dans *Political Islam : Religion and Politics in the Arab World* (1991), Nazih N. Ayubi examine le rôle de la religion dans quelques pays arabes (Arabie saoudite, Maroc et Égypte) et conclut que, dans cette région du monde, l'Islam a connu deux utilisations différentes. D'une part, fait-il observer, l'Islam a été utilisé comme moyen de légitimation du pouvoir politique et de maintien du *statut quo* social. Dans des pays

orthodoxes comme l'Arabie saoudite, c'est la doctrine musulmane officielle de l'unicité du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel (la doctrine du Tawhîd) qui prédomine. D'autre part, l'Islam a aussi servi à canaliser des révoltes sociales dont l'objectif ultime était de changer la société. A cet égard, la contestation du pouvoir politique par des mouvements intégristes en Égypte, en Algérie et en Arabie saoudite, constitue un refus du sécularisme et une volonté d'islamiser la société entière.

En Afrique noire, les utilisations et les appropriations de la religion par des groupes dominants sont fréquentes. Les exemples du Nigeria et du Togo sont illustratifs à cet égard. Dans *The Manipulation of Religion in Nigeria* (1987), l'historien Ysuf Bala Usman dénonce la politisation de la religion et montre comment, au Nigeria, certaines oligarchies se servent de la religion pour mieux assurer leur hégémonie et défendre leurs intérêts de classe :

The real basis of the manipulation of religion in Nigeria is the need to obscure from the people (Y) a fundamental aspect of our reality : that is the domination of our political economy by a class of intermediaries who are being increasingly exposed. (23)

Analysant l'évolution sociopolitique du Nigeria au cours des décennies écoulées, l'auteur insiste sur les nombreuses interférences extérieures dans la vie politique du pays. Il soutient par exemple que la guerre du Biafra a été créée et entretenue par de puissantes institutions religieuses étrangères qui cherchaient à déstabiliser le Nigeria. Le cas du Togo constitue un autre exemple de manipulation de la religion à des fins politiques. Dans *Le Togo sous Eyadéma* (1986), Comi M. Toulabor montre comment, dans ce pays, le président s'est servi de la religion pour créer un culte personnel. Sous Eyadéma, l'église chrétienne et l'Islam sont devenus des éléments essentiels du dispositif de contrôle social. Le pouvoir politique a habilement suscité des rivalités sournoises entre les différentes confessions religieuses dans une spirale de soutien au chef de l'État. Toute une mythologie d'essence religieuse a été édifée autour de la personne du président. Le chef de l'église

catholique le compare au Christ : il est l'envoyé de Dieu au peuple togolais qu'il a pour mission de guider sur le chemin de l'humilité, de la justice et du progrès. Rarement en Afrique, la manipulation de la religion à des fins politiques a atteint un degré comparable à celui du Togo.

Cependant, dans ses romans, Sassine ne condamne pas ses personnages à la soumission à un pouvoir religieux. L'intérêt de ses romans réside dans sa volonté de rejeter la croyance religieuse perçue comme un facteur d'aliénation et de soumission aux pouvoirs. Ainsi, dans *Le Jeune Homme de sable* (1979), le héros dénonce toutes les conceptions passives de Dieu. Convaincu que « seul l'homme compte » (109), il rejette tout fatalisme et dénonce l'imprévoyance et l'inaction des pouvoirs publics face à la sécheresse. Il s'assigne aussi pour tâche de transformer les mentalités de ses concitoyens. Ainsi, lorsque Ahmédou affirme que « Tout ce que gagne l'homme lui est donné par Allah et personne ne peut reprendre ce qu'Allah a donné », la réponse d'Oumarou est immédiate : « C'est avec le nom d'Allah qu'on vous trompe, Ahmédou » (168), affirme-t-il. Ainsi, le héros du roman prend ses distances vis-à-vis de toutes les conceptions paralysantes de Dieu.

Comme on peut le remarquer, c'est l'action qui fonde, finalement, la religion de la plupart des personnages des romans de Sassine. Pour eux, les hommes sont ce qu'ils font. C'est par leurs actes qu'ils se révèlent. Plutôt que de s'en remettre à Dieu, il faut en vouloir à la société. Oumarou impute la sécheresse à l'incompétence notoire des dirigeants qui n'ont pas su prévoir ce qui allait arriver. Il refuse toute explication métaphysique et considère que l'homme est maître de son destin.

Dans les romans de Sassine, le rejet des croyances étrangères procède également d'un désir de ré-enracinement dans les valeurs authentiquement africaines. A travers les textes de l'auteur, la reconquête de l'être du Noir passe par le refus du Christianisme et de l'Islam, deux extériorités procédant de la même logique d'assimilation. En dépit des différences de méthodes, leur but ultime était d'arracher le Noir à ses traditions, ses croyances et ses mythes pour lui faire absorber les valeurs de civilisations étrangères.

Significative à cet égard est l'attitude du père Fidel, archétype du missionnaire colonialiste. Son comportement est révélateur des objectifs et des méfaits de l'action missionnaire en Afrique. Usant de son influence, le prêtre réussit à convaincre les indigènes de renoncer à leurs croyances traditionnelles. Tel est, par exemple, le cas du jeune Malick qui, à l'instigation du père Fidel, s'est débarrassé du dernier fétiche familial :

Je vais souvent à l'église parce que le père Fidel, malgré ses défauts, il sait parler. Il a même réussi à me convaincre un jour de jeter le dernier fétiche de ma famille. (62)

L'abandon du fétiche familial a entraîné un déséquilibre psychologique au niveau du jeune Malick qui voit dans son acte une profanation des dieux ancestraux.

L'introduction de croyances étrangères dans le monde du Noir et la destruction subséquente de ses croyances traditionnelles ont abouti à son appauvrissement ontologique, la désacralisation de la société et la perte de l'âme collective. Chaque colonisé, écrit Sassine, « a plus d'une âme à soulever. Celle d'abord de ses ancêtres (...) enchaînée par nos maîtres. Et puis la sienne... » (79). Dans *Saint Monsieur Baly* (1973), les vitupérations de François contre les dieux étrangers sont un plaidoyer pour la renaissance spirituelle de la race noire. La capacité de résistance d'une race, suggère-t-il, est fonction de son degré d'enracinement dans ses valeurs. Toutes les races qui conservent leurs dieux et refusent de s'aliéner à un dieu étranger possèdent une protection qu'aucune force ne peut briser. Pour le fils du vieil instituteur, le secret de la grandeur et de la puissance de la race jaune réside dans sa fidélité aux enseignements de Bouddha et son attachement aux principes philosophiques et moraux du Confucianisme : sentiment du devoir, affection naturelle, idée religieuse. Pour les Chinois en effet, l'enracinement dans les valeurs est à la fois une quête de spiritualité et un rempart contre le matérialisme rampant qu'engendre la modernisation. L'erreur de la race noire, poursuit François, est d'avoir accepté de se prosterner devant des dieux qui continuent d'étranger le sien. Pour le fils de Monsieur Baly, le Noir ne trouvera son chemin que dans un retour à ses origines lointaines.

CONCLUSION

L'examen de l'œuvre de Williams Sassine révèle un fait symptomatique : les personnages de ses romans sont, pour la plupart, des individus révoltés contre la société. Il arrive que, dans quelques rares cas (Monsieur Baly, Camara), le personnage refuse au départ d'accepter sa propre condition. Mais la révolte contre soi-même est le prodrome d'une contestation de la société. La remise en question de soi débouche toujours sur la prise de conscience d'une réalité collective. Ainsi, le refus de Monsieur Baly d'accepter sa mise à la retraite anticipée l'a conduit à une remise en cause du système éducatif fondé sur l'élitisme et la nécessité de créer une école privée pour lutter contre l'ignorance, l'exclusion sociale et la pauvreté.

Différentes raisons expliquent la permanence de la révolte dans l'œuvre de Williams Sassine. On notera tout d'abord, la sensibilité de l'auteur à la misère des autres et son refus de l'indifférence face à l'injustice et l'arbitraire. Dans l'ouvrage qu'il a consacré à Williams Sassine et à son œuvre, Jacques Chevrier qualifie l'auteur d'écrivain de la marginalité. La remarque nous paraît justifiée dans la mesure où Sassine place au centre de son œuvre des misérables, des mendiants, des marginaux, en un mot, tous les laissés-pour-compte de la société. Pour lui, c'est la société qui est responsable de la condition des déshérités. Dans ses romans, la défense des droits de l'individu passe nécessairement par la remise en cause des ordres établis. Elle est avant tout exaltation de l'individu, affirmation spontanée de sa valeur absolue. Si dans *Wirriyamu* (1976) par exemple, l'auteur rejette l'ordre colonial, c'est parce qu'à ses yeux, la colonisation lui paraît incompatible avec la liberté et la dignité de l'homme. De même, dans *Le Jeune Homme de sable* (1979), son rejet de l'ordre politique et social dans les nations postcoloniales procède de la constatation que celles-ci se sont métamorphosées en instrument de dictature et d'exploitation au service d'une minorité. Ainsi, chez Sassine, la

révolte est un refus d'allégeance à un système politique ou économique. Elle exprime une volonté de changement d'une société dont les membres se reconnaissent une même communauté de souffrances et d'aspirations.

Dans les romans de Sassine, la finalité de la révolte est toujours collective. La liberté de l'individu n'a de sens que si elle s'insère dans une perspective collective. L'objectif de la lutte de Monsieur Baly est de démocratiser l'enseignement tout en favorisant la prise de conscience d'une identité collective. La révolte d'Oumarou est une quête de justice et de liberté dans une société dominée par la dictature et l'arbitraire. S'il lui arrive de se révolter contre sa famille, c'est parce qu'à ses yeux, ses parents incarnent un ordre établi contraire à l'intérêt de la collectivité.

La quête d'identité est au centre des romans de Williams Sassine. En général, ses personnages sont à recherche d'une identité contestée ou confisquée. Ainsi en est-il de Milo Kan, le héros de *Mémoire d'une peau* (1998), victime d'ostracisme à cause de la pigmentation de sa peau. Mais l'œuvre de Sassine pose également le problème de l'identité collective comme celle des peuples issus de la colonisation et qui partagent la même expérience historique d'assujettissement politique et d'exploitation économique. Au terme d'une longue période de domination et d'aliénation, le colonisé veut retrouver sa langue, son nom ancestral, sa religion traditionnelle. Un aspect important de la révolte de Monsieur Baly réside dans sa volonté de « *déchristianiser* » et de « *désislamiser* » la société. Pour lui, la valorisation du nom traditionnel *ante* européen et le retour au Dieu ancestral sont une condition de l'émancipation et de l'autonomie culturelle de l'homme noir. Cependant, dans le contexte actuel de la globalisation des économies mondiales, il est opportun de souligner les limites des notions traditionnelles d'identité. Aujourd'hui, les mouvements de populations et les échanges en tous genres qui s'effectuent entre les nations et les peuples rendent obsolète toute notion d'identité qui se voudrait statique. L'identité, qu'elle soit individuelle ou collective, est un processus continu de construction et d'articulation.

Une autre caractéristique importante de l'œuvre sassinienne réside dans son refus

de toutes les formes d'extériorité. Au plan culturel, les personnages de l'auteur refusent l'aliénation consécutive à la domination étrangère. Dans *Saint Monsieur Baly* (1973), le héros du roman rejette les religions et idéologies politiques importées. Pour lui, le salut de la race noire réside dans son retour à ses dieux ancestraux. Significatif à cet égard est le fait que, après la mort du vieil instituteur, son âme est allé au « *Dieu de la sainte Afrique* ». Mais ici, le désir d'enracinement dans les valeurs traditionnelles se double d'une préoccupation politique, celle d'arracher le peuple aux conceptions métaphysiques. Dans cette perspective, Sassine dénonce les croyances religieuses étrangères considérées comme des instruments de manipulation des masses par les pouvoirs publics ou des groupes dominants. Au plan économique, on retrouve la même critique de l'extériorité dans *Le Jeune Homme de sable* (1979). Tahirou y dénonce la domination de l'économie nationale par les compagnies étrangères et l'extraversion économique qui en est le corollaire.

Enfin, l'examen de l'œuvre de Sassine conduit à constater quelques contradictions qu'il importe de relever. Son désir d'enracinement dans les valeurs traditionnelles, si noble soit-il, l'amène parfois à un jugement trop simpliste et totalement manichéen. Dans *Saint Monsieur Baly* (1973) par exemple, il attribue de manière tout à fait arbitraire une dimension religieuse à certains conflits politiques (Afrique du Sud, Biafra, Algérie) qui ont marqué le continent africain. Soutenir, comme il le fait, que dans le conflit du Biafra, les Ibos ont perdu la guerre parce qu'ils étaient chrétiens et leurs adversaires ont gagné parce qu'ils étaient musulmans, est loin de la réalité. Une telle simplification dénote une méconnaissance totale des aspects politiques et économiques du conflit ainsi que ses implications internationales. Comment nier, dans ce conflit, les enjeux politiques et économiques et les ingérences étrangères qui ont contribué à la pérennisation de la crise. On peut opposer à Sassine la même objection en ce qui concerne son analyse de la guerre d'Algérie. Ici également, l'argument religieux évoqué pour expliquer la victoire des nationalistes et la défaite des Français est contraire à toute analyse historique sérieuse. Pour les nationalistes algériens, l'objectif de la guerre était de débarrasser leur pays de

l'occupation française afin d'accéder à l'indépendance et à la liberté.

D'autre part, dans *Mémoire d'une peau* (1998), la représentation de la femme que Sassine propose au lecteur est discutable. Dans le récit du narrateur, les différentes femmes qui entrent en contact avec le jeune Milo Kan sont toutes atteintes d'un vice incurable. Elles symbolisent la perversion, le mensonge et la dissimulation. A travers elles, Sassine a sans doute voulu présenter une peinture de la société. Mais le procédé est douteux et injuste puisque c'est en fait le père adoptif qui, consciemment, a entraîné le jeune Milo Kan dans les sentiers de la débauche.

Enfin, si l'on excepte le héros de *Saint Monsieur Baly* (1973) qui réussit à triompher de l'adversité, tous les autres personnages principaux de Sassine sont condamnés à l'échec. Cet échec reflète le pessimisme et les désillusions de l'auteur vis-à-vis de la société de son temps. L'univers sassinien est une succession de chaos. A la colonisation caractérisée par la violence politique, l'exploitation économique et l'aliénation culturelle, a succédé la période des indépendances africaines marquée par la dictature et la corruption. Aux yeux de Sassine, aucun système ne semble garantir la liberté et les droits essentiels du Noir. On peut dès lors se demander si cette littérature qui met son point d'honneur à décrire minutieusement le mal qui ronge l'Afrique ne pratique pas un certain afro-pessimisme.

NOTES

1. Sous le titre « La quête mystique de Samba Diallo », Revue *Éthiopique*, no 15, Edith Monnin fournit une lecture assez originale du roman de Cheikh Hamidou Kane. Considérant l'opposition entre l'Afrique-Occident accessoire, elle insiste surtout sur la dimension spirituelle du roman, le rapport entre l'homme et Dieu.

2. Il convient de rappeler ici le débat qu'a suscité la parution de *L'Enfant noir* (1953). Par sa thématique, le roman s'inscrit dans une tradition conformiste. L'auteur décrit

avec minutie son enfance en pays malinké. Il évoque son initiation aux rites de la communauté, la tradition familiale du travail de l'or, la pratique de la polygamie, celle de la

circconcision, etc. Parce ce qu'il s'adressait surtout à un public européen avide de connaissances sur les traditions et les croyances des Noirs, le roman connut un succès extraordinaire. Mais l'indifférence de l'auteur aux réalités sociopolitiques de son pays natal

lui valut des critiques de la part des certains intellectuels africains.

3. Sur la réécriture contemporaine du nationalisme algérien, on peut se reporter aux travaux suivants : *Aux sources du nationalisme algérien* de Kamel Bouguessa, *Les architectes de la révolution* de Aïssa Kechida ainsi que *La guerre d'Algérie* de Mohammed Harbi et Benjamin Stora. On notera également *La Résistance de l'Afrique du Nord à la conquête arabe* d'Azzedine Tagmount.

4. Aimé Césaire : « Discours sur la négritude ». Université internationale de Floride,

Miami, 1987.

5. Pour d'autres critiques de la théorie de la négritude, il convient de signaler les positions d'intellectuels africains tels que Marcien Towa (*Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude*, 1971) et Stanislas Adotevi (*Négritude et négrologues*, 1972). Dans *African Literature, African Critics* (1988), Rand Bishop résume également les critiques de certains écrivains anglophones tels que Mphahlele, Soyinka et Achebe.

6. Loin de se limiter au continent africain, l'exploitation des indigènes constitue une constante de la colonisation. Pendant des décennies, l'Amérique latine a été le théâtre de violences paysannes contre l'occupation

7. L'idée selon laquelle la croissance rapide de la population noire constitue un danger pour la survie de la population blanche n'est pas nouvelle. On la retrouve dans la plupart des idéologies racistes qui cherchèrent par des moyens juridiques (la séparation des couples) et scientifiques (la destruction de la fertilité par des procédés scientifiques) à inverser la courbe de la natalité des Noirs. Pieter W. Botha, l'ancien premier ministre sud-africain, n'a pas hésité à recourir à l'usage de produits chimiques pour contrôler la croissance de la population noire en Afrique du Sud :

Je vais envoyer des chercheurs sur le terrain afin de trouver tous les moyens par lesquels l'arme chimique peut être utilisée pour freiner la croissance de la population noire. (P. W. Botha, *Discours de 1965*).

8. La colonisation française comportait un statut semblable dans certaines colonies tel que le Sénégal. Tout comme les *assimilados* des colonies portugaises, les métis de Saint-Louis et les habitants des « quatre communes du Sénégal » avaient le statut d'évolués.

9. Dans *Totalité et infini* (1961), Emmanuel Levinas définit la totalité sociale comme le système organisateur d'une collectivité sociale, à travers ses circuits

économiques, la logique de fonctionnement de ses institutions ainsi que la structuration de l'État.

10. Sans être entièrement autobiographique, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985) emprunte nombre d'éléments à l'expérience de l'auteur. Compte tenu du climat politique qui a prévalu en Guinée après les événements politiques de 1961, Sassine s'est résolu à quitter la Guinée. Il a vécu en exil pendant plus de vingt ans et n'est retourné dans son pays natal qu'en 1984, après la mort de Sékou Touré. Avec amertume, il découvre que, malgré la disparition du dictateur, la Guinée n'a pas changé. Les structures politiques et administratives de l'ancien régime sont toujours en place. Pour l'essentiel, le pays est encore dirigé par des hommes incompetents qui s'étaient illustrés par leur égoïsme et leur brutalité. Dans *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), Sassine décrit l'extravagant retour au pays natal d'un guinéen de l'exil. Ce « zéro » se prenant pour un « héros » va d'ailleurs déchanter. Confronté à l'envie, à la défiance et au mépris de ses compatriotes, il tentera vainement de masquer, sous une fanfaronnade de façade, son trop plein de désillusion et de tristesse. On peut dès lors se demander si l'amertume que Sassine prête à Camara, le héros de son roman, n'est pas le reflet de sa propre expérience.

11. Le PDG (Parti Démocratique de Guinée) est le Parti-État créé et dirigé par Sékou Touré. Ici, par une sorte de transposition métaphorique, Sassine a choisi de désigner le leader autocratique par son parti qui régent la vie nationale.

12. Sigle de l'Organisation de l'Unité Africaine créée en 1963 et dont la présidence était assurée, pour une période d'un an, par le chef d'État d'un pays membre.

13. Albert Camus. *La Chute, in Théâtre, récits, nouvelles*. Paris, Gallimard, 1962, 1486.

14. En 1867, Samory créa un état militaire et marchand sur le Haut Niger. Il établit des contacts avec l'état Toucouleur dirigé par les fils d'El Hadj Oumar Tall. Il s'opposa à la pénétration des puissances européennes, notamment la France et la Grande Bretagne, engagées dans une féroce concurrence à partir des années 1870. De 1886 à 1889, il accepta

de signer plusieurs traités avec les Français et en 1886, il envoya son fils en France. Le 28 septembre 1898, il fut arrêté par les Français et exilé au Gabon où il mourut en 1900.

15. Arthur Conte. *Les Dictateurs du XXe siècle*. Paris, Robert Laffont, 1984, 99.

16. Comme thème littéraire, le concept d'identité noire remonte aux travaux des écrivains noirs de la diaspora. Dans *African Philosophy in Search of Identity* (1994), D.A. Masolo explique les raisons et les circonstances de l'attachement de ces écrivains aux valeurs nègres. Selon lui, leur attitude est une réaction à la condition d'assujettissement et d'aliénation qui a été imposée aux Noirs pendant des siècles. Confrontés à la ségrégation raciale, à l'exploitation économique et à l'aliénation culturelle, les écrivains noirs de la diaspora ont rejeté l'image négative du Noir qui leur a été imposée par le Blanc et ont revendiqué leur véritable identité. Leur objectif était de réapproprier leur héritage culturel détruit par l'esclavage et la colonisation européenne.

17. Partisan de l'authenticité raciale, Blyden ne voyait le salut de la race noire que dans un retour aux origines et la transformation politique et culturelle du continent africain. Considéré comme l'un des pères fondateurs du panafricanisme, il a créé le concept de « *Black Personality* » qui, loin d'être un racisme antiraciste, est « une opposition à toutes les formes de préjugés raciaux, de chauvinisme et un catalyseur dans la construction d'une véritable solidarité entre les Africains » (Masolo 12). Pour Blyden, en effet, la construction de l'identité noire requiert un ré-enracinement dans les valeurs traditionnelles africaines. D'où son idée, révolutionnaire à l'époque, de valoriser les langues africaines, seul moyen à ses yeux, de promouvoir la culture africaine.

18. Comme ce fut le cas de la revendication identitaire aux Etats-Unis, le nationalisme culturel haïtien est né d'un « sursaut patriotique, lui-même effet d'un surcroît d'aliénation, illustrant le principe d'une culture qui ne pouvait se constituer que dans le combat » (Antoine 127). Humiliés par l'occupation américaine de 1915, les Haïtiens s'efforcent de retrouver leur identité culturelle. Ils rejettent, notamment dans la littérature et les arts, l'imitation servile du modèle occidental. Dans *Ainsi parla l'Oncle* (1928), Price

Mars préconise la revalorisation des éléments authentiquement indigènes. Pour lui, c'est dans un retour au folklore haïtien, à la langue créole et à la religion vaudou que le peuple haïtien retrouvera son identité.

19. Dans les années 30, l'Europe devient l'un des lieux de la revendication de l'identité noire. Celle-ci connaît un regain d'intérêt chez les étudiants antillais et africains réunis à Paris. Leur révolte est une réaction aux travaux à prétention scientifique qui servent de justification à la conquête coloniale. Le Nègre, en effet, y est l'objet d'un discours anthropologique et sociologique déformé dont le but inavoué est d'accréditer son infériorité par rapport au Blanc. Des ouvrages tels que *La nature de l'homme noir* (1888) de Paul Barret, *Le préjugé des races* (1905) de Jean Finot et *Sociétés primitives de l'Afrique* (1912) du Dr. Cureau, expriment, dans l'ensemble, une volonté d'associer l'Homme noir à la nature et un souci quasi obsessionnel de dénigrer ses valeurs et sa culture. Ils ferment toute perspective au relativisme culturel et excluent tout espoir d'évolution autonome du continent africain. L'objectif des étudiants antillais et africains réunis à Paris était d'aller en croisade contre les discours littéraires, philosophiques et ethnologiques des idéologues de la colonisation. En 1934, parut *L'Étudiant noir*, un journal fondé par les étudiants antillais et africains et qui constituait la première « prise de conscience des intérêts communs à tous les Noirs, quelle que soit leur origine » (Kesteloot 79). *L'Étudiant noir* rejetait l'assimilation, l'imitation servile des écrivains occidentaux et revendiquait la défense des valeurs culturelles noires. Quelques années plus tard, Césaire publia le *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) qui s'inscrit dans la tradition des écrivains de la Renaissance noire américaine et dans le sillage du mouvement indigéniste haïtien.

20. S'agissant du statut de la femme dans la société, la Tunisie constitue l'un des pays les plus progressistes du monde arabe. Le 13 août 1956, Bourguiba a décrété « le code du statut personnel » qui abolissait la polygamie et interdisait la répudiation. En Libye, Kadhafi a rejeté l'Islam orthodoxe prôné par les Ulémas. Il adhéré à la doctrine salâfyiste

fondée sur un retour au Coran comme source d'inspiration pour l'organisation de la société. Pour le leader libyen, les principes de l'Islam ne sont pas incompatibles avec le progrès social. Conformément au principe islamique de « l'ijtihâd », il a entrepris des réformes visant à moderniser la société libyenne : émancipation de la femme, rejet de la polygamie, libéralisation du mariage et du divorce.

BIBLIOGRAPHIE

I.ŒUVRES DE WILLIAMS SASSINE

Saint Monsieur Baly. Paris : Présence Africaine, 1973.

Wirriyamu. Paris : Présence Africaine, 1976.

Le Jeune Homme de sable. Paris : Présence Africaine, 1979.

L'Alphabète. Paris : Présence Africaine, 1982.

Le Zéhéros n'est pas n'importe qui. Paris : Présence Africaine, 1985.

L'Afrique en morceaux. Solignac : Le bruit des autres, 1994.

Légende d'une vérité. Solignac : Le bruit des autres, 1995.

Les Indépendan-tristes. Solignac : Le bruit des autres, 1997.

Mémoire d'une peau. Paris : Présence Africaine, 1998.

II.ŒUVRES SUR WILLIAMS SASSINE

Chevrier, Jacques. *Williams Sassine : écrivain de la marginalité*. Toronto : Éditions du Gref, 1995.

Nkashama, Pius Ngandu. *Écrire à l'infinif : la dérision de l'écriture dans les romans de Williams Sassine*. Paris : L'Harmattan, 2006.

III. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Abrams, Dominic, et al. *Social Identity Theory : Constructive and Critical Advances*.
New York : Spring-Verlag, 1990.
- Achebe, Chinua. *Home and Exile*. New York : Anchor Books, 2001.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*.
New Haven : Yale University Press, 1992.
- Alcoff, Linda Martin, et al. *Identities : Race, Class, Gender, and Nationality*.
Malden, MA : Blacwell Pub, 2003.
- Amin, Samir. *L'eurocentrisme : critique d'une idéologie*. Paris : Anthropos, 1988.
- Antoine, Régis. *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*.
Paris : Éditions Karthala, 1992.
- Anyinefa, Koffi. *Littérature et politique en Afrique noire : socialisme et dictature
comme thème du roman congolais d'expression française*. Bayreuth,
Germany : Eckhard Breiting, Bayreuth University, 1990.
- Appiah, Kwame Anthony. *In My Father's House : Africa in the Philosophy of
Culture*. New York : Oxford University Press, 1992.
- Ahscroft, Bill, et al. *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Postcolonial
Literatures*. New York : Routledge, 1989.
- Augé, Marc. *La construction du monde : religion, représentation, idéologie*. Paris :
Maspero, 1974.
- Ayubi, Nazih N. M. *Political Islam : Religion and Politics in the Arab World*.
London. New York : Routledge, 1991.
- Barry, Alpha Ousmane. *Pouvoir du discours & discours du pouvoir : l'art oratoire
chez Sékou Touré*. Paris : L'Harmattan, 2002.
- Bayanrt, Jean-François. *Religion et modernité politique en Afrique noire : Dieu pour
tous et chacun pour soi*. Paris : Karthala, 1993.

- Ben Jelloun, Tahar. *Harrouda : Roman*. Paris : Denoël, 1973.
- Bernabé, Jean, et al. *Éloge de la créolité*. Paris : Gallimard, 1989.
- Bessière, Jean. *Les écrivains engagés*. Paris : Librairie Larousse, 1977.
- Béti, Mongo. *Le Pauvre Christ de Bomba*. Paris : Présence Africaine, 1976.
- Boahen, A. Adu. *African Perspectives on Colonialism*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1987.
- Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature : Migrants metaphors*. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2005.
- Callaway, Barbara. *The Heritage of Islam : Women, Religion, and Politics in West Africa*. Boulder, Col : Lynne Rienner, 1994.
- Camus, Albert. *L'homme révolté*. Paris : Éditions Gallimard, 1951.
- Carré, Olivier. *Islam and the State in the World Today*. New Delhi : Manohar, 1987.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine, 1955.
- Chamberlain, Mary. *Narratives of Exile and Return*. New Brunswick, N.J. : Transaction Publishers, 2005.
- Cherki, Alice. *Frantz Fanon : Portrait*. Paris : Seuil, 2000.
- Chrétien, Jean-Pierre. *L'invention religieuse en Afrique : histoire et religion en Afrique noire*. Paris : Karthala, 1993.
- Cielens, Isabelle. *Trois fonctions de l'exil dans les œuvres de fiction d'Albert Camus : initiation, révolte, conflit d'identité*. Stockholm, Suède : Almqvist & Wiksell International, 1985.
- Claassen, Jo-Marie. *Displaced Persons : the Literature of Exile from Cicero to Boethius*. Madison : University of Wisconsin Press, 1999.
- Coe, Cati. *Dilemmas of Culture in African Schools : Youth, Nationalism, and the Transformation of Knowledge*. Chicago : University of Chicago Press, 2005.
- Condé, Maryse, et al. *Penser la créolité*. Paris : Éditions Karthala, 1995.

- Constantin, François, et al. *Religion et transition démocratique en Afrique*. Paris : Éditions Karthala, 1997.
- - -. *Le marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris : A. Pedone, 1981.
- Crossman, Inge. « Poétique de la lecture romanesque », *L'Esprit Créateur*, XXI.2(1981) : 70-80.
- Dangarembga, Tsitsi. *Nervous Conditions : a novel*. New York : Seal Press, 2004.
- Denis, Benoit. *Littérature et engagement de Pascal à Sartre*. Paris : Seuil, 2000.
- Depestre, René. *Bonjour et adieu à la négritude ; suivi de Travaux d'identité*. Essais. Paris : Robert Laffont, 1980.
- Des Rosiers, Joël. *Théories caraïbes : poétique du déracinement : essai*. Montréal, Québec : Triptyque, 1996.
- Diemer, Alwin, ed. *Africa and the Problem of Its Identity* (L'Afrique et le problème de son identité) ; en coopération avec J. Paulin Hountondji. New York : P. Lang, 1985.
- Dirks, Nicolas B., ed. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1992.
- Djaziri, Moncef. *État et société en Libye : islam, politique et modernité*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1996.
- Dittmer, Lowell, et al. *China's Quest for National Identity*. Ithaca : Cornell University Press, 1993.
- Ela, Jean-Marc. *Christianisme et libération en Afrique*. Lubumbashi : Bureau Diocésain de cathéchèse, 1984.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil, 1952.
- - -. *Les damnés de la terre*. Paris : Éditions Gallimard, 1961.
- Foster, John Burt, et al. *Thresholds of Western Culture : Identity, Postcoloniality, Transnationalism*. New York : Continuum, 2002.

- Fox, Jonathan. *A World of Survey of Religion and the State*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2008.
- Frank, Joseph Dostoevsky. *The Seeds of Revolt, 1821-1849*. Pinceton, N.J. : Princeton University Press, 1976.
- Fromentin, Eugène. *Une année dans le Sahel*. Paris : Plon-Nourrit et Cie, 1911.
- Gide, André. *Voyage au Congo, carnets de route*. Paris : Éditions Gallimard, 1927.
- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris : Éditions Gallimard, 1997.
- Goddard, Victoria A., et al. *The Anthropology of Europe : Identity and Boundaries in Conflict*. Oxford, Providence, USA : Berg, 1994.
- Gobineau, Arthur. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris : P. Belfond, 1967.
- Gyekye, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought : the Akan Conceptual Scheme*. Philadelphia : Temple University Press, 1995.
- Hall, Rodney Bruce. *National Collective Identity : Social Constructs and International Systems*. New York : Columbia University Press, 1995.
- Hallen, Barry. *A Short History of African Philosophy*. Bloomington : Indiana University Press, 2002.
- Hammond, Dorothy, et al. *The Myth of Africa*. New York : Library of Social Science, 1977.
- Hansen, Lene, et al. *European Integration and National Identity : the Challenge of Nordic States*. London ; New York : Routledge, 2001.
- Hegel, Georg W. Friedrich. *La raison dans l'histoire*. Traduction de Kostas Papaioannou. Paris : Éditions 10/18, 2007.
- Helms, Janet E., ed. *Black and White Racial Identity : Theory, Research, and Practice*. Westport, Conn. : Greenwood Press, 1990.
- Hurbon, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti : l'imagination sous contrôle*. Paris : L'Harmattan, 1979.
- Irele, Abiola. *The African Experience in Literature and Ideology*. Bloomington : Indiana

- University Press, 1990.
- - -. « Reflexions sur la négritude ». Revue *Éthiopiennes* no 69, 2^e semestre, 2002.
- Jack, Belinda Elizabeth. *Negritude and Literary Criticism : The History and Theory of Negro-African Literature in French*. Westport, Conn. : Greenwood Press, 1996.
- Jahn, Janheinz. *Neo-African Literature : A History of Black Writing*. Translated from German by Oliver Coburn and Ursula Lehrburger. New York : Grove Press, 1968.
- Kaba, Lansiné. « The Cultural Revolution, Artistic Creativity, and Freedom of Expression in Guinea ». *Journal of Modern African Studies*, XIV, no2, June 1976, 201-218.
- Kandiyoti, Deniz. *Women, Islam, and the State*. Philadelphia : Temple University Press, 1991.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*. Paris : Julliard, 1961.
- Kéita, Koumandian. *Guinée 61 : l'école et la dictature*. Paris : Nubia, 1984.
- Kesteloot, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française : Naissance d'une littérature*. Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie, 1967.
- Knowles, Caroline. *Re-Situating Identities : the Politics of Race, Ethnicity, and Culture*. Orchard Park, N.Y. : Broadview Press, 1996.
- Kristeva, Julia. *Sens et non-sens de la révolte*. Paris : Fayard, 1996.
- - -. *L'avenir de la révolte*. Paris : Calmann-Lévy, 1998.
- Kubayanda, Josaphat. « Dictatorship, Oppression, and New Realism ». *Research in African Literature*, XXI, 2(Summer 1990) :5-11.
- Lazarus, Neil. *Resistance in Postcolonial African Fiction*. New Haven : Yale University Press, 1990.
- Lehmann, Hartmut, et al. *Nation and Religion : Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1999.

- Lévy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. Oxford : The Clarendon Press, 1931.
- Liniger-Goumaz, Max. *La démocrature : dictature camouflée, démocratie truquée*.
Paris : L'Harmattan, 1992.
- Loti, Pierre. *Le roman d'un Spahi*. Paris : Calmann-Lévy, 1881.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London ; New York : Routledge, 2005.
- Maley, Willy. *Salvaging Spenser : Colonialism, Culture, and Identity*. New York :
Saint Martin's Press, 1997.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject : Contemporary Africa and the Legacy of late
Colonialism*. London : James Currey, 1996.
- Markovitz, Irving Leonard. *Leopold Sedar Senghor and the Politics of Negritude*. New
York : Atheneum, 1969.
- Masolo, D.A. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington : Indiana University
Press, 1994.
- Mazama, Ama. *The Afrocentric Paradigm*. Trenton : African World Press, 2002.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique
contemporaine*. Paris : Karthala, 2000.
- McDougall, James. *History and Culture of Nationalism in Algeria*. New York :
Cambridge University Press, 2006.
- Mdengue, Jean-Marie Abanda. *De la négritude au négritisme : essais polyphoniques*.
Yaoundé : Éditions CLE, 1970.
- Ménil, René. *Tracés : identité, négritude, esthétique aux Antilles*. Paris : Robert
Laffont, 1981.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Paris :
Gallimard, 1985.
- Mortimer, Mildred P. *Journeys Through the French African Novel*. Portsmouth, N.H. :
Heinemann ; London : J. Currey, 1990.
- Moore, Barrington. *Injustice : the Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains,

N.Y. : distributed by Pantheon Books, 1978.

Moyser, George. *Politics and Religion in the Modern World*. London ; New York :
Routledge, 1991.

Mudimbé, V. Yves. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of
Knowledge*. Bloomington : Indiana University Press, 1988.

- - - . *Entre les eaux. Un prêtre, la révolution*. Paris : Présence Africaine, 1973.

- - - . *L'odeur du père : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*.
Paris : Présence Africaine, 1982.

Naumann, Michel. *Les nouvelles voies de la littérature africaine et de la libération*.
Paris : L'Harmattan, 2001.

Nkashama, Pius Ngandu. *La pensée politique des mouvements religieux en Afrique :
le cas du Congo*. Paris : L'Harmattan, 1998.

Nnaemeka, Obioma, ed. *The Politics of Mothering : Womanhood, Identity, and
Resistance in African Literature*. New York : Routledge, 1997.

Oyugi, Walter, ed. *Democratic Theory and Practice in Africa*. Portsmouth, N.H. :
Heinemann, 1990.

Panikkar, K.N. *Colonialism, Culture, and Resistance*. London : Oxford University
Press, 2007.

Phiri, Issac. *Proclaiming Political Pluralism : Churches and Political Transitions in
Africa*. Paris : L'Harmattan, 1998.

Ramzi-Abadir, Sonia. *La femme arabe au Maghreb et au Machrek : fiction et réalités*.
Alger : Entreprise nationale du livre, 1986.

Rocker, Rudolf. *Nationalism and Culture*. Buffalo, New York : Black Rose Books,
1998.

Saakama, Amon Saba. *The Colonial Legacy in Caribbean Literature*. Trenton :
N.J. : Africa World Press, 1987.

Sabbah, David. *La révolte des prophètes et des romantiques*. Montréal, Québec :

- Diffusion du Grand Rabbinat du Québec, 1996.
- Said, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2000.
- Sartre, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris : Gallimard, 1972.
- - - . *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, coll. « Folio essais », 1985.
- Schurmans, Daniel. *Le Diable et le bon sens : psychiatrie anthropologique de L'Afrique noire à l'Europe*. Paris : L'Harmattan, 1994.
- Seck, Assane. « De l'identité culturelle ». *Revue Éthiopiennes*, no 27, juillet 1981.
- Senghor, Léopold Sédar. *Les fondements de l'africanité ou Négritude et arabité*. Paris : Présence Africaine, 1967.
- Serequeberhan, Tsenay. *Our Heritage : the Past in the Present of African BAmerican and African Existence*. Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Smith, Donald Eugene. *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*. New York : Free Press, 1971.
- Sony Labou Tansi. *La vie et demie*. Alger : Laphomic, 1988.
- - - . *L'état honteux*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.
- Tabori, Paul. *The Anatomy of Exile : a Semantic and Historical Study*. London : Harrap, 1972.
- Taoua, Phyllis. *Forms of Protest : Anti-Colonialism and Avant-Gardes in Africa, the Caribbean, France*. Portsmouth, N.H. : Heinemann, 2002.
- Thiong'o, Ngũgĩ Wa. *Decolonizing the Mind : the Politics of Language in African Literature*. Portsmouth, N.H. : Heinemann, 1986.
- Thomas, Dominic Richard David. *Nation Building, Propaganda, and Literature in Francophone Africa*. Bloomington : Indiana University Press, 2002.
- Thompson, Chalmer E., ed. *Racial Identity Theory : Applications to Individual, Group, and Organizational Interventions*. Mahwah, N.J. : Lawrence

- Erlbaum Associates, 1997.
- Todorov, Tzevetan. *La conquête de l'Amérique*. Paris : Éditions du Seuil, 1982.
- Toulabor, Comi M. *Le Togo sous Eyadéma*. Paris : Karthala, 1986.
- Usman, Yusufu Bala. *The Manipulation of Religion in Nigeria*. Kaduna, Nigeria : Vanguard Printers and Publishers, 1987.
- Vuillemin, Alain. *Le dictateur ou le dieu truqué dans les romans français et anglais de 1918 à 1984*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1989.
- Waciuma, Charity. *Daughter of Mumbi*. Nairobi : East African Publishing House, 1969.
- Wells, Byron R., ed. *Interpreting Colonialism*. Oxford : Voltaire Foundation, 2004.
- White, Jonathan. *Recasting the World*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993.