

**POLITIQUE ET POÉTIQUE DE L'EXIL DANS L'OEUVRE DE QUELQUES
ÉCRIVAINS DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE SUB-SAHARIENNE.**

**Calixthe BEYALA, Henri LOPES, Jean-Pierre MAKOUTA-MBOUKOU,
Herménégilde TWAGIRUMUKIZA (L'Abbé).**

par

Judith SINANGA OHLMANN

**Thèse présentée au Département de Français
de l'Université Queen's
Pour l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie**

**Queen's University
Kingston, Ontario, Canada**

Septembre, 1999

Copyright © Judith Sinanga Ohlmann, 1999



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-42974-1

Canada

REMERCIEMENTS

Sincères remerciements à ma directrice de recherches, Mireille Calle-Gruber, pour ses conseils et sa patience. Je la remercie infiniment de son aide indispensable pour la rédaction de cette thèse, de son soutien moral, son encouragement, son inspiration et son dévouement.

Toute ma gratitude à Suzanne Crosta pour ses conseils et son aide précieuse.

Un grand merci à Gudrun Bell et à Alain Torrens de s'être donné la peine de me lire.

Je voudrais exprimer ma gratitude au Père Gilles Marius Dion pour toute son aide.

Merci beaucoup Marie, Béatrice, Tracy, Madie, Tina, Michelle, Line, Edouard, Alexie. Vos mots d'encouragement m'ont donné la force de me battre.

Agnès, je ne saurais t'oublier. Merci de tout coeur pour tout. Ton amitié m'est bien précieuse.

Toute ma gratitude à mes beaux-parents pour leur amour et leur soutien moral.

Je tiens à remercier Queen's University pour son aide financière.

Dirk et Maua, que ferais-je sans vous?

SOMMAIRE

L'universalité de l'exil, son caractère hétérogène, son poids sur l'Afrique et sur l'être humain en général sont à l'origine de l'étude présente. Même si, majoritairement, l'exil est décrit d'une façon négative, on a pu constater que ce phénomène d'errance ne manque pas d'aspects positifs qui font de lui un remède contre certains problèmes politiques et socio-économiques. Afin de mieux élucider les nombreuses facettes qui lui donnent son caractère hétérogène, l'exil a été abordé sous plusieurs angles.

La première partie de cette thèse consiste en une exploration théorique du thème de l'exil. Creuser le champ lexical de l'exil permet de faire une rigoureuse analyse critique des discours de/sur l'exil. C'est dans ce premier pan que sont évoqués les multiples visages sous lesquels se présente l'errance humaine. L'exil peut être géographique ou intérieur. Il est enfant de l'histoire et de toutes sortes d'instabilités sociales.

La deuxième partie est centrée sur l'analyse des textes fictionnels qui ont traité du thème de l'exil. L'Afrique noire francophone étant le lieu de prédilection de ce travail, notre choix du corpus s'est porté sur quelques oeuvres d'auteurs africains: *Les Honneurs perdus* de Calixthe Beyala, *Sur l'autre rive* d'Henri Lopes, *Les exilés de la forêt vierge* de Jean-Pierre Makouta-Mboukou et *Pourquoi mon exil, Seigneur?* de l'Abbé

Twagirumukiza Herménégilde. Ces ouvrages servent d'illustration pour l'exil.

ABSTRACT

The emphasis of the following study is on the universality of exile, its heterogenous character, its impact on Africa in particular and on the human condition in general. Even if exile is mainly portrayed in a negative manner, one can observe that this phenomenon of errantry is not lacking in positive aspects which makes it a remedy for certain political and socio-economic problems. In order to better illustrate the numerous aspects of its heterogenous character, the exile has been examined from a plurality of angles.

The first part of this thesis consists of a theoretical exploration of the exile theme. Digging through the reams of exile literature allows for a rigorous and critical analysis of the exile treatise. Furthermore, this first part evokes the numerous perceptions which represent the human errantry. The exile may be geographic or internal. It is a legacy of History and all sorts of social instabilities.

The focus of the second part is the analysis of fiction treating the exile theme. Various works on francophone black Africa, being the chosen background of this treatise, serve to illustrate the theme of exile: *Les honneurs perdus* (Calixthe Beyala), *Sur l'autre rive* (Henri Lopes), *Les exilés de la forêt vierge* (Jean-Pierre Makouta-Mboukou) and *Pourquoi mon exil, Seigneur?* (L'Abbé Herménégilde Twagirumukiza).

À tous les miens exilés trop tôt de ce monde.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
SOMMAIRE	iii
ABSTRACT	iv
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE: THÉORIE ET POLITIQUE DE L'EXIL	12
PETIT VOCABULAIRE DE L'EXIL ET DES DISCOURS QUI S'Y RATTACHENT	
A.L'exil des racines aux points névralgiques	12
1. Exil, symbole de la négativité	13
2. L'exil lié au déplacement	14
3. Exil intérieur	15
a. La colonisation en tant que forme d'exil intérieur	15
b. L'exil lié à l'oppression sociale	18
c. Exil dans la langue	20
B. Exil de la parole	34
1. Exil dans l'écriture	39
a. Pourquoi écrit-on?	
b. Le texte: hôte et refuge	41
c. L'écriture: où l'écrivain retrouve ses racines	46
d. L'écriture: lieu où se recrée de l'identité	48
2. Exil dans la folie	51
3. Espace des exils positifs, stimulateurs de maturité	53
C. L'exil et ses variantes: le spectre de l'altération	57
a. Immigration	59
b. Exode	61
c. Exote	62
d. Apatride	64
CHAPITRE II.	
Théories et discours sur l'exil	71

A. Le point de départ	71
B. La Bible: base théorique des exils humains	75
C. Quelques théories de l'exil: le cas de fuite et de déportation	81
1. Exil-fuite	82
a. Le maquis ou l'exil actif	82
b. L'émigration ou l'exil passif	85
2. L'exil-déportation	86
D. Paroles sur l'exil	90
1. Quand l'exil devient mieux que la patrie	90
2. L'exil comme désenchantement absolu	92

CHAPITRE III.

A. Aperçu historique des peuples du continent africain	96
1. Les peuples d'Afrique et leur évolution sociale	96
2. Évolution économique de l'Afrique pré-coloniale	103
3. Les mouvements migratoires	107
4. L'idée de Nation en Afrique noire pré-coloniale	110
a. Dans les communautés rurales	110
b. Dans les communautés de formes étatiques	114
5. Organisation étatique des états d'Afrique noire pré-coloniale	115
B. Conflits avec l'Autre	118
1. La traite négrière	118
2. La colonisation	120
3. Le mouvement de la négritude	125

PARTIE DEUX: POÉTIQUE DE L'EXIL

137

CHAPITRE IV

139

CHRONIQUES DES EXILÉS POLITIQUES

139

A. Présentation de l'oeuvre

139

B. *Pourquoi mon exil, Seigneur? Réponse*

147

C. Quelles solutions proposer face à l'exil

153

CHAPITRE V

AFRIQUE NOIRE FRANCOPHONE: COUVEUSE DES EXILS INTÉRIEURS

165

A. La tradition, arme nécessaire pour apprendre à combattre l'exil

167

B. La critique verbale, source du rejet et début de l'exil

180

C. Enterrer la haine pour congédier l'exil	192
 CHAPITRE VI	
 LES FEMMES NOIRES ET L'EXIL DANS LES RÉCITS DE	
C. BEYALA ET H. LOPES	205
 L'ÉMIGARTION: UNE SOLUTION CONTRE LA PRISON COUTUMIÈRE?	
A. <i>Les Honneurs perdus</i> ou la philosophie de l'échec	209
B. L'écriture comme aventure	213
1. <i>Les Honneurs perdus</i> : un métissage scriptural	218
2. Entre deux mondes	224
3. Un monde romanesque constamment transitoire	230
C. <i>Les honneurs perdus</i> : politique du moi et de l'autre, de l'autre et de moi	235
D. <i>Les honneurs perdus</i> : une variété thématique de l'exil	237
1. Parce que fille, exilée dès la naissance	239
2. Vie de femme, destin d'errance	243
3. La violence physique, autre source d'errance pour la femme	249
4. Fuir pour trouver le bonheur, la liberté	254
5. Partir pour se retrouver	258
 <i>SUR L'AUTRE RIVE OU LA COUTUME INDOMPTABLE</i>	
263	
A. Henri Lopes, écrivain féministe?266	
B. Henri Lopes: un écrivain dont l'écriture résiste à l'assimilation	277
C. Se soumettre à la coutume ou mettre les voiles	286
1. L'individu par rapport à la collectivité	287
2. Le mariage et la coutume	292
 CONCLUSION	
303	
 BIBLIOGRAPHIE	
308	
 VITA	
322	

INTRODUCTION

Il est difficile de ne pas se poser des questions sur l'exil quand on vient d'Afrique, qu'on en connaît l'Histoire et qu'on a lu plusieurs oeuvres écrites par les écrivains de ce continent. Le passé de l'Afrique nous fait le portrait des peuples qui, pendant longtemps, ont mené une existence de nomades. Au moment où de nombreuses communautés avaient choisi leur installation définitive et travaillaient à la fortification et à la centralisation de leurs États, les Arabes, puis les Européens ont envahi le continent, semant la panique et le désordre. Ceux qui avaient réussi à créer des royaumes, des empires (ie. l'empire du Mali, les royaumes Yoruba et le Bénin, les États de l'Afrique centrale tels que le Congo, le Rwanda etc) ont connu un nouvel éclatement. L'exil recommençait pour eux. Des frontières artificielles, une nouvelle culture, des langues, des écoles et des croyances étrangères ont ébranlé l'Afrique. Il n'est pas étonnant que la plupart des oeuvres écrites par les auteurs du continent noir peignent le plus souvent des portraits d'Africains errant entre la nouvelle culture et les anciennes traditions. C'est ce qu'on découvre dans *L'aventure ambiguë* du Cheikh Hamidou Kane, *Les chauves-souris* de Bernard Nanga, *Les exilés de la forêt vierge* de J.P Makouta-Mboukou, *L'appel des arènes* d'Aminata Sow Fall. Si l'Histoire et la littérature africaine du sud du Sahara m'a poussée à me poser des

questions sur l'exil, l'idée d'y travailler m'a été inspirée par des raisons liées à mon expérience personnelle. Africaine, et originaire du Rwanda, vivant à l'étranger, l'exil ne pouvait pas ne pas me concerner. Comment en effet ne pas se poser des questions sur cette forme d'instabilité quand on vient d'un pays comme le Rwanda qui, depuis quelques années, subit une désertion continuelle de sa population? La situation dans laquelle se trouve ce pays depuis quelques années a été la réelle instigatrice de mon choix de faire des recherches sur l'exil. Depuis l'Indépendance, le Rwanda n'a cessé d'être confronté à de nombreuses formes d'instabilité politique causée par la mésentente entre les deux ethnies majoritaires (Hutu et Tutsi). À ce problème ethnique s'ajoute la question de la politique dictatoriale et régionaliste. Ceux qui ne peuvent pas se conformer à une telle organisation étatique prennent la fuite. Les plus courageux cherchent toujours un moyen de renverser le régime en place. Ce genre de tentative se solde régulièrement par un bain de sang qui, à son tour, conduit une masse de citoyens à l'exil. En même temps que ces derniers fuient leur pays, des étrangers (Burundais, Zaïrois, Sénégalais, Ugandais...) viennent s'installer à leur place. Certains immigrants arrivent en tant que réfugiés tandis que d'autres sont à la recherche de travail ou veulent faire du commerce. Il n'y a donc pas que le Rwanda qui connaît des problèmes d'instabilité politique ou/et économique, et ces réfugiés venus d'ailleurs en témoignent.

Ce monde africain où beaucoup ont peur de vivre dans leur pays alors que d'autres ne sont pas satisfaits de leur existence, a suscité en moi le désir d'en savoir plus sur l'exil. La guerre de 1994 qui a presque vidé le Rwanda de toute sa population a été l'événement décisif. Ressortissante de ce pays, j'étais alors entraînée par la curiosité d'apprendre les raisons et le fonctionnement de ce phénomène d'errance. Je me représentais l'exil par ma propre existence à l'étranger, par mon errance entre Rwanda, France et Canada, mais cette expérience personnelle ne me donnait qu'un infime aperçu des choses. Avant la guerre précédemment mentionnée, je n'avais pas conscience de mon statut d'errant. Ce n'est qu'après ce conflit que l'exil s'est fait réel et douloureux. La pensée que le retour au bercail constituait un grand danger me mettait dans une situation d'apatride. Du coup, envahie par un sentiment de deuil, rongée par l'incapacité de ne pouvoir rien changer, j'ai eu l'impression de me trouver dans le même bateau que les milliers de réfugiés qui avaient fui le Rwanda pour sauver leur vie. Mais j'errais en même temps avec les Rwandais qui n'avaient pas quitté le pays. La distance qui séparait nos asiles respectifs allait s'annuler par un examen mental, une refiguration des événements. Mon exil était surtout le résultat du deuil intérieur. Loin de la scène événementielle, je ne pouvais qu'imaginer. Il fallait une retransversée, un déplacement hors de moi-même pour affronter le deuil et les exils qui frappaient si souvent notre

pays, notre continent. Dès lors, l'exil s'imposait et il me fallait l'interroger. Qu'était-il? Qu'est-ce qui en était la cause? Qui pouvait-on appeler exilé? Comment le devenait-on? Existait-il d'autres formes d'exil que ce fait de ne plus vivre dans son pays d'origine? Qu'en disaient les penseurs africains et ceux d'ailleurs? Proposaient-ils des solutions à ce problème? Pourquoi l'Afrique était-il le continent le plus frappé par l'errance?

Comprendre ce qu'est l'exil

Pour répondre à ces questions, ma première démarche sera de trouver les différents sens que l'on donne au mot exil. Rassembler le champ lexical de ce mot est important pour pouvoir conduire une rigoureuse analyse critique des discours de/sur l'exil afin d'établir des distinctions là où il y a confusion et amalgame. Les définitions des dictionnaires et des encyclopédies devraient servir de base, non seulement pour la terminologie du mot exil, mais aussi pour dégager ses aspects diachroniques et synchroniques. Des ouvrages tels que *Littératures de l'exil* de Jean-Pierre Makouta-Mboukou, *Exil et littérature* (sous la direction de Jacques Mounier), *Déracinement et littérature* de André Karátson et Jean Bessière, *Borders, exiles and diasporas* de Elazan Barkan et Marie-Denise Shelton ainsi que de nombreux articles de revues comme *Notre Librairie*, *Africulture*, *French Review*, *Ethiopiques*, permettront de clarifier la sémantique de l'exil établie sous les diverses formes

de répertoire. C'est grâce à cette méthodologie aussi que la question des généalogies et des héritages de théorie pourra être élaborée. Aux définitions premières de l'exil telles que "bannissement", "expulsion hors de son pays", "déportation", "proscription", "relégation" s'ajoutent des termes comme "immigration", "exode" et "apatride". À ces derniers se joint le mot "exote" hérité de Victor Segalen. L'étude de ce vocabulaire de l'exil m'aidera à analyser les différentes situations d'errance contenues dans les ouvrages du corpus.

L'exil, un phénomène d'errance aux visages multiples

Tout en travaillant sur ce vocabulaire de l'exil, je serai amenée à chercher des illustrations dans les témoignages des penseurs qui ont connu l'expérience de l'exil ou alors dans des oeuvres critiques et historiques qui ont traité de ce sujet. Des ouvrages tels que *Poétique de la relation* (Édouard Glissant), *Le monolinguisme de l'autre* (Jacques Derrida), *Hélène Cixous, photos de racines* (Mireille Calle-Gruber et Hélène Cixous), *Portrait du colonisé* (Albert Memmi), pour ne citer que quelques prises de positions serviront à élargir le champ sémantique de l'exil. En effet, ces ouvrages montrent d'autres formes d'instabilité qui, sans avoir un rapport direct avec le déplacement physique d'une personne, ne constituent pas moins une forme d'errance. Les auteurs précités ont mis en application des théories de l'exil en donnant

des témoignages personnels ou en analysant des récits de vie où l'errance prédomine. Par exemple, la question de la langue en tant qu'exil a été bien illustrée par l'expérience vécue par Jacques Derrida. Hélène Cixous, Salman Rushdie ont confirmé l'écriture comme un lieu d'exil, un endroit où se recrée de l'identité. Les questions de culture, de langue, d'enracinement qui sont indissociables de l'exil ont été fort bien nuancées et élaborées dans des oeuvres telles que *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles. Exil, Errance et Enracinement* (livre collectif sous la direction de Suzanne Crosta), *Nation, Identities, Cultures* (éditée par V.Y. Mudimbe), *Les Fondements de l'Africanité ou Négritude et Arabité* (Léopold Sédar Senghor). Etant donné les nombreuses facettes de l'errance qui se présentent dans La Bible, cette oeuvre servira aussi de texte-source.

Grâce à ces lectures théoriques et aux différents témoignages et discours sur l'errance, les définitions de l'exil prennent une tout autre dimension. L'exil se montre sous de nombreuses facettes: géographique, intérieures, négatives, positives. Il peut aussi avoir comme visages: la colonisation, la langue, la parole, l'écriture, la folie.

Expliquer l'exil par l'Histoire?

Il semble qu'en Afrique noire l'exil soit surtout le résultat du dysfonctionnement gouvernemental. Celui-ci, selon les historiens,

tels que Ki-Zerbo, C.Coquery-Vidrovitch, Van Langenhove, J.Vansina, Y. Coppens, entre autres historiens consultés, m'aideront à voir comment les exils actuels des peuples d'Afrique noire sont étroitement liés à leur histoire. L'étude des anciennes migrations se révèle d'une certaine manière une clé pour découvrir comment les différentes communautés ethniques se sont réparties sur le continent africain. On parvient aussi à mieux se figurer les ressemblances culturelles et linguistiques entre nombre de ces peuples. Il est donc nécessaire de recontextualiser certains événements historiques tels que la traite négrière et la colonisation afin de voir si ces derniers ne sont pas partie prenante – et comment – du mécanisme de l'errance à laquelle sont contraints actuellement les peuples de cette partie du monde.

Nombre d'ouvrages historiques se rejoignent sur le fait que l'Afrique a connu un grand bouleversement social dû à la politique coloniale. Pensons ici au morcellement de ce continent par l'Occident. Lors du partage de l'Afrique, les Européens n'ont pas tenu compte des regroupements ethniques qui existaient auparavant, et à leur tour, les colonisateurs n'ont pas manqué de faire jouer le vieux procédé politique: "diviser pour régner". Tout cela a fragilisé la cohabitation entre les différentes communautés sociales de l'Afrique noire pré-coloniale. L'imposition des langues et des coutumes étrangères a déculturé ce continent. Pour recouvrer leur souveraineté, se réappropriier leurs pays et revaloriser leur

identité, les premiers intellectuels africains ont utilisé l'écriture comme outil de revendication. Leur poésie a été influencée par le mouvement de la Négritude créé par les Noirs de la diaspora en collaboration avec les intellectuels africains. L'objectif de la Négritude qui était de revaloriser les Noirs, leurs cultures, ainsi que de promouvoir leur unité, fait que ce mouvement est encore aujourd'hui un creuset où l'on peut chercher des solutions pour remédier à l'errance des peuples d'Afrique noire. Telle est la raison pour laquelle il faudra parler de la Négritude. Cette doctrine nous semble nécessaire pour éclairer les œuvres fictionnelles étudiées ensuite, et dont le but paraît être celui d'exposer les tourments et les instabilités dans lesquels vivent les populations du continent noir.

La scène littéraire est extrêmement importante car elle est le lieu de résistance, celui où l'on peut tout dire sans trop de dangers. C'est le lieu de révélation, d'hypothèse, d'invention, de prophéties, de solutions imaginaires. La littérature est un lieu vital, non pas loin de la vie, mais au contraire permettant la juste distance pour comprendre, sentir, reprendre ce que le vécu ne laisse pas le temps (toujours trop rapide) de penser. C'est pour cela que l'illustration des théories de l'exil par les ouvrages littéraires est nécessaire, car la littérature nous rapproche de ce qui se passe réellement dans la vie. Les œuvres fictionnelles ne sont pas seulement poétiques, elles sont aussi témoins du

politique.

L'exil dans la littérature francophone de l'Afrique noire: du général au particulier.

L'exil est un thème qui revient souvent dans de nombreuses oeuvres de la littérature francophone sub-saharienne. Ce phénomène d'errance y est déployé dans toute la diversité de ses facettes. Le cas des réfugiés politiques, des exilés intérieurs, de l'émigration, occupent une place de prédilection dans la littérature évoquée ci-dessus. Le choix du corpus s'est donc basé sur ces trois formes d'exil. Chacun des quatre ouvrages qui feront l'objet de la partie littéraire de cette thèse a été choisi selon la particularité d'errance qui y est exposée.

L'analyse de l'oeuvre de l'Abbé Twagirimukiza *Pourquoi mon exil, Seigneur?* viendra en premier car elle parle de l'existence instable des Rwandais, raison qui, ainsi que je l'ai signalé, m'a poussée à travailler sur l'exil. Le roman de Jean-Pierre Makouta-Mboukou *Les exilés de la forêt vierge* offre un bon exemple pour illustrer les exils intérieurs. Quant aux ouvrages *Les honneurs perdus* de Calixthe Beyala et *Sur l'autre rive* de Henri Lopes, c'est pour leur engagement dans une lutte pour mettre fin à l'errance de la femme qu'ils ont été sélectionnés. La représentation de l'exil des femmes africaines est fortement accentuée dans ces deux

derniers textes. La question de l'émigration sera donc examinée par rapport à ce qu'en suggèrent les romans de Beyala et de Lopès évoqués ci-dessus.

Plan de travail

Cette thèse va comporter deux grandes parties. La première consistera en l'étude théorique de l'exil et s'intitulera "Théorie et politique de l'exil". Elle sera divisée en trois chapitres. Le premier mouvement sera consacré à l'exploration du vocabulaire de l'exil. L'analyse des théories et discours de/sur l'exil fera l'objet du deuxième chapitre. Le troisième pan consistera en un bref aperçu de l'Histoire de l'Afrique noire.

La deuxième grande partie intitulée "Poétique de l'exil" aura pour objectif l'analyse des ouvrages du corpus. Il m'appartiendra ici d'illustrer les théories de l'exil par les oeuvres littéraires fictionnelles. Le premier chapitre de cette partie sera centré sur l'étude des exils politiques. L'oeuvre de l'Abbé Twagirumukiza *Pourquoi mon exil, Seigneur?* servira d'illustration.

Dans un deuxième temps, j'aborderai la question des exils intérieurs qui a été bien mise en évidence par Jean-Pierre Makouta-Mbougou dans *Les exilés de la forêt vierge*. Quel remède proposer pour vaincre l'exil?

L'errance vécue par les femmes africaines fera l'objet du dernier chapitre. Elle me permettra de faire le point quant à la

positivité ou la négativité de l'exil. Les oeuvres *Les honneurs perdus* (Calixthe Beyala) et *Sur l'autre rive* (Henri Lopes) semblent suggérer que les coutumes traditionnelles sont à l'origine de l'oppression sociale dont la femme est victime. Afin d'échapper à l'errance chez soi, ces deux auteurs choisissent pour leurs héroïnes le chemin de l'exil. Celui-ci peut-il réellement être une solution contre les contraintes sociales? Que pensent l'Abbé Twagirumukiza et Makouta-Mboukou des coutumes traditionnelles? Comment voient-ils l'exil? Lui trouvent-ils aussi des caractéristiques libératrices?

La pluralité de l'exil dans les ouvrages du corpus nous montre qu'il n'y a pas "l'Exil" mais des exils. La visée de la réflexion n'est pas l'Afrique, mais des Afriques dans la richesse des diversités de langues, d'ethnies, de rites. Mon travail de thèse n'a pas seulement pour objectif de comprendre l'exil: il est aussi un cheminement vers l'Autre (Blanc, Noir, Homme, Femme), l'exhortation et la réhabilitation des Différences Contre ou Pour ou Avec les Exils: les différences au travail vers un mieux humain.

PREMIÈRE PARTIE: THÉORIE ET POLITIQUE DE L'EXIL**CHAPITRE I****PETIT VOCABULAIRE DE L'EXIL ET DES DISCOURS QUI S'Y ATTACHENT.****A. L'Exil, des racines aux points névralgiques.**

De l'aveu général et selon le sens premier que les dictionnaires attribuent au terme exil, celui-ci signifie "Peine qui condamne quelqu'un à quitter son pays, avec interdiction d'y revenir, soit définitivement, soit pour un certain temps". Ce même mot désigne également l'"Etat de celui qui est contraint de vivre hors de son pays ou loin de sa résidence ordinaire." Au départ, l'exil était l'acte d'expulser une personne du lieu où elle résidait, plus tard ce mot fut employé aussi lorsqu'on prenait "une mesure de disgrâce assignant quelqu'un à une résidence forcée, loin de la cour ou de la ville".

Étymologiquement, le terme exil est issu du latin "ex(s)ilium" qui signifie "bannissement, lieu d'exil". En ancien français, la dénomination a d'abord été *eissil* qui est devenu *essil* puis finalement *exill*, dérivé donc de la forme demi-savante du latin classique *ex(s)ilium*. Déjà en 1100, le terme "exill" a été employé

dans le sens de "détresse, malheur, tourment".

1. Exil, symbole de la négativité:

On a toujours associé au vocable exil, et on le fait encore aujourd'hui, des connotations purement négatives. Le côté triste de l'exil est celui qu'on évoque le plus souvent. Ainsi lisons-nous par exemple chez Monique Brosse

"On ne saurait parler d'exil que lorsqu'il y a souffrance, installation dans la durée de cette souffrance, et sentiment de privation d'un complexe, à la fois territorial et mental, la patrie."¹

Cette citation de Monique Brosse se confirme avec plus de gravité chez Pierre Makouta-Mboukou qui décrit l'exil avec des mots encore plus négatifs: "l'exil est un chancre", c'est un "phénomène nocif".² Le mot chancre est d'une telle négativité que l'on ne peut imaginer l'exil autrement que par une existence de souffrance absolue. Lorsque l'exil est appelé "chancre", et qu'il est désigné comme "un phénomène nocif", alors l'exilé est perçu comme un être rongé, dévoré, entamé par le malheur, la misère, un être malade, en proie à la destruction. Rares sont ceux qui parlent de l'exil

¹ Monique, Brosse. "Pour une lecture parallèle de l'Odyssée et de Robinson Crusoe en tant que fables de l'exil". *Exil et littérature*. Jacques Mounier (dir.) Grenoble: équipe de recherche sur le voyage, Université des langues et lettres de Grenoble, 1986, p.10.

² Jean-Pierre, Makouta-Mboukou. *Littératures de l'exil*. Paris: L'Harmattan, 1993, p.9

d'une manière positive, ou du moins, en termes de gain, d'enrichissement. Il est vrai qu'exil est dénominateur commun de plusieurs termes qui rappellent tous une forme de châtement, même quand on se condamne soi-même à l'exil volontaire. Un nombre de critiques qui ont traité du thème de l'exil s'accordent en général sur le fait que celui qui est en exil n'est pas heureux et aspire toujours à un retour dans son pays natal, sa résidence ordinaire.

2. L'exil lié au déplacement:

Pour certains, on ne peut parler d'exil que par rapport à un déplacement, une perte d'origine. Cette constatation s'impose à André Strauss qui écrit:

[...] Quelle que soit l'acception du terme, il se caractérise par un éloignement du pays d'origine, ce qui entraîne les conséquences les plus diverses ...³

Il est vrai qu'initialement, dans sa définition même la plus ancienne de "bannissement", le terme exil est lié à un déplacement physique. Celui qui relie toujours l'exil au déplacement n'a donc pas tort car, quand bien même celui-ci est intérieur — ce que nous allons voir — il demeure dans ce concept une idée de déplacement, pas toujours physique mais certainement mental. Ce déplacement s'opère par un enfermement en soi, une sorte d'introversio forcée

³ André, Strauss. "Des exils du langage à la langue de la littérature". *Exil et Littérature*. Jacques Mounier (dir.) Grenoble: équipe de recherche sur le voyage, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1986, p.115.

parce qu'on court un risque d'altération, d'entame, de confrontation à l'Autre. L'acte d'introversion ici n'est pas cette attitude innée de la personne égotiste, mais l'attitude de celui qui cherche refuge intellectuel, spirituel. Un déplacement au plus intime, au plus invisible, au plus secret de l'être. Mais l'exil intérieur n'est pas ce seul acte d'introversion et c'est ce qu'il nous appartient d'explorer ici.

3. Exil intérieur:

Si l'exil est hors, dehors, on sait bien qu'il y a des formes plus paradoxales d'exil intérieur: être dehors dedans, au dehors chez soi. Point lié au déplacement physique, cet exil au plus intime peut avoir les visages de la colonisation, de l'oppression dictatoriale, de l'introversion forcée ou de l'exil de la parole.

a. La colonisation en tant que forme d'exil intérieur.

Notons que chez les peuples colonisés, la vie ressemblait de près à celle des exilés en ce sens qu'ils n'avaient presque pas de droits dans leur propre pays et qu'ils ne contrôlaient guère la situation dans ce qui était censé être le leur. Ceci était d'autant plus grave qu'ils ne possédaient rien, pas même leurs traditions, ni leurs religions. N'oublions pas en effet que la

colonisation avait pour mission de "civiliser" des peuples c'est-à-dire de nier leurs religions, qu'elle traitait de traditions sauvages, et de réduire ces peuples à une totale assimilation. En fait, selon Albert Memmi, même l'assimilation était refusée au colonisé. Ainsi qu'il l'écrit dans son texte "Portrait du colonisé"

Tant qu'il supporte la colonisation, la seule alternative possible pour le colonisé est l'assimilation ou la pétrification. L'assimilation lui étant refusée, [...], il ne lui reste plus qu'à vivre hors du temps. Il en est refoulé par la colonisation et dans une certaine mesure, il s'en accommode. La projection et la construction d'un avenir lui étant interdites, il se limite à un présent; et ce présent lui-même est amputé, abstrait.⁴

Selon les paroles de Memmi, le colonisé est celui qui ne possède rien. C'est un exilé dans l'espace et dans le temps. Dépossédé du sol natal, il n'a d'autre asile que son propre pays, mais celui-ci ne lui appartient pas car il est entre les mains du colonisateur. Il est dessaisi du cours vital car, d'après Memmi, il vit hors du temps. Le colonisateur voulant que le colonisé ne garde rien de ses traditions ni de ses religions qu'il juge sauvages, anéantit en quelque sorte le passé de celui-ci. Quant au présent, Memmi le dit, il en est amputé, c'est un présent abstrait. En effet, comment peut-il être maître de son présent s'il ne dispose pas même de sa propre personne? L'exil du colonisé se traduit par un manque des libertés de la personne, et par un processus de déshumanisation de la part du colonisateur. Le discours d'Aimé Césaire sur le

⁴ Albert, Memmi. *Portrait du colonisé*. Utrecht: imprimerie Bosch, 1966, p.131.

colonialisme fait un procès sévère contre le colonisateur et montre les affres de l'exil dont le continent africain a été victime.

Ainsi accuse-t-il:

On me parle de progrès, de réalisations, de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au dessus d'eux-mêmes. Moi je parle de sociétés vidées d'elle-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées.⁵

Ces paroles de Césaire montrent comment s'est opéré le dépouillement du continent africain par le colonisateur. Celui-ci ne s'est pas seulement approprié des biens matériels, mais il a aussi anéanti toutes les valeurs culturelles des colonisés, ce qui, par la suite, a fait de ces derniers des exilés dans leurs propres pays. De la même manière que Césaire, Jomo Kenyatta voit le colon comme celui qui a dépossédé les Africains de leur continent. Il l'affirme en ces termes:

When the European comes to the Gikuyu country and robs the people of their land, he is taking away not only their livelihood, but the material symbol that holds family and tribe together. [...]. Along with his land they rob him of his fundamental conceptions of justice and morals, all in the name of civilisation and progress.⁶

Le peuple africain sans terre, sans traditions, sans religions, sans dignité (pensons aux quarante coups de fouet que recevait celui qui refusait de faire sa corvée journalière sous la

⁵ Aimé, Césaire. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955, p.22.

⁶ Jomo, Kenyatta. *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*. London: Secker and Warburg, 1961, pp.317, 318.

colonisation belge), sans passé et sans présent que lui reste-t-il donc? Le colonisé se présente sous l'image de l'exilé le plus démuné, n'ayant droit à aucun respect, un véritable errant immobile ainsi que le dit Glissant des exilés intérieurs.⁷

b. L'exil lié à l'oppression sociale

L'exil intérieur n'a pas pour seul facteur, la colonisation. Toutes sortes d'oppressions sociales qui nuisent à la liberté de l'individu contribuent à son exil intérieur. Nous ne pouvons pas nous empêcher ici d'évoquer un autre exemple d'exil intérieur cité par E. Glissant dans son oeuvre *Poétique de la relation*. Il cite le cas de la population noire de l'Afrique du Sud qui, pendant des années a dû supporter l'oppression de l'Autre. Glissant a publié l'oeuvre citée ci-dessus en 1990. C'était avant la présidence de Nelson Mandela. Cet exil intérieur est-il terminé, aujourd'hui, pour les Noirs d'Afrique du Sud? Ce genre d'exil est précisément un des points que nous aurons à examiner et à développer.

Lorsque Glissant aborde cette question de l'exil intérieur, il montre en même temps que ceux qui ont la possibilité de partir ailleurs, loin de leurs pays où ils sont plus mécontents que

⁷ Glissant fait référence aux personnes pauvres qui subissent toutes sortes d'oppressions sociales dans leurs pays. Ces derniers sont obligés de rester chez eux car ils n'ont pas les moyens de se payer le voyage pour fuir la misère et l'injustice dans leur patrie. Glissant évoque ce problème dans son oeuvre *Poétique de la relation*.

malheureux, dirions-nous, sont encore des "privilégiés". En effet, Glissant rappelle l'existence de ceux qui n'ont pas la chance (faute d'argent par exemple) de quitter leurs pays, où ils souffrent de toutes sortes de maux: injustice sociale, pauvreté ... Ceux-là, comme le dit Glissant, "leur errance est immobile [...]". Ce sont des victimes de l'exil intérieur. Ils n'ont pas vécu le luxe du déracinement, mélancolique et extraverti."⁸ Il y a donc des degrés dans l'exil qu'il nous appartiendra d'explorer. Selon la pensée de Glissant, l'exil n'est pas toujours négatif car il permet d'échapper à une existence sédentaire sombre et sans avenir. L'exil peut être plus bénéfique que le fait de s'enraciner dans l'absurdité de certaines traditions ou de quelques idéologies politiques ou religieuses. L'exil permet de s'ouvrir à l'autre, il rend possible un rapport d'altérité. Le moi qui s'ouvre n'est pas forcément perte; il n'est pas voué à fondre dans l'autre. L'ouverture se règle par un contact dialectique. Il y a donc échange et peut-être acceptation des différences, ce qui engendre le métissage culturel. Mais certains ne croient pas à ce métissage culturel. Ils n'y voient que lutte, conflit et situation de rapport de forces, ou alors ils soutiennent que seule l'assimilation existe. Nous reviendrons sur cette délicate question qui est sans doute moins à résoudre qu'à considérer dans toute sa complexité. L'exil intérieur est multiple. L'une de ses

⁸ Édouard, Glissant. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990, p.32.

diversités les plus excitantes et fructueuses sans doute est l'exil dans la langue dont nous allons étudier les méandres et confluent.

c. Exil dans la langue

L'exil dans la langue est un phénomène propre aux peuples colonisés d'Afrique ainsi qu'aux esclaves noirs de tout le continent américain: Les États-Unis, l'Amérique latine, et les Antilles. C'est un exil dans la langue en ce sens qu'avant les indépendances, ces peuples étaient obligés d'apprendre la langue du maître dans laquelle ils étaient forcés d'étudier (en Afrique), de communiquer (les esclaves noirs des États-Unis n'avaient pas le droit de communiquer entre eux en d'autres langues que celle de l'esclavagiste). Ce qui explique pourquoi, aux États-Unis par exemple, les Afro-américains n'ont pu garder aucune des langues africaines des pays ou des communautés dont ils étaient ressortissants. Les noirs des Antilles, notamment les Antilles françaises ont réussi à se créer une langue: le créole. Mais on sait que, dans le temps, avant que les auteurs de la Négritude ne commencent à chanter les valeurs du noir, le créole et la créolité étaient peu valorisés. En Afrique, même dans les pays comme le Rwanda et le Burundi par exemple où toute la population parlait une seule et même langue contrairement à la majorité d'autres pays d'Afrique Noire, la langue d'enseignement et d'administration était

celle du colonisateur. On ne peut donc pas s'étonner que la littérature africaine soit majoritairement en français ou en anglais. Il faut reconnaître qu'en Afrique, il est difficile, et peu efficace en termes de réception, d'écrire en langues vernaculaires à cause de la diversité de celles-ci. Mais on ne doit pas oublier non plus ce que Derrida dit de "l'homo-hégémonie des langues dominantes":

Sur la terre des hommes aujourd'hui, certains doivent céder à l'homo-hégémonie des langues dominantes, ils doivent apprendre la langue des maîtres, du capital et des machines, ils doivent perdre leur idiome pour survivre ou pour vivre mieux.⁹

L'Afrique noire connaît, même en cette période que certains appellent post-coloniale, la domination des langues des pays développés. Bien sûr, on prend toujours le prétexte du multilinguisme africain pour justifier l'adoption des langues étrangères en Afrique. Ces langues, notamment le français et l'anglais, sont en principe censées faciliter la communication entre les différents peuples africains qui sont locuteurs de nombreux idiomes différents. Citons par exemple le cas des communautés congo-zairoises qui possèdent plus de cent langues. Les littératures en langues africaines sont très peu connues. Nous pouvons parler ici du cas du Rwanda. Ce pays n'est pratiquement jamais évoqué quand on parle de la littérature africaine car la majorité des écrivains, poètes et chanteurs rwandais utilisent très

⁹ Jacques, Derrida. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996. p.56.

rarement le français ou l'anglais. La grande majorité de la production littéraire rwandaise est en Kinyarwanda, ce qui laisse aux auteurs un public très restreint dû au fait que seuls les Rwandais et les Burundais peuvent comprendre cette langue. La langue, principale composante de la culture, est peu valorisée dans ces pays qui, pour survivre économiquement, se laissent dominer par les plus grandes puissances. Non seulement leur langue mais aussi leur culture, leur politique et leur économie ... sont indirectement supervisées par les grandes économies. Si l'on reprend cette remarque de Derrida où il affirme que "toute culture s'institue par l'imposition unilatérale de quelque "politique" de la langue"¹⁰, on peut alors se demander à quel niveau d'aliénation et d'acculturation en est arrivée l'Afrique Noire.

Derrida dit encore que "toute culture est originellement coloniale". Est-ce à dire que le colonisé à qui on impose une langue, donc une culture étrangère est, en fait, doublement sous le joug, étant toujours déjà sujet de sa propre culture laquelle tend à étouffer toute singularité, tout idiotisme? Nous verrons dans l'analyse des ouvrages du corpus comment des gens (femmes et hommes) sont esclaves des traditions et des cultures en Afrique Noire. Ainsi, quand un peuple doit se plier aux exigences d'un étranger, quand il doit adopter la langue de celui-ci jusqu'à la faire passer avant la sienne, il perd plus gravement encore sa

¹⁰ Id., p.68.

singularité; il est une victime potentielle de l'aliénation et de l'acculturation. Ce désordre est le résultat du "monolinguisme de l'autre", expression de Derrida qu'il explique en ces termes:

Le monolinguisme de l'autre, ce serait d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la loi comme Langue. Son expérience serait apparemment autonome, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre comme si je me la donnais moi-même; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, hétéronome.¹¹

En avançant le statut d'hétéronomie de toute loi -en particulier celle du monolinguisme- Derrida souligne bien la brèche, la disjuncture intrinsèque à tout monolinguisme. Cette disjuncture, il l'exhausse dans le titre paradoxal: "Le monolinguisme de l'autre", toujours "autre", venu d'ailleurs, alter(ant), le monolinguisme est toujours déjà bi, deux et donc plus car "l'annihilation" n'est qu'une tentative -le "mono"engendre en fait le pluriel.

L'annihilation d'une langue d'un peuple par un autre peuple n'est jamais qu'une tentative d'anéantissement car la langue envahissante ouvre une brèche dans l'idiome existant et que prescrire sa langue en refusant celle du colonisé n'empêche pas que, quelque part, si minime que ce soit, de l'Autre vienne entamer ce "monolinguisme" de la loi coloniale. L'existence du colonisé devient alors hétéronome, tout comme la loi de l'Autre à laquelle

¹¹ Id., p.69.

il doit se conformer pour vivre ou mieux vivre. Le colonisé contraint de faire passer l'idiome de l'autre avant le sien, est confronté à cette forme d'instabilité que nous avons appelée 'l'exil dans la langue'. Bien que douloureuse, cette forme d'exil est aussi fructueuse car génératrice d'ouverture de/sur/par l'alter.

Cette ouverture constitue une composante dynamique de l'exil: elle brise le mur de l'isolement dans lequel est enfermé celui qui est contraint d'exercer la langue étrangère, mais en même temps elle lui révèle après coup qu'il était exilé dans sa langue maternelle. En effet, vivre dans l'enclavement de sa propre langue n'est pas moins une forme d'exil. En se servant du français comme langue d'écriture, les écrivains africains, même s'ils n'ont pas d'abord le choix d'écrire dans leurs langues maternelles ont une double chance: d'abord celle d'un véritable travail d'écriture poétique dans l'entre-langues, ensuite, celle de pouvoir se faire comprendre d'une part par leurs compatriotes et les autres Africains qui ne parlent pas le même idiome; d'autre part, par de nombreuses autres nations du monde. Il ne faut pas oublier en fait qu'en Afrique, rares sont ceux qui n'ont qu'une langue maternelle. Ceci est dû au fait que la plupart des pays africains sont locuteurs de plus d'une langue et que par conséquent, la majorité des Africains sont obligés d'apprendre plus d'une langue dès leur jeune âge. Quand bien-même ils n'apprendraient pas d'autres

langues vernaculaires, ils sont obligés d'étudier dans une langue véhiculaire dès le début de leur scolarité. Dans certains pays tel que le Rwanda qui n'a qu'un idiome national, le kinyarwanda sert de langue d'enseignement dans les écoles primaires. Pendant six ans, les enfants ne peuvent parler et écrire que dans leur langue maternelle. Mais une fois à l'école secondaire, ils doivent apprendre en français, ce qui rend les études très difficiles. Dans ce pays, depuis la guerre de 1994, le français se trouve en confrontation avec l'anglais. Il y a également l'introduction d'autres langues africaines telles que le swahili et le kiganda Ces dernières prennent de plus en plus d'importance car l'actuelle population rwandaise est composée en majorité de rwandais qui, pendant plus de trente ans ont vécu dans les pays frontaliers ou proche du Rwanda notamment le Zaïre, l'Ouganda et le Kenya. Les descendants de ceux qui ont quitté le pays durant la révolution de 1959 et qui sont donc au Rwanda depuis quatre ans seulement communiquent plus aisément dans les langues citées ci-dessus plutôt qu'en kinyarwanda. Un article sorti dans un magazine rwandais *Ukuri*¹² accuse l'actuel gouvernement rwandais d'"assassiner" le kinyarwanda. D'après le rédacteur anonyme de cet article, certains dirigeants rwandais emploient dans leur discours des mots étrangers que la population ne peut pas comprendre. Ce

¹² Magazine *Ukuri* n° 60, volume 1. Kigali (Rwanda): Presses de l'imprimerie nationale, mai 1998, p.15.

problème de communication vient en partie du fait que ceux qui sont rentrés d'exil se sont beaucoup mêlés aux populations étrangères et ont donc été influencés par leurs langues. Le kinyarwanda qu'ils parlent ressemble à une sorte de nouveau dialecte pour ceux qui n'ont jamais connu l'expérience de l'exil. Aujourd'hui, on encourage les Rwandais à préserver leur langue nationale mais il n'empêche que dans les écoles on continue d'apprendre dans les langues de l'ex-colonisateur. Être contre la domination d'une langue par une autre, ne doit pas faire mésestimer l'importance de la connaissance des langues comme le français et l'anglais qui sont plus que d'autres répandues dans le monde et l'importance des croisées culturelles que comporte cette connaissance. C'est certainement un avantage de faire siennes ces langues véhiculaires. Quant à la question de se sentir exilé dans la langue de l'Autre – le français pour ce qui est des pays africains francophones – il convient sans doute de réexaminer de façon moins stéréotypée, ces rapports d'"appartenance" et de dissocier la pratique linguistique de la notion de "propriété". Calixthe Beyala l'énonce clairement: "le français est francophone, mais la francophonie n'est pas française."¹³ Ainsi, la colonisation de l'idiome prend-elle de nouveaux accents: car l'appartenance d'une langue n'est qu'une illusion, une sorte de situation précaire, sujette à changement,

¹³ Calixthe, Beyala. Phrase mise en exergue du roman *Les honneurs perdus*. Paris: Albin Michel, 1996.

déplacements et incertitudes. Tels sont les paramètres de la relation à la langue, aux langues. Et c'est justement là le point que soulève Derrida lorsqu'il parle de l'appropriation d'une langue ainsi que de l'"appartenance ou la non-appartenance de la langue". Voici les questions qu'il pose à cet égard:

Mais qui la possède, au juste? Et qui possède-t-elle? Est-elle jamais en possession, la langue, une possession possédante ou possédée? Possédée ou possédant en propre, comme un bien propre? Quoi de cet être-chez-soi dans la langue vers lequel nous ne cesserons de faire retour?¹⁴

Ce procédé en chiasme par lequel Derrida pose la question de la langue suggère des commentaires. D'abord, cette interrogation quant à savoir qui possède la langue. Derrida répond lui-même à cette question en disant qu'"il n' y a jamais d'appropriation ou de réappropriation absolue 'de la langue'. [...] il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, [...]". En effet, si personne ne peut prétendre à un droit naturel sur la langue, ni davantage à un droit d'acquisition, si nul ne peut déterminer des limites et des règles de saisie de la langue, c'est que celle-ci, contrairement à la nationalité, est incontrôlable. Là réside la chance de l'écriture, de la littérature. Dire que l'on "possède" une langue signifie seulement qu'on en a une bonne pratique; davantage serait un leurre. Quant à l'autre interrogation "qui possède-t-elle?", il faut, pour répondre à cette question, considérer les rapports de la

¹⁴ Jacques, Derrida. *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996, p.36.

langue avec ses énonciateurs. Elle les tient, elle les traverse, elle les travaille au corps, elle les hante. Elle les ancre. Car si la langue n'appartient à personne, elle a tout de même une origine, et Glissant nous rappelle que "toutes les langues sont régionales...". Elle oeuvre dans un terroir. Les premiers utilisateurs dont la langue prend le nom peuvent prétendre la posséder. C'est-à-dire en être pleinement possédés. Ils peuvent l'exporter chez d'autres peuples, la leur imposer. Quand pour survivre ou mieux vivre, le peuple dominé doit impérativement parler cette langue, il s'en trouve dès lors possédé – comme on dit possédé par un/des esprits. Possédé par le génie, le démon de cette langue. Prenons l'exemple du français qui s'est répandu dans plusieurs contrées du monde. Son expansion qui s'est faite par le biais de la colonisation a suivi le processus d'imposition, du plus fort au plus faible. Le colonisateur, en essayant de balayer la/les langue(s) de ceux à qui il impose la sienne "propre" confère à sa langue des pouvoirs de possession en ce sens que son idiome lui sert à faire passer sa loi et sa volonté, plutôt qu'à faciliter l'échange discursif avec le colonisé. Une expérience personnelle me fait avancer ceci: quand le dominé en est au point de se sentir inférieur à un compatriote qui parle la langue du colonisateur, quand il éprouve de la honte devant son ignorance de cette langue, alors c'est qu'il est entamé, physiquement et intellectuellement, possédé par ce dont il n'a pas la connaissance (la langue de

l'Autre). De même, quand le colonisé qui parle la langue de l'Autre commence à se considérer comme supérieur au compatriote qui ne la connaît pas, lorsqu'il valorise cette dernière plus que sa langue maternelle, pire, s'il se considère comme français ou anglais parce qu'il parle l'un de ces idiomes, à ce moment-là, il est aliéné, entamé, possédé par la langue de l'autre. Telle est l'attitude de dénigrement culturel de certains Africains, lesquels, après un certain temps, même court, passé dans l'un des pays développés, renoncent à eux, se renient. Ceux-là croient qu'ils possèdent la langue de l'Autre ainsi que sa culture, mais en fait, ils sont par elles possédés. En ce sens la langue est une propriété expropriante, dépossédante. Et cette expropriation vaut aussi bien pour le colonisateur: Glissant parle des gens "cantonnés dans la puissance véhiculaire de leur propre langue"; les Américains par exemple qui revendiquent leur langue d'une manière monolingue et irritée. C'est également le cas de certains défenseurs du créole (Raphaël Confiant, Jean Barnabé) ainsi que de certains défenseurs de la langue française au Québec (Gaston Miron, Antonine Maillet). La langue leur joue un bon tour, les enferme à double tour, dominés, possédés par leur combat pour l'hégémonie linguistique.

La réflexion de Derrida sur la versatilité de la relation d'incertitude et la remise en cause de la notion de "propre" ou pas "propre", en d'autres mots, le fait que la langue n'a pas

d'appartenance réelle, naturelle, voilà ce qui suppose une ouverture, donc une chance à la création littéraire. C'est d'ailleurs l'idée de Salman Rushdie lorsqu'il écrit:

Les écrivains sont les citoyens de plusieurs pays: le pays limité et bordé de frontières de la réalité, le royaume infini de l'imagination, la terre à moitié perdue de la mémoire, les fédérations du coeur à la fois brûlantes et glacées, les états unis de l'esprit (calmes et turbulents, larges et étroits, réglés et détraqués), les nations célestes et infernales du désir, et – peut-être la plus importante de toutes nos demeures – la république sans entrave de la langue.¹⁵

La littérature comme l'imagination ne devrait point avoir de frontières. Cette république sans entrave dont parle Salman Rushdie, est nécessaire pour les écrivains car la pureté, la franchise, l'honnêteté, l'évolution et la richesse de l'écriture en dépendent. La langue de production ne doit pas causer une sorte d'enfermement de l'auteur dans une identité quelconque. Il semble, à ce sujet, que Glissant soutienne le point de vue de Derrida lorsqu'il dit qu'on commet une erreur chaque fois qu'on mêle expressément le problème de langue au problème d'identité. La langue n'a pas d'identité, nous voulons dire, de nationalité, puisqu'elle n'a pas d'appartenance, qu'elle est au contraire, le lieu de tous les jeux, de tous les possibles. Le témoignage de Derrida quant au retrait de la nationalité française aux Juifs d'Algérie, pendant l'Occupation en France et le régime de Vichy, montre bien l'écart qu'il y a entre la nationalité et la langue. Un

¹⁵ Salman, Rushdie. "Une déclaration d'indépendance". *Littératures. Revue du Parlement international des écrivains*. Octobre/novembre 1994.

gouvernement peut user de son autorité pour déposséder quelqu'un de sa nationalité, mais il ne saurait être en mesure de lui retirer sa langue car celle-ci ne peut en aucun cas être utilisée comme un bien propre. Il peut, toutefois, l'interdire de parole. C'est ainsi que Derrida peut soutenir que le maître n'est rien; rien par rapport à la langue:

[...], le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme "la sienne".¹⁶

La force qui émane de la citation ci-dessus est celle de la conviction de Derrida quant à l'idée d'appropriation de la langue. Nul ne peut en faire son bien propre, nul ne peut s'en réserver le droit. Derrida, qui fit partie de cette communauté juive destituée de la nationalité française, évoque ces questions d'appropriation et d'expropriation car il fait alors l'expérience d'une loi qui est loi de la nationalité et de la langue. Certes, Derrida examine avec soin le rapport de la colonisation et du problème linguistique, soulignant le "traumatisme", la "surenchère de violence" de la culture qu'est la colonisation: "La colonialité de

¹⁶ Jacques, Derrida. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996, p.45.

la culture, [...] et de l'hospitalité"¹⁷ Toutefois, il s'efforce aussi de ne pas en rester aux apparences imposées par le diktat de la loi de colonialité de la culture et de dégager le processus de déconstruction qui s'inscrit au coeur même de la loi du propre. En somme, selon sa thèse de non-appartenance, le colonisé ou l'exilé quel qu'il soit ne devrait point se sentir diminué parce qu'il utilise la langue de l'étranger dont il reçoit des ordres. Le colonisé, bien qu'étant un exilé intérieur, car, comme vu au préalable, il ne dispose pas de liberté dans son propre pays, n'est un exilé dans la langue que d'une manière relative. Aussi longtemps que le dominé ne se laisse pas envahir par la fiction usurpatrice du colonisateur, alors la langue de l'autre est une entame qui fait ouverture et non écran. C'est au colonisé de savoir distinguer les rives et de déconstruire les constructions politico-linguistiques afin de pouvoir faire un choix. Le colonisé, en somme, ne devrait pas intérioriser les constructions dichotomiques de la loi du colonisateur. Il est victime de l'exil jusqu'à un certain point: deuil, douleur, terreur, rabaissement ... Mais il est victime du 'récit de l'exil dans la langue' ou de la 'notion de l'exil dans la langue' telle que le/la lui impose le colonisateur: qu'il n'y a qu'une langue, qu'il faut être dedans (la connaître pour survivre), et dehors (parce que le fait de maîtriser la langue ne le place pas sur le même pied d'égalité que le colonisateur).

¹⁷ *Id.*, p.47.

Pour le colonisé, la question de l'exil dans la langue semble donc dépendre de la manière dont il considère l'invasion de l'idiome du colonisateur ainsi que de l'importance qu'il lui accorde. Si Derrida dit qu'il n'y a pas d'aliénation — "[...] structure d'aliénation sans aliénation"¹⁸ dans l'adoption de la langue de l'autre, c'est justement par rapport à la façon dont le colonisé perçoit le terme exil. Si ce dernier se rend compte que l'exil est un terme défini uniquement du point de vue du colonisateur, alors il prend conscience qu'il faut commencer par arracher la notion d'exil à celui qui décide de l'exil afin d'en faire une parole d'ouverture, de la brèche, de l'alter, du pluriel. Pensons au double postulat de Derrida: "On ne parle jamais qu'une seule langue. On ne parle jamais une seule langue."¹⁹ Le colonisé doit prendre conscience de cette antinomie. On parle toujours au moins deux langues même quand on n'a qu'une langue. Ceci, du fait même qu'aucune langue n'est "pure" ni étanche. Le colonisé à qui on impose une langue étrangère n'a donc pas à faire un choix entre deux rives. C'est bien plutôt cet entre-deux-là qu'il doit revendiquer entre français et langues africaines. Il faut qu'il se situe dans le "chaos-monde" dont parle Glissant et qu'il définisse en terme d'éclatement et de solidarité entre les langues du monde. Toute langue s'enrichit de la rencontre d'une autre. Le

¹⁸ *Id.*, p.48.

¹⁹ *Id.*, p.21.

français évolue et s'enrichit de la francophonie. Par suite est-ce qu'on n'est pas fondé à faire l'hypothèse que le grand nombre de pays africains qui font partie de la francophonie, constitue pour la langue française un apport singulier et d'importance de la part des littératures africaines?

Si l'exil dans la langue est l'emprise d'un idiome, étranger ou non, sur son locuteur, faut-il cependant le distinguer de l'exil de la parole?

B. Exil de la parole

Il faut ici marquer la différence entre l'exil de la parole et l'exil dans la langue. Le premier est en fait une interdiction, une condamnation au silence, ainsi que nous le verrons chez les peuples gouvernés par une politique terroriste, dictatoriale. Le deuxième par contre est un exil particulier aux peuples colonisés ou aux esclaves, à qui le colonisateur ou l'esclavagiste a imposé sa langue et son idéologie. L'exil dans la langue est une forme de l'exil intérieur du fait que la langue exerce une domination morale, intellectuelle, une ascendance (langue du colonisateur, par exemple), tandis que l'exil de la parole, lui, est intérieur en ce sens qu'il y a introversion de l'individu en lui-même. L'exil de la parole s'exemplifie encore dans l'attitude du peuple juif qui, loin de Sion, refuse de chanter pour l'étranger, son persécuteur,

les louanges du Seigneur Yahvé, son Dieu. Le portrait de la Bible le plus fascinant à ce sujet est celui du prophète Ezéchiel pour qui, "lors de sa vocation, la parole de Dieu ne se présente pas à lui comme un message oral (Isaïe, VI, 6-7; Jérémie, 1,9) mais comme un livre à manger (Ezéchiel, II, 8, III, 4)." On constate ici qu'il y a non seulement exil physique de la personne, mais aussi de la parole ravalée, tenue en soi, tue.

L'exil intérieur apparaît alors comme une image du silence qui peut s'altérer dans l'écriture, ou, au pire des cas, dans la folie. Cet exil intérieur est entrave à la liberté d'expression. Celle-ci cause chez l'individu qui en est la victime cet acte d'enfermement en/sur lui-même qui fait que tout son être n'est plus qu'apparence car dedans et dehors ne correspondent plus; ne co-répondent, ne communiquent plus. L'être réel est imperceptible, enfoui au secret de sa conscience. Ce qu'il dit n'est pas ce qu'il pense.

Dans l'histoire du XXème siècle, nombreux sont les écrivains, journalistes, politiciens condamnés au silence. Ce mutisme, quand il n'est pas évacué par une écriture allégorique ou par la folie, devient irrémédiable. Comme nous venons de le signaler, cette forme d'exil est un phénomène qui se manifeste généralement dans des pays à système politique dictatorial. Nous nous limiterons aux gouvernements africains. Des témoignages abondent dans de nombreux romans d'auteurs africains ainsi que dans les interviews et les articles sur la littérature africaine. On peut citer un auteur

comme Jean-Pierre Makouta-Mboukou qui, après vingt ans d'exil, s'est consacré à l'écriture d'une oeuvre où il traite en profondeur du thème. En exil, il écrit sur l'exil. La manière très négative avec laquelle il décrit ce phénomène d'errance est une preuve de la souffrance qu'il a dû endurer. Comme nombre de ses confrères, il a dû quitter sa patrie où il ne pouvait pas s'exprimer sans risquer sa vie. Lorsque Williams Sassine dit qu'il a commencé son parcours avec des amis et qu'il y a eu un certain nombre de cadavres le long de la route, en exil ou sur les chemins de l'exil²⁰, c'est bien pour nous faire comprendre les affres du métier d'écrivain en Afrique. En général, l'écrivain qui ne veut pas soutenir le gouvernement en place ferait mieux de se taire ou de prendre la fuite. À ce sujet, Albert Memmi pose une question pertinente: "L'écrivain pourrait-il se taire sur certains sujets? Un écrivain devenu ministre est-il encore un écrivain?" A la première question, Albert Memmi répond que l'écrivain est toujours par quelques côtés dévoilement et dissidence et que s'il se soumet, il se démet. En effet, le refus de se soumettre a conduit beaucoup d'écrivains et intellectuels africains en prison, seul asile du condamné à l'exil de la parole. Les moins favorisés y perdirent la vie. C'est le cas des décès mystérieux comme cela s'est passé pour Bernard Nanga, auteur du roman *Les chauves-souris*. Pour ce qui est du doute quant à

²⁰ "Interview de Williams Sassine, par François Cévaër" *Présence Africaine* 155 (1997): 10-17.

l'authenticité, la franchise de l'écrivain devenu ministre, on saisit la revendication de Memmi qui rappelle le fait que l'écrivain est un être qui a besoin d'une liberté hors de toute contrainte. En effet, au-delà de l'art, le devoir d'un auteur pour son pays est d'abord de "rendre compte des carences de son peuple, de l'injustice de ses privilégiés, des errements de ses dirigeants." L'engagement de la littérature africaine témoigne de cette remarque de Memmi. Or, celui qui est nommé ministre – nous restons dans le cadre des politiques africaines – devient l'allié du gouvernement dont il est membre. Comment dénoncer les faux pas, la corruption ... de ses partenaires et rester avec eux? Dans un pays où il y a des limites à la liberté d'expression, il est presque impossible de concilier l'écriture et la politique. Ou plutôt, l'écriture étant politique par essence se situe forcément dans l'opposition.

L'exil de la parole s'avère être plus grave que l'exil dans la langue car ainsi que nous l'avons évoqué, l'exilé dans la langue, en dehors de la colonisation, a comme contrainte principale l'adoption de la langue de l'autre. L'apprentissage de la langue étrangère est une brèche, une ouverture vers l'autre, donc un pan de liberté gagné. L'exilé de la parole, par contre, doit accepter le silence qu'on lui impose pour préserver sa vie, autrement il risque la prison. Et même en ces termes-là, sa vie reste en danger. Au moindre signe de révolte, il est dévoré par son

persécuteur. Quand bien-même il ne le saurait pas, il est consumé par cette parole qu'il ne peut dévoiler. Son exil ressemble à celui que J.P Makouta-Mboukou qualifie de chancre. Celui-là même qui entame et ronge l'exilé. C'est pour y échapper que certains choisissent de devenir maquisards. *L'anté-peuple* de Sonny Labou Tansi en donne un bon exemple. Celui-ci y relate l'histoire de certains intellectuels, qui, parce qu'ils ne pouvaient pas s'exprimer librement, mais aussi parce qu'ils étaient victimes de l'injustice sociale, ont dû prendre le maquis. Bien sûr il y a un déplacement physique ici puisque les maquisards sont obligés de fuir la société pour aller se cacher dans la brousse. Mais ce sont en même temps des exilés de la parole car ils ne peuvent pas s'exprimer librement. Nous ne pourrions pas ne pas penser à la situation de silence qui fut pendant longtemps celle des femmes africaines. Ces dernières étaient alors des exilées de la parole. Cela n'a pas complètement changé aujourd'hui, car comme nous le verrons dans l'analyse des oeuvres du corpus, la parole de la femme africaine est encore chancelante, proie de l'injustice sociale, des traditions africaines et de certains critiques masculinistes. Quelques femmes ont cependant soulevé la voix pour protester contre tout ce qui entrave leur liberté. Certaines ont dû s'exiler à l'étranger afin de pouvoir déployer leurs ailes et délier leurs langues. C'est le cas de Calixthe Beyala. Citons aussi Werewere Liking qui est toujours en Afrique, mais ne vit plus dans son pays.

Celle-ci montre, dans son roman *Elle sera de jaspe et de corail*, " la difficulté de se frayer un chemin dans un monde réservé aux hommes"²¹ et elle y témoigne également du mutisme auquel la femme africaine se trouve encore contrainte aujourd'hui. D'autres par contre, telle Awa Thiam, ont cessé de parler, se condamnant, on ne sait pourquoi, au silence. Des milliers d'autres, notamment celles qui n'ont pas eu la chance de bénéficier d'une éducation scolaire, vivent dans une sorte de silence résigné. Celles qui ont pris le parti de se libérer par l'écriture ont parfois des difficultés à se faire accepter par la société. Dans leur prison familiale, sociale et collective, elles souffrent presque autant que les prisonniers politiques. Les écrivains africains, femmes et hommes, sont tous plus ou moins victimes de cette non-liberté à l'expression. Cependant, il y en a qui, même derrière les barreaux, ont rejeté le bâillon qu'on les forçait à garder. On peut citer le cas de Bernard Dadié qui a tenu, pendant un an, un *carnet de prison*. C'est en ce sens-là que l'exil de la parole se transmute en un exil dans l'écriture.

1. Exil dans l'écriture

D'emblée, posons-nous cette question:

a. Pourquoi écrit-on?

²¹ Critique d'Éloïse Brière au sujet de l'oeuvre de Werewere Liking *Elle sera de Jaspe et de corail*. Paris: L'Harmattan, 1983.

Hélène Cixous dans *La venue à l'écriture* donne un certain nombre de raisons qui font qu'une personne décide de se mettre à écrire. Selon elle, on écrit:

pour ne pas laisser la place au mort, pour faire reculer l'oubli, pour ne jamais se laisser surprendre par l'abîme. Pour ne jamais se résigner, se consoler, se retourner dans son lit vers le mur et se rendormir comme si rien n'était arrivé; rien ne pouvait arriver.²²

Par cette déclaration, Cixous réveille en nous la gravité de la situation qui hante celui qui entreprend de mettre sur papier ses angoisses ou ses joies. On aime bien lire un bon texte, un roman intéressant, un article osé, un poème mélancolique ... mais on pense rarement à la source qui les a produits, à l'état d'esprit qui les a créés. Y songer nous permet ici de mieux cerner la question de l'exil en tant qu'écriture. Lorsque Cixous énonce qu'on écrit pour ne pas laisser la place au mort, elle nous remet sur les traces de tout exilé qui fuit pour se protéger contre le danger de l'oppression et de la perte. Cette première phrase de la citation de Cixous exprime littéralement le fait que les morts ne parlent pas, d'où l'expression: "être muet(te) comme une tombe", ou qu'il faut leur donner une parole vive par l'écriture. Ceci concorde avec le sens profond des mots de Cixous. Écrire c'est rompre le silence. Mais c'est aussi marquer des repères, signer des témoignages, vaincre l'oubli et combattre l'ennui. Roland

²² Hélène, Cixous. *La venue à l'écriture*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1977, p.11.

Barthes a fait une affirmation semblable en disant que "Le texte est une arme contre le temps, contre l'oubli". Celui qui lègue un texte survit non seulement au temps, mais aussi aux limites spatiales. L'écriture est sans doute l'asile d'où l'on ne peut être chassé car on y est son propre découvreur en collaboration avec le texte, l'hôte qui comprend son protégé. C'est là, sans doute, ce qu'Hélène Cixous veut dire lorsqu'elle affirme: "[...] quand j'écris, j'écris pour mon texte. C'est le texte qui est mon premier lecteur. Mon seul lecteur en fait"²³. Venons-en donc ici au rapport entre le texte et l'écrivain et essayons de considérer comment l'écriture devient, par le texte produit, le lieu de l'exil. Où s'inscrit l'exil.

b. Le texte: Hôte et refuge

Même si l'écriture est le plus souvent l'image de révolte la plus audacieuse, qui fait que celui qui entreprend de transférer sur papier les vérités qu'il pense court plus d'un danger. Le texte demeure néanmoins le moyen d'assurer la transmission durable par son corps gravé. Contrairement à la parole qui peut être si facilement méprisée, altérée, reniée, amplifiée, exagérée, aliénée, l'écriture, le texte donc, fait trace, preuve qu'une certaine

²³ Hélène, Cixous. *Hélène Cixous, photos de racines*. (Mireille Calle-Gruber et Hélène Cixous) Paris: des Femmes, 1994, p.110.

authenticité de la pensée de son créateur a eu lieu et a fait date. Comme l'oeuvre écrite est plus apte à traverser, intacte, les frontières, son transport dans un ailleurs plus accueillant, lui permet de conférer protection et justice à son créateur. Écrire n'est donc pas seulement refuser de laisser la place au mort, c'est aussi repousser la mort. La mort de la parole, un certain dire-vrai. Écrire permet également de rompre l'aliénation de l'existence, de dire non à la résignation. La venue à l'écriture d'où nous avons tiré la remarque d'Hélène Cixous est une oeuvre qui se consacre à la prise de la parole de la femme. Celle-ci, pendant longtemps vouée au silence de par son destin sexué, décide de se prendre en main. Écrire lui donne la possibilité de dépasser sa demeure intérieure, qui, avant l'écriture n'était qu'un lourd bagage de refoulements, de frustrations dues au mécontentement, à la révolte inexprimée. L'écriture pour la femme, ainsi que pour la plupart des écrivains, est un soulagement, une manière d'alléger le poids du silence, une façon de faire cesser les douleurs du cri rentré que l'on n'ose pas faire résonner. L'écriture est un voyage dans les mots, car l'auteur, face à son ouvrage, n'a pas seulement la tâche de produire des mots: il lui incombe de les travailler, les construire et les déconstruire. Et certes, bien qu'ici nous montrions surtout l'écrivain en tant que celui/celle qui façonne le texte, nous devons souligner le rôle, en retour, du texte dans la langue. Car, selon Roland Barthes notamment, le texte travaille la

langue.

Il déconstruit la langue de communication, de représentation ou d'expression (là où le sujet, individuel ou collectif, peut avoir l'illusion qu'il imite ou s'exprime) et reconstruit une autre langue, volumineuse, sans fond ni surface, car son espace n'est pas celui de la figure, du tableau, du cadre, mais celui, stéréographique, du jeu combinatoire, infini dès qu'on sort des limites de la communication courante (soumise à l'opinion, à la doxa) et de la vraisemblance narrative ou discursive.²⁴

Le travail concernant le choix des mots, leur agencement dans la phrase, l'articulation des paragraphes et de tout le corps textuel ne devient possible que grâce à une bonne coordination entre corps de l'écrivain et corps de son texte. Si l'un projette les formes de l'idée, encore balbutiante, l'autre a la tâche d'en faire un monument dont le goût, la forme et l'éclat accusent toute la différence avec l'ordinaire. Pendant ce labeur d'intense concentration, un déplacement mental doit s'effectuer, durant lequel l'auteur fait fusion avec le texte en train de s'accomplir. Sans cette force de labeur qui le bâtit, le texte n'est pas en mesure de servir de bouclier à son producteur. On ne peut en ce cas que parler d'échec de l'écriture en tant que lieu d'exil. Pour éviter cet insuccès, l'ouvrier textuel doit plonger aux racines des langues et de soi, s'exiler totalement dans son ouvrage afin de parvenir à en faire un abri qui résiste aux intempéries, aux injustices et aux altérations sociales, ainsi qu'aux violences de la critique. L'auteur doit faire en sorte que son texte lui assure

²⁴ Roland, Barthes. *Encyclopaedia Universalis.*, Tome 17, p.1000.

la sécurité. Nous devons encore à Roland Barthes de comprendre ce que le texte doit être et quelles sont ses obligations afin que son forgeron se fasse un abri de son exil. Barthes explique ainsi ce qu'est le texte et quel est son rôle:

Le texte est un objet moral: c'est l'écrit en tant qu'il participe au contrat social; il assujettit, exige qu'on l'observe et le respecte, mais en échange il marque le langage d'un attribut inestimable (qu'il ne possède pas par essence): la sécurité.²⁵

On comprend donc que l'écriture soit ce lieu d'exil-refuge qui offre hospitalité et protection. Cependant, l'on ne saurait limiter les intentions de l'écrivain à cette quête de la sécurité. Son but ne doit pas être perçu comme un simple calcul aux fins, individualistes, de gagner la sympathie du public-lecteur. Car enfin, la sécurité que son texte lui procure se matérialise dans le soutien de ses lecteurs. Écrire pour son texte ainsi que nous l'avons constaté chez Cixous, c'est justement ne pas calculer d'avance les effets de ce dernier sur le lecteur. C'est un cheminement d'abord solitaire avant d'être collectif. Un écrivain vrai, celui qui façonne cet objet moral dont parle Barthes, est pur. Il ne calcule pas au préalable les réactions de son public, il ne cherche pas à les anticiper. Il engage d'abord une ouverture, un appel avec son texte, tel un exilé envers son hôte. Son texte est son premier et son seul réel et fidèle lecteur, car il imprime ses intentions et il n'exerce aucune distorsion

²⁵ *Id.*, tome 17, p.1000

interprétative.

Après considéré les raisons qui poussent certains écrivains à prendre la plume, cette étrange collaboration entre l'auteur et le texte, du rôle de celui-ci envers le créateur, on comprend mieux l'intrinsèque dynamique de l'exil dans l'écriture. L'importance que nombre d'écrivains accorde à l'existence d'une nationalité littéraire devient dès lors claire. Parmi eux, citons Hélène Cixous qui déclare: "À partir de 1955, j'ai adopté une nationalité imaginaire qui est la nationalité littéraire"²⁶ Après avoir été déchue de sa nationalité française de la même manière que cela s'est passé pour Derrida et d'autres Juifs d'Algérie, après avoir connu l'expérience de vivre dans un monde misogyne, donc après avoir compris qu'elle est une errante tiraillée entre plusieurs formes d'exil, H. Cixous a opté pour une seule demeure, l'unique asile où l'on puisse se battre pour la liberté, pour "le mieux humain" (Photos de racines): l'écriture. Avoir une nationalité littéraire, c'est s'exiler dans l'écriture. Jacqueline Arnaud évoque cette forme d'exil en écrivant:

L'exil chez Farès débouche sur la prise de conscience (métaphysique) que l'homme n'a pas de lieu en ce monde, que son seul lieu est l'écriture, où retrouver ses racines et recréer son identité.²⁷

²⁶ Hélène, Cixous. *Hélène Cixous, Photos de Racines* (Mireille Calle-Gruber et Hélène Cixous. Paris: des femmes, 1994, p.207

²⁷ Jacqueline Arnaud, "Exil, errance, voyage dans L'Exil et le Désarroi de Farès, Une vie, un rêve, un peuple toujours errants de Khair Eddine et Talismano d'Abdelwahad Meddeb." *Exil et littérature*, Jacques Mounier (dir.) Équipe de recherche sur le voyage, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1986, p.67

Selon l'interprétation que Jacqueline Arnaud fait de l'oeuvre de Farès, on a l'impression que chez ce dernier le choix d'écrire naît du fait qu'il se sent égaré. L'écriture serait donc un moyen de mettre fin à l'errance individuelle, de s'ancrer dans le processus d'un devenir oeuvre. La remarque de Jacqueline Arnaud est intéressante car elle souligne le rapport entre l'exil et l'écriture. Néanmoins, on a du mal à saisir la pertinence du préfixe "re-" ajouté aux verbes trouver et créer. Cette préfixation rend ambiguë, voir incompréhensible la citation ci-dessus. On est amené à se demander comment l'écriture devient un lieu où on retrouve ses racines et comment on y recrée une identité par définition toujours problématique et incertaine. A moins que cette préfixation n'indique le fait d'une reprise (tentative sans fin qui serait tout le contraire d'une prise (un contrôle) définitif). On a donc tenté une exploration de la déclaration de J. Arnaud en l'abordant par ces deux énoncés: retrouver ses racines et recréer son identité dans l'écriture.

c. L'écriture: où l'écrivain retrouve ses racines

Retrouver suppose, perdre, avoir perdu. Or, celui qui écrit ne s'exile pas de lui-même, ni du monde. Il ne se perd pas pour se retrouver: plutôt mesure-t-il quelque faille constitutive de l'être. Par ailleurs, si l'homme, ici l'écrivain, n'a pas de lieu originel en ce monde, il n'a pas non plus de racines. L'idée donc

qu'un auteur pourrait re-trouverait dans l'écriture des racines qu'il n'a pas, est absurde. Il semble plutôt que, quand on écrit, on s'invente et se réinvente de la même manière qu'on le fait envers le monde que l'on imagine ou la réalité que l'on transmet dans son oeuvre. En effet, tel qu'évoqué, écrire suppose un travail de création et recreation, de construction et de déconstruction. En retravaillant la pensée qu'il tire du fond de son âme, l'auteur se crée. Et se recrée. Il s'exile dans la création où il transporte son imagination laquelle, à tort ou à raison, le transporte non moins. Par le regard de ses lecteurs, à commencer par le lecteur-texte, il parvient à mieux se comprendre, peut-être à mieux se façonner dans le miroir de son écriture. Nous pensons là encore à Hélène Cixous qui dit qu'elle écrit pour son texte mais que ce sont ses lecteurs, notamment les acteurs de ses pièces de théâtre qui lui font découvrir des choses, cachées à elle-même, dans le texte.²⁸ Si l'écrivain n'écrit pas pour lui-même, alors sa visée ne peut être celle de se réaffirmer dans son texte. Les éléments qu'il évoque dans son ouvrage ne sont pas forcément liés à sa personne. À moins que par l'idée de "retrouver ses racines" Jacqueline Arnaud ait voulu dire que l'auteur trouve un certain réconfort dans l'écriture, qu'il s'y sent "chez lui", en sécurité, alors que dans la vie réelle (le monde), il n'a pas sa

²⁸ Hélène Cixous et Mireille Calle-Gruber. *Hélène Cixous, photos de racines*. Paris: Des Femmes, 1994, p.110.

place. C'est là un aspect psychologique non négligeable et c'est peut-être pour cette raison que l'on dit qu'écrire est une thérapie. L'écrivain serait donc un être tourmenté, malade. L'écriture étant remède, elle le conduit à la guérison et lui permet donc de se retrouver, c'est-à-dire de donner un sens à sa vie.

d. L'écriture: lieu où se recrée de l'identité

Lorsque nous disons que celui qui écrit se recrée, nous pensons au processus de raffinement qu'il entreprend afin d'arriver à l'opacité ou à la transparence – cela dépend du niveau de compréhensibilité des lecteurs – de son texte. Cette récréation n'est pas forcément liée à son identité, terme plus ou moins dépassé, surtout par rapport à l'idée de "chaos-monde" par laquelle se définit, selon Glissant, le monde d'aujourd'hui. Par la diversité des sujets qu'il traite, des géographies qu'il décrit – pensons par exemple à Butor ou à Le Clézio –, l'écrivain est un être multiple, sans identité fixe ou, plus exactement, dans une multitude d'identités volatiles. Donc, l'identité dans l'écriture, ne saurait être une: elle est plusieurs, tout comme la langue. Souvenons-nous de la remarque de Derrida, on n'a jamais qu'une seule langue/on n'a jamais une seule langue. Pour en revenir à la citation de J. Arnaud, l'écriture est plus qu'un lieu où on plante ses racines; elle est l'endroit où on les ramifie à la manière du

rhizome décrit par Glissant.

Quand, après ses errances, Hélène Cixous déclare prendre la nationalité littéraire, elle rejette, selon nous, toute étiquette identitaire et montre qu'un écrivain est un être multiple mais essentiellement neutre. Au sens étymologique où neutre signifie: ni l'un ni l'autre. Sa neutralité lui permet de toucher à tout et de pousser ses racines un peu partout. C'est un exote (voir le sens dans la partie [C,c] de ce chapitre), un exilé sans asile déterminé. Le lieu de refuge d'un auteur c'est son livre, et celui-ci n'a pas d'identité. On veut toujours nationaliser les littératures mais il semble qu'on le fait soit par rapport à la langue de production, soit par rapport à l'origine du créateur. Or, la langue, nous l'avons remarqué, ne peut avoir de nationalité car elle n'a pas d'appartenance. Utiliser l'origine d'un écrivain pour s'efforcer de le classer, donner une certaine identité à son oeuvre est à notre avis très simpliste. Davantage: c'est un coup de force à son égard, une réception, une castration. Prenons l'exemple de Marie NDiaye dont les oeuvres sont toujours rangées dans la littérature africaine. Or, à part le fait qu'elle est née d'un père africain avec lequel, semble-t-il, elle n'a pas vécu, rien ne la rattache à l'Afrique dont elle n'a aucune expérience et dont elle ne parle aucune langue. Pourquoi alors sa production n'est pas classée dans la littérature française? Elle écrit en français et a la nationalité française. Citoyenne française, non

par naturalisation mais de naissance. On parle des littératures: française, anglaise, russe, québécoise ... Ce que l'on saisit d'abord est que l'on nationalise une littérature par rapport à une origine de l'auteur supposée, imposée, forgée ou par rapport à la langue dans laquelle l'écriture est produite. De quelle nationalité se réclame donc la littérature africaine? Existe-t-il une nationalité africaine? Certes on a essayé de parler d'une littérature européenne pour s'apercevoir surtout des différences. Lorsqu'on évoque la littérature latino-américaine, n'a-t-on pas tendance à globaliser en classant ceux qui écrivent en espagnol par exemple, dans la littérature espagnole? Cette confusion réduit considérablement cette question de l'identité. Des critiques comme André Karáston et Jean Bessière qui accusent les écrivains en exil de "porter à un haut degré la conscience des incertitudes et impuissances qui affectent le discours littéraire"²⁹, oublient que même dans son pays, l'écrivain cherche à dépasser les frontières ce qui fait de lui de toutes manières un hors nation. Il faut se rappeler aussi les écrivains qui sont contraints au silence ou qui essaient de se protéger contre l'éventualité d'être bâillonnés. Ceux-ci pratiquent en général une écriture allégorique qui fausse le discours de l'oeuvre, car en temps normal, l'allégorie, la satire serait peut-être une tout autre forme d'écriture. Ces

²⁹ André Karáston et Jean Bessière. *Déracinement et littérature*. Lille: Université de Lille 3. Travaux de recherches. Diffusion P.U.L., 1982, p.19.

écrivains qui n'ont pas de liberté d'expression, écrivent, bien qu'ils soient chez eux des exilés réels, de véritables étrangers dans leur propre pays. Ceci est un problème très répandu en Afrique noire francophone. Un grand nombre d'ouvrages de la littérature africaine adopte ce discours allégorique qui donne à la création un aspect carnavalesque³⁰. Dans ce genre de romans, le personnage du fou prend une grande importance, ce qui nous fait penser que l'auteur fait de ce thème une véritable stratégie: par le masque de la folie il énonce des vérités qu'il n'oserait pas dévoiler sans cette couverture. L'auteur qui adopte un style allégorique est, en quelque sorte, lui-même perçu comme le fou qu'il fait parler et jouer. L'auteur qui pratique l'allégorie prend le sens du fou du roi qui est le seul libre de dire la vérité au tyran en riant. Dans la littérature, il y a ainsi cet autre lieu/forme d'exil – un espace réservé – que nous explorerons à présent:

2. Exil dans la folie

D'après des études psychiatriques qui ont été faites en Occident (Freud, Lacan en particulier) le concept de maladie mentale ne recouvre pas purement et simplement celui de la folie.

³⁰ Cet aspect carnavalesque se retrouve par exemple chez Sony Labou Tansi dans son oeuvre *L'anté-peuple*. Paris: Seuil, 1993.

La folie est, un peu partout, et à différentes époques, toujours mise en liaison avec la raison. On associe souvent au fou, que ce soit dans la vie réelle ou imaginaire, l'idée de sagesse, et on lui attribue également des qualités de prophète. Ce dernier a droit à la parole que l'on refuse aux autres bouffons. Les déclarations du fou sont considérées avec beaucoup de sérieux et de gravité alors que celles du bouffon sont prises comme simple divertissement. Cette croyance en l'expression du fou vient de ce qu'on pense qu'il jouit d'une liberté totale due au fait qu'on le perçoit d'abord comme un malade. Cette liberté lui permet d'attendre, voire de communiquer avec des forces sur-humaines, sur-réelles. Le fou est hors raison mais il est peut-être la raison supérieure. André Breton a fait l'éloge de l'art des malades mentaux, en soutenant que chez ces derniers, les mécanismes de la création artistique sont libérés de toute entrave. Le fou est donc celui qui peut se permettre de tout dire, car de la même manière qu'un petit enfant, la société veut qu'il soit étranger au pastiche. Liberté lui est acquise de critiquer, de poser des questions insolites et de sortir impuni de ces audaces car théoriquement, et peut-être pratiquement, il ne peut pas se fixer des limites ni se contrôler. Le masque de la folie est donc une bonne protection pour ceux qui veulent défier l'autorité. On ne s'étonnera donc pas que, dans la littérature africaine, certains qui ne peuvent pas se révolter ouvertement s'inventent ce refuge original. Parmi les images ambivalentes de

l'exil se trouve donc la folie. Le fou n'est pas toujours "réellement fou". Il prétend l'être afin de pouvoir s'exprimer sans risquer de sanction. La démence est une forme d'exil double car celui qui décide de s'exiler dans la folie est d'abord victime de l'exil de la parole, victime du silence. Dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, non seulement le fou est porteur de vérité, mais il est aussi celui qui inflige les sanctions. Ainsi, Samba Diallo, le héros dans *L'aventure ambiguë*, est châtié par le fou qui ne peut pas supporter que celui qu'il considère comme son maître renie sa tradition musulmane en refusant de prier. Le fou est juge et bourreau. Là où d'autres auraient eu peur de frapper, le fou n'a pas hésité. Dans *Les yeux du volcan* de Sony Labou Tansi, le fou est encore une fois celui qui détient la vérité. L'étude du vocabulaire lié à l'exil nous a permis d'explorer ce terme sous plusieurs aspects, notamment sous ses facettes les plus négatives. Nous allons à présent relever ses points positifs tout en essayant d'expliquer comment ce phénomène appelé précédemment "chancre", peut être bénéfique.

3. Espace des exils positifs, stimulateurs de maturité

Nous disions, d'entrée, que l'exil est fréquemment interrogé sous son aspect négatif, mais, E. Glissant, D. Mortier ... aujourd'hui découvrent de nouvelles perspectives qui, aux antipodes de cette

nocivité, témoignent d'un côté positif, enrichissant et bénéfique de l'exil. André Strauss par exemple ne manque pas de souligner que l'exil "peut apporter joie ou [...], enrichissement."³¹ D. Mortier, lui, y voit un catalyseur de maturité, tandis que Glissant prouve qu'il existe certains privilèges dans l'exil. Quels paramètres autorisent un tel renversement des perspectives?

D'emblée, il faut souligner ici le caractère hétérogène de l'exil. On constate un entrelacement du bon et du mauvais dans l'exil. C'est le cas, par exemple, des écrivains (Jean-Pierre Makouta-Mboukou) qui ont été obligés de fuir leur pays. Ceux-ci, laissant derrière eux leurs biens et sans doute leur famille, ont pu, par la suite, vivre l'expérience du nouveau, et le facteur d'éloignement aidant, sont arrivés à trouver une stimulation pour la méditation sur le passé des origines et le présent de l'exil et, par conséquent, ont enrichi leur création. C'est ce que D. Mortier montre dans son texte "Exil et production théâtrale: le cas de Bertolt Brecht"³². Si l'on prend l'exil par les racines, là où il se présente de la manière la plus négative, le plus courant des rares exemples de positivité est la maturité.

Un cas d'exil exemplaire à ce sujet serait celui de Bertolt Brecht dont Mortier rappelle que l'exil fut pour son oeuvre

³¹ André, Strauss. "Des exils du langage à la langue de la littérature". *Exil et littérature*. Jacques Mounier (dir.) Grenoble: équipe de recherche sur le voyage, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1986, p.115.

³² Daniel, Mortier. "Exil et production théâtrale: le cas de Bertolt Brecht". *Exil et littérature*. Jacques Mounier (dir.) Grenoble: équipe de recherche sur le voyage. Université des Langues et des Lettres de Grenoble, 1986, p.217-228.

l'occasion d'une maturation remarquable et qu'au lieu d'assimiler la langue de son hôte, il a plus que jamais privilégié la sienne (l'allemand). Au sujet de B Bertolt, D. Mortier écrit: "refusant de créer pour les colonies d'exilés allemands, il ne tenta pas d'apprendre sérieusement la langue de ses hôtes et écrivit des pièces dont le texte fut plus que jamais intraduisible ...".³³ L'écrivain et son écriture changent, évoluent et mûrissent pour diverses raisons: il y a d'abord la liberté recouvrée loin du persécuteur domestique; ensuite il faut noter que la solitude et la nostalgie du lieu d'origine procurent des moments intenses de réflexion, de méditation et catalysent une énergie thématique et scripturale. En effet, revenons-y, l'exilé aime jeter un regard en arrière. Il voit mieux que celui qui est resté au bercail la beauté de son pays, les valeurs de sa culture. Tout en méditant, il observe l'autre et dès lors la connaissance qu'il possédait déjà s'enrichit au contact de l'étranger, son hôte.

Étudier le côté positif de l'exil nous conduit à des nuances importantes, notamment, à celle que précédemment nous nommions l'"exote" et l'exotisme qui sont un cheminement vers une théorie de l'autre. C'est ainsi que nous la trouvons chez Glissant et que, déjà, elle se présente ainsi chez V. Segalen. Dans son analyse de la question d'enracinement et de déracinement, Glissant invoque l'image du rhizome qui est le schéma de la Relation avec l'autre,

³³ Id., p.225.

de l'altérité. Le rhizome, cette tige souterraine qui pousse horizontalement mais qui émet des racines et des tiges aériennes symbolise la multiplicité de celui ou celle qui, au lieu de garder sa racine, donc sa culture, en un seul et unique rameau, se ramifie vers d'autres sols, d'autres sources, et qui livre ses racines à l'air sans pour autant perdre la terre. Tel est l'errant, l'exilé que l'on aura tendance à accuser de déracinement. Relever dans le terme "exil", le préfixe latin "ex" qui signifie "hors de (exprimant ce que quelqu'un ou quelque chose a cessé d'être ou ne possède plus)", sans toutefois en déduire que s'exiler ou être exilé équivaut à se vider de qui ou de quoi que ce soit, de ce qu'on était avant l'acte de partir. On peut même induire que c'est peut-être pour cette raison que Segalen préfère utiliser le mot "exote". L'"Exo" renvoie à l'"intro" ce qui nous ramène à ce caractère de l'exilé, de l'exote, qui au contact de l'autre "garde tout entière sa cohésion"; c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Segalen, s'en imbibe d'abord pour s'en extraire.³⁴ Lorsque nous définirons le terme "exote" et surtout lorsque nous en ferons l'analyse en l'appliquant aux romans du corpus, nous verrons mieux comment celui-ci tient une place non négligeable dans l'étude du thème de l'exil.

Avant de conclure provisoirement cet aspect positif de l'exil,

³⁴ Christian, Doumet. *Victor Segalen: L'origine et la distance*. Seyssel: Champ Vallon, 1993, p.65.

une autre remarque de Glissant nous semble appropriée à l'idée d'un exil catalyseur de maturité. Il s'agit d'évoquer l'exil du peuple juif qui, par les affres de l'errance, a pu renforcer son sens identitaire bien plus qu'il ne l'aurait fait en restant en un seul endroit. Ainsi a écrit Glissant:

Si l'exil peut effriter le sens de l'identité, la pensée de l'errance, qui est pensée du relatif le renforce le plus souvent. Il n'est pas sûr, du moins aux yeux d'un observateur, que l'errance persécutée des Juifs n'ait pas renforcé leur sens identitaire bien plus fortement que ne l'ait fait la fixation en terre palestinienne.³⁵

Ce cas de l'exil des Juifs, exil qui n'a de positif que la force de survie qu'il a enseigné à ce peuple, illustre bien aussi cet aspect de stimulateur de maturité. On aurait pu inclure à ces quelques facteurs positifs de l'exil les mots immigrations, exode et exote, mais ce serait mélanger exil et ce qui peut circonstanciellement s'appeler exil. De ce fait, nous avons divisé notre première partie: "Le petit vocabulaire de l'exil" en deux sections. La première est celle que nous venons d'achever sur les facettes de l'exil positif et la deuxième concerne l'étude des variantes de l'exil qui s'annonce ainsi:

C. L'EXIL ET SES VARIANTES: LE SPECTRE DE L'ALTÉRATION.

L'exil, ainsi que nous l'avons souligné est hétérogène. Sa

³⁵ Édouard, Glissant. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990, p.32.

diversité, sa multiplicité ouvre un champ immense d'interprétation et il y a donc des niveaux dans l'exil qu'il nous appartient d'explorer. Ces degrés, c'est ce que nous avons appelé variantes de l'exil que l'on peut aussi désigner en le nommant: un spectre de l'altération. Cette disparité de l'exil se regroupe en quatre expressions: immigration, exode, exote et, très à part, apatride. Celles-ci, de par leur définition, s'apparentent au terme d'exil. Ils peuvent même, selon le cas, avoir le sens d'exil. Ces vocables se présentent en général comme des exils qui peuvent apporter un bénéfice à celui qui les entreprend. Néanmoins, bien qu'ils s'allient à l'exil par leur caractère de déplacement vers un ailleurs étranger, ils ne prennent en aucun cas (sauf pour le terme apatride), les sens de punition tels que bannissement, déportation, relégation... qui sont spécifiques au mot exil dans sa définition première, l'exil des racines.

L'exil, lorsqu'il se définit comme une sorte de châtement, tel que le bannissement, la déportation, l'expatriation, la relégation, l'assignation à domicile — on pourrait aussi parler de la garde à vue —, s'écarte des expressions citées ci-dessus. En effet, toutes ces formes par lesquelles se manifestent l'exil convergent sur le fait qu'il y a un châtement ou la peur d'une punition, ce qui entraîne un déplacement. Il y a dans chaque cas une victime et un persécuteur. Mais ce caractère binaire par lequel se définit au départ l'exil, cesse d'être lorsqu'il y a absence de persécution.

C'est le cas de l'immigration et de l'exotisme. L'immigration nous semble être l'image de l'exil la plus courante aujourd'hui. Qu'est-ce donc que l'immigration? Pourquoi mettons-nous celle-ci en parallèle avec l'exil? Le fait que l'immigration se distingue de l'idée de punition qui caractérise l'exil suffit-elle à justifier notre classification dans les exils positifs?

a. Immigration:

Immigrer par définition signifie aller s'installer dans un pays étranger. L'immigration devient une variante de l'exil en ce sens qu'elle exige un déplacement vers un autre lieu, un pays autre que le pays d'origine. L'immigration, si on s'en tient au corpus du présent travail, suppose également un certain mécontentement ou une insatisfaction de celui qui s'y décide. L'immigration serait donc une sorte d'exil volontaire qui se distingue des formes d'exil citées ci-dessus par le fait qu'il n'y a pas d'apparent châtement. La question de l'immigration est vaste et offre bien des facettes. Bien que pour une partie des immigrés, exil soit synonyme d'espoir, de changement, d'amélioration de vie nouvelle, il faut bien reconnaître que c'est surtout la question du "travailleur immigré" qui domine le monde de nos jours. Telle est, sans doute, la forme moderne de l'exil qu'il faudra, ici, s'efforcer de penser, dans ses tenants et ses aboutissants. Si l'idée de déplacement est l'unique

raison d'interchangeabilité entre exil et immigration, peut-on quand même considérer que l'immigration reste une altération de l'exil? Est-ce encore exil? D'autres phénomènes ne viennent-ils pas interférer: économiques, sociologiques, politiques? N'y a-t-il pas ici interférence entre deux phénomènes différents, d'une part un problème individuel, d'autre part une constellation collective? Auquel cas, il faudra tenter d'éclairer la part de l'exil dans l'immigration, et le nouveau statut que l'immigration donne à la situation de l'exil. Si la comparaison exil-immigration nous est venue à l'esprit, c'est que depuis plusieurs années déjà on assiste à une sorte de chassé-croisé entre les peuples du monde. Il y a les migrations des pays pauvres principalement, en déplacements incontrôlables vers des états plus riches, plus développés; et dans une moindre mesure, celles des pays riches vers les états en voie de développement qu'ils continuent à gérer, à exploiter et à endoctriner.

L'immigration comme l'exil se présente sous de nombreuses formes et cela nous ramène à la question que nous nous posions ci-dessus, à savoir que l'on confond un problème individuel avec une constellation collective. En effet, ce départ en masse des ressortissants des pays pauvres vers les états plus riches, des habitants des patries où règne la dictature et l'injustice vers les pays plus démocratiques, ne devrait-il pas plutôt être appelé "exode" qu'immigration? Tels sont des mouvements d'exil qui se

complexifient, partant, d'exil en exode. Encore un terme qui nous retiendra. "Exil, exode, immigration", voilà trois vocables notionnels qu'on aurait tort de ne pas distinguer selon la catégorie de gens et de problèmes auxquels s'applique la réflexion. Quel rapport donc entre exode et exil?

b. Exode:

L'exode, comme l'immigration, devient une variante de l'exil car il y a acte de déplacement vers un autre endroit que la demeure ordinaire. Cependant, l'exode rappelle "l'émigration en masse d'un peuple (ie. exode rural: migration définitive des habitants des campagnes vers les villes) alors que l'exil, ou l'immigration ne sont pas des termes forcément attachés à l'émigration de plusieurs personnes. Dans le présent travail, le terme exode nous retiendra surtout à cause des mouvements migratoires du peuple africain vers les pays plus développés. Ainsi que nous le disions ci-dessus, depuis un certain temps, on assiste à une émigration effrénée de nombreux ressortissants des états pauvres, entre autres des pays africains vers l'Occident. Étant donné donc le grand nombre d'Africains qui quittent leur continent ou leurs patries pour d'autres contrées africaines, il nous faudra faire une différence entre pur exil, exode ou simple immigration. Quelles en sont les causes? Simple goût de l'exotisme? Ou est-ce pour des raisons

plus profondes, plus compliquées, plus graves, plus engageantes? Cependant, est-ce que le goût de l'exotisme reste une raison probable? Dans quel sens alors l'exotisme serait en relation avec l'exil? Nous préférons utiliser ici l'expression "exote" à la place d'exotisme car, comme nous allons le voir, le terme exote requiert un sens plus étendu grâce à l'emploi qu'en fait son créateur.

c. Exote:

L'unité "Exote" est un néologisme qui a été forgé par Victor Segalen. D'après Gilles Manceron, Segalen a formé ce néologisme d'exote pour

désigner ceux qui étaient sensibles à l'exotisme tel qu'il l'entendait. "Il y a, parmi le monde, des voyageurs-nés; des exotes" [...] L'idée était de séparer la notion d'exotisme de ses connotations purement géographiques pour l'étendre à toute forme d'écart dans le temps comme dans l'espace [...]³⁶

En quoi ce mot exote nous concerne-t-il? Y a-t-il, parmi les exilés que nous analyserons, ceux qui se rapprochent plus de la dénomination d'exote que d'exilé? Quelle différence alors entre exil et exotisme? Jusqu'à présent nous parlions des degrés d'altérité entre exil et immigration, exil et exode; est-il possible de dessiner une interférence entre un exilé et un exote? Un exote, selon le sens que lui donne son créateur, est un voyageur

³⁶ Gilles, Manceron. *Segalen*. Paris: J. -C Latters, 1991, p.201.

né. Celui-ci est préoccupé par la découverte et la connaissance de l'Autre. C'est celui qui cherche une relation avec l'autre mais sans se laisser submerger. L'altérité lui sert d'enrichissement personnel. L'exote et l'exilé se rejoignent en ce que tous deux ne sont pas dans leur milieu ordinaire, ils doivent affronter le nouveau, l'inhabituel, donc l'étranger. L'exotique, ainsi que le définit le dictionnaire, est ce qui appartient aux pays étrangers ou qui en provient. Même si l'exote et l'exilé se ressemblent en ce qu'ils se retrouvent devant l'inconnu, on peut considérer le premier comme un voyageur qui peut se payer le luxe de ne pas chercher l'hospitalité ni l'acceptation par l'Autre, alors que le second est un errant, en quête d'hôte, d'Autre, de différences. Pour autant, ce maintien à distance de l'autre qui caractérise l'exote de Segalen, fait du voyageur la chance d'un processus poétique et de la recherche d'une esthétique dans la relation à l'autre. L'exote ainsi qu'on le lit chez Segalen serait, plus qu'un voyageur, un esprit poétique à la recherche de l'esthétique. C'est sans doute là l'idée de Glissant lorsqu'il définit sa "poétique de la relation:

La pensée décisive de Segalen est que la rencontre de l'Autre suractive l'imaginaire et la connaissance poétique. Bien sûr il ne saurait dès lors être question de hiérarchie dans la visée des rapports à l'autre; mais j'attire l'attention sur ce que Segalen ne dit pas seulement que la reconnaissance de l'autre est une obligation morale (ce qui serait généralité plate) mais qu'il en fait une constituante esthétique, le premier édit d'une véritable poétique de la Relation. Le pouvoir de ressentir le choc de l'ailleurs est ce qui nomme le

poète.³⁷

Ce rapport à l'Autre dont parle Segalen et que reprend Glissant rappelle cet aspect positif de l'exil selon lequel l'exilé mûrit en même temps que sa créativité. Il semblerait ici que le côté scriptural l'emporte sur le thématique car l'observation de l'exotique fructifie l'esthétique. C'est dans ce sens même que les termes exotisme, exote feront objet de notre analyse des textes du corpus. En effet, il sera intéressant de découvrir comment ils ont réagi devant le choc du nouveau, et de voir si l'Autre a exercé ou non de l'influence sur leur production. De quelle manière ont-ils pris, subi, la dualité du sujet de l'Autre en eux?

d. Apatride

L'apatridie est une forme d'exil assez particulière en ce sens que pour devenir un exilé, il faut déjà avoir une patrie, une nationalité. Or, un apatride par définition, est celui qui n'a pas de nationalité. Mais comment cela peut-il être possible dans le monde moderne? Est-on apatride de naissance ou le devient-on? Le fait de n'avoir aucune nationalité est-il l'unique raison pour avoir l'identité d'un apatride? Peut-on d'ailleurs se réclamer d'une quelconque identité lorsqu'on n'a pas d'origine? Par ailleurs, être apatride veut-il dire qu'on a ses racines nulle

³⁷ Édouard, Glissant. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990, p.42.

part? Quels sont les désavantages que l'on a à être apatride?

D'emblée, comment peut-on n'avoir aucune nationalité? Diverses causes peuvent être à l'origine de ce manque d'appartenance à une patrie. Paul Tavernier en donne quelques-unes. Selon lui,

Il y a d'abord les apatrides de naissance, certains États (pays latino américains notamment) conférant leur nationalité en vertu du jus soli (naissance sur le territoire), alors que d'autres États (pays de l'Europe continentale) attribuent leur nationalité selon la filiation ou jus sanguinis. La plupart des États combinent les deux critères mais cela n'évite pas entièrement les hypothèses d'apatridie.³⁸

Ainsi que le souligne P. Tavernier, une citoyenneté étrangère ne s'octroie pas automatiquement par le simple fait de naître sur le sol d'un pays. C'est, par exemple, en France, le cas de plusieurs enfants d'émigrés-réfugiés sans passeport valable qui doivent attendre la maturité avant d'être reconnus comme citoyens français à part entière. Si les enfants peuvent obtenir la nationalité après un certain nombre d'années, il est plus difficile pour leur parents d'acquérir un jour ce droit. L'apatridie devient donc dans ce cas un problème lié à l'exil. En effet, il y a des réfugiés, notamment des cas extrêmes d'exilés politiques qui, en aucun cas, ne peuvent retourner dans leur pays. Ceux-ci n'ont d'autre protection que celle des organisations internationales. Mais comme nul ne peut avoir une citoyenneté internationale, il faut bien que ces réfugiés obtiennent d'un pays une nationalité ou alors ils vivent à jamais apatrides. Nous parlons ici des cas de réfugiés,

³⁸ Paul, Tavernier. *Encyclopaedia Universalis*, tome 7, p.503.

mais ils ne sont pas les seuls étrangers qui peuvent souffrir de ce problème d'apatridie. Paul Tavernier écrit encore:

Un individu peut également devenir apatride au cours de son existence (perte de nationalité sans acquisition d'une nouvelle nationalité, pour séjour prolongé à l'étranger, pour comportement déloyal, par sanction ou simplement par suite du mariage de deux personnes de nationalité différente, la femme perdant souvent sa nationalité).³⁹

Comme on le voit donc ici, on n'a pas toujours besoin d'être un réfugié pour être apatride. Tous les réfugiés ne sont pas des apatrides et inversement, tous les apatrides ne sont pas des réfugiés. Rappelons qu'un réfugié qu'on considère comme apatride est celui qui "n'est pas en mesure de jouir de la protection du pays qu'il a quitté."⁴⁰

Historiquement, le monde a connu et connaît sans doute encore des cas d'apatridie causés par la colonisation. Pensons par exemple au statut de certains citoyens ressortissants des pays colonisés par la France. P. Tavernier cite le cas de nombreux immigrants chinois et indiens à Madagascar. Ceux-ci ont perdu la nationalité française sans pour autant recouvrer leur ancienne nationalité et sans acquérir la citoyenneté malgache. En effet, ainsi que le dit P. Tavernier, le Madagascar, par souci de préserver son identité nationale n'a pas octroyé la nationalité aux populations étrangères citées précédemment. Souvenons-nous également du peuple juif d'Algérie auquel, la France, à un certain

³⁹ Id., p. 503

⁴⁰ *Encyclopaedia Universalis*, tome 1.

moment, a retiré sa nationalité. Durant cette période, ces Juifs étaient des apatrides. D'ailleurs cet exemple des Juifs d'Algérie nous fait penser à d'autres formes d'apatridie beaucoup moins spécifiques, bien moins apparents mais qui restent quand même un grand problème mondial encore actuellement. C'est le cas du racisme que subissent souvent les personnes faisant partie des minorités visibles. Ceci, car lorsqu'on ne peut pas se sentir accepté dans un pays où l'on vit, le seul que l'on ait jamais connu peut-être, alors c'est qu'on est considéré comme un étranger. La ségrégation raciale fait que celui qui en souffre se sente d'une certaine manière comme un étranger. Et un apatride c'est bien celui qui est étranger dans un pays, quand bien même celui-ci est son propre pays. Nous ne pourrions omettre de parler ici du cas des métisses biologiques qui connaissent une sorte d'apatridie universelle. Il faut lire pour cela une oeuvre d'Henri Lopès intitulée *Le chercheur d'Afriques*, ou *En famille* de Marie N'Diaye. Le métis dans ces deux ouvrages est celui qui n'a pas d'appartenance culturelle, sociologique, et surtout raciale. Ces descendants des couples mixtes sont marginalisés partout car en général ils ne sont considérés ni comme noirs ni comme blancs. Ils vivent ce malaise de ségrégation qu'on a évoqué précédemment, faisant d'eux des apatrides quand bien même ils ont une nationalité qu'ils ont acquise de droit, soit par naissance, soit par la filiation ou jus sanguinis pour reprendre l'expression de P.

Tavernier. Bien qu'ici nous ayons parlé uniquement des enfants nés de parents de races différentes, nous ne saurions omettre de parler d'un pays comme le Rwanda où les descendants d'un père et d'une mère appartenant à différentes ethnies se sentent en quelque sorte aussi comme des apatrides. Il faut rappeler ici l'opposition qui existe depuis longtemps entre les deux ethnies majoritaires (hutu et tusti) au Rwanda ainsi d'ailleurs qu'au Burundi. Cette opposition semble s'être aggravée sans doute à cause du génocide et des massacres survenus en 1994. Les enfants rwandais nés des mariages mixtes entre hutu et Tutsi sont malgré eux étrangers au monde dans lequel ils évoluent car quelque soit le camp qu'ils choisissent, la confiance ne leur est pas donnée. Même si aujourd'hui on essaie de mettre fin à cet antagonisme ethnique, nul, spécialement les Rwandais, ne pourrait nier le masque perpétuel individuellement porté par chacun. Le fait qu'un Rwandais ne puisse presque jamais faire confiance à son compatriote rend l'entière population de ce pays un peuple étranger chez soi, un peuple sans patrie. Ce manque général de confiance fait perdre au terme patrie son sens de "communauté politique d'individus vivant sur le même sol et liés par un sentiment d'appartenance à une même collectivité."⁴¹ Ce sentiment d'appartenance à une même communauté est ce qui nous semble ironique pour le cas du Rwanda car pour l'avoir, il faut cette confiance et cette union qui justement

⁴¹ *Le Petit Larousse*, 1989.

manquent au Rwandais. On remarque aujourd'hui une forte émigration, telle une épidémie, d'un grand nombre de Rwandais vers des pays étrangers. Du fait des médias, la plupart des gens doivent croire que c'est uniquement ceux de l'ethnie Hutu qui fuient le pays par peur que les Tutsi qui ont le pouvoir maintenant ne s'attaquent à eux à cause du génocide mis en oeuvre par l'ex-gouvernement hutu. De nombreux Rwandais, Hutu et Tutsi, continuent de quitter leur patrie, laquelle sans doute ils ne considèrent telle que d'une manière éthérée, vide. La question de communauté unitaire dont nous avons parlé précédemment ne manquerait pas d'être à l'origine de ce remous de Rwandais sur les chemins de l'exil. Le cas du pays des Mille Collines, ainsi qu'on surnomme le Rwanda, montre que ce n'est pas parce qu'on a un pays, qu'on a forcément une patrie. On peut bien être apatride chez soi. Le problème d'apatridie devient plus grave cependant lorsqu'on en arrive aux personnes qui, prises entre leurs pays de naissance et celui d'origine de leur parents, se voient dénier toute appartenance à une patrie. À titre d'exemple, les "Beurs" (jeunes français d'origine maghrébine nés de parents immigrés). Ceux-ci sont mal acceptés en France et ils sont aussi rejetés au Maghreb.

Cette première partie dont le but était d'explorer les sens variés que prennent le terme exil nous a, par la même occasion, permis d'interroger les nombreuses formes sous lesquelles ce dernier se présente. C'est également dans cette même section que

nous avons examiné diverses raisons qui font qu'une personne ou une société humaine s'exile ou se sente exilé. Nous avons, dans notre étude de la lexicologie de l'exil, parlé davantage de ce qui cause ce phénomène d'errance que des effets qui en résultent. En revanche, le prochain chapitre sera consacré à l'examen des témoignages qui ont été donnés par des exilés ou alors des théoriciens qui ont fait des études approfondies sur la question de l'exil afin de mieux comprendre l'impact du nomadisme sur celui qui en est la victime. Nous commencerons par des exemples d'exil représentés dans la Bible. Les différents cas d'errance représentés dans les textes bibliques ainsi que les théories de J-P. Makouta-Mboukou sur l'exil nous servirons de méthodologie analytique pour l'analyse des textes du corpus.

CHAPITRE II

THÉORIES ET DISCOURS SUR L'EXIL.

A. Le point de départ

L'origine de l'homme est un fait qu'aucun scientifique n'a encore réussi à prouver d'une manière exacte. Il y a eu des hypothèses telles que les théories sur l'évolution des espèces qui aurait conduit à l'origine de l'être humain. Cependant, personne n'a encore pu attester l'exactitude de cette thèse, ce qui fait qu'on est toujours incapable de situer dans le temps et dans l'espace la formation et l'installation au monde de la ou les premières sociétés humaines. Quelques ossements humains trouvés en Afrique ont permis d'avancer la thèse que ce continent est le berceau de l'humanité. Mais cette découverte ne donne pas spécialement de renseignements sur les premiers mouvements migratoires humains.

Nous avons choisi d'utiliser la source biblique comme introduction aux théories et discours sur l'exil car la Bible est l'un des documents les plus vieux et surtout les plus riches à ce sujet. Donc, pour cette raison, elle sera notre source primordiale et symbolique pour parler du point de départ de l'exil, des exils humains.

La Bible traite principalement de l'Histoire du peuple juif,

communauté qui, sans doute, a connu, tout au long de l'histoire du monde, la plus longue et la plus fréquente errance. On sait combien ce peuple a été contraint à l'errance, même durant le XXème siècle (pensons aux nombreux Juifs qui ont été victimes de la seconde guerre mondiale). Si nous choisissons la Bible comme source primordiale pour étudier l'exil, c'est que non seulement elle est la plus ancienne oeuvre religieuse, qui non seulement a donné des dates qui se réfèrent à des temps exacts de l'histoire humaine, notamment celle du peuple juif et des populations du Proche-Orient, mais aussi et surtout, parce que ce phénomène d'errance s'y présente de plusieurs façons, sinon sous toutes ses formes. Ki-Zerbo qui s'est essentiellement tenu à des études scientifiques dans ses recherches historiques n'a pas omis de faire référence à la Bible. Ainsi a-t-il écrit:

En fait, l'Ancien Testament (livre de la Genèse) situait le Paradis terrestre, l'Eden, dans un paysage de jardins, de plantes cultivées. Dieu vouait Adam à l'agriculture et à l'élevage, à un genre de vie "néolithique" dans une région où tout un Paléolithique allait peu à peu se révéler. Toutes les chronologies tirées de l'Ecriture sainte dataient la création en 6 484 et 3 616 avant notre ère. Sans doute le Proche-Orient fut-il un, sinon le plus ancien foyer de néolithisation; rien ne permet plus de dire qu'il fut le berceau de l'Humanité.⁴²

Que l'on cite la Bible comme point de référence historique prouve que l'on croit à son authenticité. Ceci sert d'appui à notre choix

⁴² L. Balout. "L'hominisation. Problèmes généraux. Partie II". *Histoire générale de l'Afrique*. Joseph Ki-Zerbo (dir.). Strombeek (Belgique): Le scorpion, 1980, p.458.

d'utiliser les récits relatés dans cette oeuvre comme premier témoignage des exils humains. Même si le dernier point de cette citation montre en quelque sorte que les exils évoqués dans la Bible ne sont pas les plus vieux de l'histoire humaine, il ne nie pas néanmoins leur grande ancienneté. Mais aussi, même si on a parfois l'impression que l'Ancien Testament est un récit mythologique, l'on ne peut négliger le caractère authentique de cette oeuvre, dû surtout au souci que ses auteurs ont eu de dater les événements et à la précision avec laquelle ils les ont racontés. Cependant, si le berceau de l'Humanité se situe ailleurs qu'au Proche-Orient ainsi qu'il est attesté dans la Bible, alors l'errance du peuple juif n'est classée dans cette étude comme précurseur aux exils humains qu'à cause de l'abondance et de la diversité des récits témoignant de ce phénomène, mais aussi à cause de la grande ancienneté de ces écritures saintes. Daniel Chauvin le dit justement:

Massifs ou individuels, subis ou délibérément choisis, définitifs ou temporaires, politiques, économiques ou religieux, intérieurs, moraux ou effectifs, la Bible nous propose toutes sortes d'exil... et toutes sortes de paroles sur l'exil, pour lui ou contre lui, sur son issue ou ses causes profondes, paroles de l'exil, paroles nées avec l'exil ou que l'exil a réduites au silence, exil de la parole.⁴³

Chacun des mots de la citation ci-dessus employés par Chauvin pour décrire l'exil rappelle les formes sous lesquelles se manifeste ce

⁴³ Daniel, Chauvin. "Jérémie, Ezéchiel, Isaïe: l'exil et la parole". *Exil et littérature*. Jacques Mounier (dir.) Grenoble: Équipe de recherche sur le voyage. Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1986, p.19.

phénomène d'errance connu par la race humaine depuis la nuit des temps. Ainsi, lorsqu'il parle de déplacements "massifs" ou "individuels", on pense à l'exode, ou à l'immigration, termes définis dans la première partie de ce travail. Nous avons évoqué dans cette même section des exils intérieurs liés à la politique, à la religion, aux problèmes économiques ... Les exils dans la langue, de la parole, dans la folie ont été aussi exploités et sont également représentés dans la Bible. On comprend donc ainsi les raisons que les Encyclopédistes ont eues en choisissant d'expliquer l'exil par des exemples tirées essentiellement de la Bible. Les témoignages bibliques vont marquer des repères quant aux singularités sous lesquelles l'exil apparaît. Nous avons défini, dans la partie précédente, l'exil et ses variantes ainsi que d'autres cas d'errance (mental, physique, moral, ...) qui en prennent forme. Cette partie théorique par contre mettra l'accent sur certaines notions "en étroite liaison avec celle de l'exil". Nous allons surtout avoir recours à l'oeuvre de J.P Makouta-Mboukou dans laquelle il définit six termes en relation avec l'exil: "l'esclavage, la captivité, la déportation, le bannissement, la fuite et le marronnage", termes que nous considérons comme singularités de l'exil. Il nous semble important de prendre ces derniers en considération pour une meilleure compréhension des théories et discours sur l'exil. La Bible va non seulement nous servir de point de repère quant à l'étude des théories et discours

sur l'exil, mais aussi nous l'utiliserons pour illustrer d'autres récits d'errance dans l'Histoire humaine ainsi que dans des littératures en dehors des écritures saintes.

B. La Bible: base théorique des exils humains.

Si on en croit cette oeuvre, les premiers humains créés, Adam et Eve, furent chassés du jardin d'Eden, leur première et parfaite demeure, subissant donc la forme la plus vieille, la plus primitive de l'exil "le bannissement".

Après le meurtre de son frère Abel, Caïn, le fils aîné d'Adam et Ève doit, sur l'ordre de Dieu, quitter ses parents et aller loin de sa famille, il est ainsi lui aussi condamné au bannissement. Plus tard, les descendants d'Adam et Ève connaissent d'autres formes de déplacements contre leur gré, mais ce qui est intéressant ici, c'est le premier sens que l'on donne toujours au terme exil, celui-là même qui a été le châtement des premiers humains: "le bannissement". Ceci rappelle cet autre héritage, le péché, que selon plusieurs religions, l'être humain aurait reçu d'Adam et Ève. Alors, pourquoi pas l'exil aussi? Parlant des écrivains et de l'histoire de l'humanité, J.P. Makouta-Mboukou remarque justement:

L'exil des créateurs [...] fournit à l'histoire de l'Humanité tous les types d'exilés possibles, comme si par essence l'homme n'était destiné qu'à être déplacé, déchu du jardin originel, chassé de son pays, de sa maison, coupé de sa culture, de sa civilisation, de sa langue; comme s'il était perpétuellement destiné à être exilé dans les territoires et dans l'histoire des autres; dans les idéologies étrangères (économique, sociale, financière); dans les humanismes, c'est-

à-dire, dans les visions du monde des autres; dans la foi et les spiritualités des autres; pire dans la langue des autres.⁴⁴

L'errance de l'être humain a pris naissance et est devenue partie intégrante de son existence dès le moment même où le premier couple créé a été déchu du jardin originel. Le sort en était jeté, tout comme on ne peut pas naître immaculé, c'est-à-dire sans le péché originel, il semble qu'on ne puisse avoir non plus la garantie d'une existence stable dans ce bas monde. D'ailleurs, comme la citation ci-dessus le montre, et ainsi que nous l'avons évoqué dans notre première partie, on n'a pas besoin de se/ ou d'être déplacé pour être victime de l'exil. Tout le monde est d'une façon ou d'une autre exilé, et de toutes les façons, la terre, ce n'est qu'un lieu d'exil puisque nous n'y sommes tous que des passagers.

Après Adam, Eve et Caïn, d'autres ont vécu l'exil. Parmi eux, citons Cham le fils de Noé. Celui-ci connaît une toute autre sorte d'exil que celui lié au déplacement. Après que Noé ait découvert que Cham s'était moqué de lui (du fait qu'il s'était dénudé) pendant son état d'ébriété, il le maudit en le condamnant, ainsi que toute sa descendance, à être l'esclave de ses frères.

Souvenons-nous de l'influence que ce rejet de Cham par son père a joué dans l'esclavagisme du peuple noir. Les esclavagistes en effet se sont servi de cette histoire de La Bible pour décider que

⁴⁴ Jean-Pierre, Makouta-Mboukou. *Littérature de l'exil*. Paris: L'Harmattan, 1993, p.9.

les Noirs étaient les descendants de Cham, que donc par cette affiliation ils devaient être esclaves. Il n'y a pas très longtemps, les partisans du Ku Klux Klan utilisaient encore ce prétexte pour continuer de terroriser les Noirs ainsi qu'ils l'ont fait après la guerre de Sécession (1867) dans le but de nuire à l'intégration de ces derniers. Ce à quoi ils n'ont pas pensé, ou qu'ils ont feint d'ignorer, c'est que l'esclavagisme des peuples slaves est antérieur à la traite négrière. En effet, si on a tenu en esclavage les Noirs parce qu'ils sont descendants de Cham, alors pourquoi l'a-t-on fait aussi avec les Slaves? On sait qu'étymologiquement, le terme esclave vient du latin médiéval *sclavus* de *slavus* "slave". Cet acte prend donc sa source ailleurs et est antérieur à la décision de tenir en esclavage les peuples noirs. Mais si nous y avons insisté ici, c'est parce que la diaspora noire, a été en partie causée par un des récits de la Bible, qui, comme nous l'avons signalé peut être considérée comme l'origine des exils humains, non seulement par l'héritage réel ou non de nos premiers ancêtres, mais aussi parce que certains s'y appuient parfois pour juger, condamner, classifier ... les autres. Les Juifs sont encore aujourd'hui détestés par quelques personnes, et parfois maltraités, parce que selon la Bible, ils étaient le peuple élu de Dieu. Lorsqu'on est maltraité, et qu'on est sous l'oppression des groupes sociaux, on est un exilé. Malgré ce privilège d'être les élus de Dieu, les Israéliens n'ont pas été

épargnés de cette malédiction d'errance jetée sur la race humaine. On sait que les exils d'Adam, Ève et Caïn furent suivis par de nombreux autres. Abraham, leur descendant, a beaucoup erré. Ce dernier n'a pas été chassé de son domaine comme ses prédécesseurs. La première fois, c'est Dieu qui lui demande de quitter sa ville d'Ur vers un pays inconnu, celui que le très Haut devait lui montrer (Canaan). Il connaîtra l'errance causée par l'ignorance du chemin qui mène vers la terre promise, le désert, donc la sécheresse ainsi que la famine qui a dû l'obliger à s'exiler pendant une certaine période en Egypte où il y avait de la nourriture en abondance. Abraham ne fuit pas, il n'est menacé par aucun persécuteur. Son exil nous fait penser à l'immigration actuelle où l'on quitte son pays dans le but de trouver une meilleure vie, du travail ... ailleurs. Par contre, le fils d'Abraham, Ismaël et sa mère Agar ont souffert d'une errance plus marquante. Agar doit fuir la colère de sa maîtresse Sarai qui ne peut supporter l'insolence de sa servante qui se méconduit, parce qu'elle est enceinte d'Abraham, de par l'union que la femme de ce dernier avait elle-même organisée et à laquelle elle avait consenti. Agar est une servante que le patriarche du peuple juif avait ramenée de son exil en Egypte. Ainsi que le souligne justement J. P. Makouta-Mboukou, ce petit exil d'Abraham en Egypte d'où il prend Agar avec laquelle il fait un fils est la source de la grande subdivision entre les croyances religieuses (musulmanes

et chrétiennes) aujourd'hui. Les premiers accordent plus d'honneur à Ismaël, fils aîné d'Abraham. Les seconds, par contre, considère Isaac comme le fils qui exauce la promesse que Dieu avait faite à Abraham et à sa femme Saraï. Selon les adeptes de la Bible, Isaac est l'héritier légal d'Abraham. L'oeuvre sainte des chrétiens en fait le seul héritier car il n'est dit nulle part qu'Ismaël a reçu quoi que ce soit de la part de son père. Lorsque pour la deuxième fois Agar doit quitter la demeure de son maître après qu'Ismaël ait manqué de respect à sa belle-mère, tout ce qu'Abraham leur donne est une outre d'eau et du pain.

L'un des fils de Noé (Cham) cause la persécution du peuple noir et son petit fils Abraham (fils de Seth, un autre fils de Noé) cause la subdivision dans la foi humaine. Ceci est sans doute à l'origine des guerres saintes. D'ailleurs, sans même remonter trop loin dans l'Histoire, pensons à l'opposition sanglante entre les Serbes et les Bosniaques. Les différences religieuses sont à la base de leur conflit. Un grand nombre de Yougoslaves vivent en exil, sans compter les Bosniaques en particulier qui errent car ils ne sont plus en sécurité dans leur pays. Nous ne pouvons pas non plus omettre d'évoquer les problèmes de terrorisme et de massacre en Algérie dont la cause principale est le fanatisme religieux. Mais ne dévions pas trop de la Bible et revenons aux exils des ancêtres relatés dans cet ouvrage. Il est important de parler des fils jumeaux d'Isaac: Esaü et Jacob. Jacob le cadet, vole le droit

d'aïnesse et la bénédiction du père à son frère. Suite à cet acte, Jacob doit s'enfuir car son frère qui a découvert sa ruse a décidé de se venger. Après plusieurs années en exil où il a continué de vivre d'une manière frauduleuse à l'égard de son oncle Laban qui l'héberge, il retourne au pays de son père où il retrouve son frère qui lui a déjà pardonné. C'est sur son chemin de retour qu'il lutte avec Dieu et le vainc. Grâce à ce succès, il est nommé par Dieu, Israël, et sera le père du peuple élu de Dieu, les Israéliens. Mais cet oint du Seigneur souffrira de famine et sera obligé d'immigrer en Egypte, pays où l'appelle son fils Joseph qu'il croyait mort alors qu'il avait été vendu comme esclave par ses propres frères. L'exil de Joseph est une déportation. Il nous fait penser encore à la traite négrière qui a causé la déportation des Noirs vers le Nouveau Monde, mais aussi à celle des Juifs qui ont été déportés dans les camps de concentrations sous le régime nazi. L'Histoire du monde se répète constamment. Jacob ne rentrera pas vivant de l'exil. C'est seulement après sa mort que son corps a été rapatrié pour être enseveli au même endroit que son père. Ses descendants vivront en Egypte pendant un peu plus de quatre cent ans et la plupart ne verront pas la terre promise. Durant ce long exil, se manifeste ce que nous avons appelé l'exil de la parole. En effet, les Israéliens refusent de chanter les louanges de leur Dieu loin de Sion. Le prophète Jérémie, en exil déjà, est en même temps condamné au silence. Il ne peut parler que

si Dieu le veut. Quant à Ezéchiél, rappelons-le, la parole lui apparaît comme un livre à manger. Dévorer un livre, c'est effacer les traces de la moindre existence de la parole. Chez Ezéchiél, l'exil de la parole atteint son paroxysme.

Le peuple Juif dans la Bible et dans les livres d'Histoire moderne a enduré l'exil dans toutes ses singularités: le bannissement, la fuite, la déportation, l'expatriation, la servitude, le silence, l'oppression Il est donc normal que nombreux théoriciens (Jean-Pierre Makouta-Mboukou, Daniel Chauvin) se basent sur l'errance de ce peuple dans la Bible pour analyser le phénomène de l'exil.

C. Quelques théories de l'exil: les cas de fuite et de déportation.

L'oeuvre de J.P. Makouta-Mboukou *Littératures de l'exil* a fait une étude approfondie de l'exil, et les théories qui y sont présentées méritent qu'on les observe de près. Nous voudrions nous arrêter d'abord sur les relations entre l'exilé et son persécuteur. Mais avant d'en arriver là, rappelons que ce rapport change selon le cas d'exil vécu, subi. L'auteur précité a mis en évidence cette caractéristique de l'exil par des schémas illustrateurs. Nous en retiendrons deux: l'exil-fuite (marronnage) et l'exil-déportation. Ceux-ci se répètent de nombreuses fois dans la littérature africaine; comme tel est le thème principal de cette thèse, nous mettons au premier plan des exemples d'errance illustrés par elle.

Rappelons d'abord que le marronnage est un phénomène qui a été le plus pratiqué par les esclaves noirs des Amériques que par les victimes politiques ou sociales en Afrique. Le marronnage consiste en la fuite des esclaves qui allaient se cacher dans la nature en attendant le moment propice pour attaquer le maître. C'était aussi une manière de résister à la servitude et de dire non à l'esclavagisme. Néanmoins, le présent travail s'intéressera plus à une autre forme de résistance semblable, qui est le refuge dans le maquis pratiqué par les Noirs en Afrique.

1. Exil-fuite

a. Le maquis ou l'exil actif

En Afrique Noire, l'exil-fuite se manifeste de deux manières: il y a d'une part l'acte de se cacher dans le maquis (à l'intérieur ou à l'extérieur du pays), et d'autre part, le fait de partir de chez soi et de s'exiler à l'étranger. Le premier geste est toujours actif alors que le second est plus souvent passif. Les maquisards (en général des rebelles politiques) se cachent dans la brousse, d'un côté, pour leur sécurité, et de l'autre, pour mener à bien leurs actes révolutionnaires. Les coups d'états s'organisent quelquefois de cette manière. En ce sens là, les maquisards ressemblent aux nègres marrons lorsqu'ils entreprenaient des raids durant lesquels ils tuaient le bétail et détruisaient tout ce qu'ils pouvaient atteindre sur le domaine du maître. J.P. Makouta-

Mboukou schématise cette forme d'errance que nous avons classée dans l'exil intérieur, en mettant d'un côté une sphère qui est le lieu de refuge du fuyard et de l'autre, la sphère du persécuteur. Ces deux cercles sont reliés par une flèche tournée vers la victime. Ce schéma est juste et intéressant, mais il nous semble cependant qu'on pourrait entourer les deux sphères par un troisième cercle qui illustre le fait que c'est un exil intérieur. La flèche qui les relie pourrait aussi être dans les deux sens car il y a une sorte d'insécurité des deux côtés. Le fugitif a plus à craindre que le maître, mais celui-ci non plus ne peut pas être tranquille tant qu'il s'attend à être attaqué à tout moment. Ce cas-ci peut s'appliquer à la situation actuelle de la population au Rwanda, pays où tout le monde doit, d'une certaine manière se sentir comme un exilé. En effet, ceux qui y sont maintenant ont tous vécu un déplacement réel. En 1994, ce pays s'est presque complètement vidé de sa population. Il reste d'ailleurs encore une grande partie qui n'est pas encore retournée au bercail. La majorité de ceux qui peuplent ce pays maintenant se compose de Rwandais qui sont restés en exil pendant plus de trente ans. Un grand nombre de jeunes n'y avaient jamais mis les pieds avant les événements de 1994. Ceux qui habitaient ce pays avant la guerre et qui sont rentrés ne se sentent pas plus chez eux que les ex-expatriés. On remarque dans ce pays un manque de confiance, un comportement de méfiance chez tout le monde. Ceci est dû à une nouvelle sorte de subdivision de la

population: d'une part, les personnes qui sont nées et ont toujours vécu au Rwanda, et d'autre part ceux qui étaient en exil avant la guerre. Il faut dire aussi que ces Rwandais venus de l'extérieur ne forment pas une union homogène du fait que les uns vivaient dans des pays francophones (L'ex-Zaire et le Burundi) et d'autres en Ouganda qui est un pays anglophone. Nous précisons cependant que celle-ci n'est qu'une constatation basée sur des rumeurs ou "Radio trottoir". Rappelons cependant que la radio-trottoir est assez souvent une source véridique. Pour ce qui est le cas du Rwanda maintenant, ces rumeurs sont confirmées par des tracts qui circulent dans le pays et qui font la critique du gouvernement actuel. Ils portent comme signature "un patriote déçu". Le fait que celui qui critique ne peut pas se dévoiler prouve qu'il y a des entraves à la liberté d'expression. Ceci est un danger pour le pays car la non liberté à l'expression est une forme d'exil intérieur (exil de la parole). Le danger atteint son paroxysme lorsque ceux qui ne peuvent pas parler arrivent à saturation. Il s'en suit alors l'explosion qui engendre la guerre civile. Qu'est-ce qu'un patriote déçu, sinon un exilé intérieur? Celui-ci ne peut ou a du mal à faire confiance à ceux qui le gouvernement. Il se pourrait même qu'il soit l'un des gouvernants, mais comme la sécurité n'est vraiment assurée et n'est une garantie pour personne, alors il lui faut agir comme un maquisard, en cachette. Sa parole est sans visage. Nous aimerions, pour revenir à l'exil-marronnage mis en évidence par

Makouta-Mboukou, évoquer le cas du Rwanda. Ce pays en donne une bonne illustration car au-delà de cette subdivision causée par une méfiance pacifique, il y en a une autre: les maquisards, communément appelés en kinyarwanda "abacengezi" (ceux qui s'infiltrèrent) contre le gouvernement en place. L'opposition entre ces deux est une vraie menace pour la population. On vit dans un courant d'exil perpétuel car on craint les attentats terroristes des maquisards, mais aussi, lorsqu'on n'est pas un ex-expatrié, on a toujours peur d'être soupçonné de complicité avec les maquisards. Rappelons ici que ceux qui sont à l'origine du génocide et des massacres perpétrés au Rwanda en 1994 ont réussi à inciter la population à commettre les meurtres en leur faisant croire que parmi eux se cachaient les ennemis, donc les soldats rebelles majoritairement Tutsi en guerre contre l'ex-gouvernement depuis 1990.

b. L'émigration ou l'exil passif:

L'exil-fuite n'est pas toujours lié au marronnage. Les politiques terroristes provoquent souvent, voire toujours, l'errance des citoyens. La décision de celui qui décide de fuir est toujours précédée par la crainte d'un châtement, d'un abus politique, judiciaire, et même social (pensons encore à l'Afrique où la culture tournée vers la collectivité nuit à la liberté individuelle). Le schéma dont nous avons parlé précédemment peut

changer selon que le fugitif est dans le maquis, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur du pays, étant donc un opposant au régime en place, ou alors étant un simple citoyen qui répugne de vivre dans l'insécurité. Le schéma représentant ce dernier cas ne doit pas évidemment être entouré d'un troisième cercle. Cependant, la flèche de liaison ici est certainement tournée vers le fuyard innocent. Le persécuté ici ne peut être une menace pour le bourreau que dans le cas où il le dénonce publiquement aux autres pays. C'est en fait cela qui met en danger les écrivains africains en exil. Le dicton qui dit que le silence est d'or et la parole est d'argent est bien juste pour ceux qui cherchent à changer l'Afrique. Ceux qui pratiquent l'écriture étant dans leurs pays craignent toujours d'être jetés en prison. Il faut dire que l'incarcération est l'exemple par excellence de l'exil-déportation en Afrique. Celui-ci est le deuxième schéma qui nous retiendra.

2. L'exil-déportation

Le déporté doit toujours affronter la présence de son persécuteur qui le surveille de près. Il est totalement dépourvu de liberté contrairement au fugitif qui peut agir dans et de sa cachette. J.P. Makouta Mboukou, présente schématiquement l'exil-déportation par deux cercles concentriques. La sphère de la victime est entourée par une autre plus grande qui représente le champ de surveillance du persécuteur. Selon ce même auteur,

l'exilé-déporté vit, agit sous le contrôle permanent du persécuteur. [...] Le persécuteur n'aura qu'une idée, tout au long de l'existence: opprimer le plus possible l'exilé pour tuer en lui toute velléité de révolte. L'exilé n'aura de cesse qu'il n'ait trouvé de faille dans le système de l'oppression pour renverser le bourreau. Leur présence dans le même espace, la promiscuité explique les affrontements et la cruauté, l'esprit de jungle.⁴⁵

On perçoit dans cette théorie le schéma typique de la plupart des politiques africaines. Très souvent, il n'y a pas que les gens qui sont en prison qui vivent cette forme d'exil, mais toute la population. Les régimes militaires en général fonctionnent de cette manière. Personne n'a le droit de s'opposer aux ordres et aux lois établies, qui, souvent d'ailleurs, semblent être la propriété de ceux qui gouvernent. C'est ce que dénonce Sony Labou Tansi dans *Les yeux du volcan*. Observons par exemple ces deux citations:

1. Le maire tenait mal dans la tenue de combat qu'il n'avait pas mise depuis des années. Son ventre poilu apparaissait entre les boutons et laissait voir des plis de graisse. Nous l'appelions "l'homme accoutumé à faire l'amour au peuple avec la voix de son flingue".⁴⁶

2. Pour nous, tout était clair: nous vivions dans un bordel dont les Autorités étaient devenues "légivores". Celui qui avait un rien d'autorité le montrait en grignotant la Constitution ou les articles du Code civil.⁴⁷

Certains penseraient que la description du maire n'a pas d'importance, et pourtant, elle met en évidence deux points

⁴⁵ Jean-Pierre, Makouta-Mboukou. *Littérature de l'exil*. Paris: L'Harmattan, 1993, p.14.

⁴⁶ Sony Labou, Tansi. *Les yeux du volcan*. Paris: Seuil, 1988, p.19.

⁴⁷ Id., p.20.

importants: la tenue de combat qu'il n'avait pas mise depuis longtemps rappelle le caractère du dirigeant africain qui ne travaille qu'occasionnellement, ce qui ne l'empêche pas néanmoins de gagner beaucoup mieux sa vie que ceux qui triment chaque jour de leur vie. La preuve que celui-ci ne souffre pas de la misère, contrairement à la majorité de la population africaine, est exprimée par cet embonpoint que sa chemise ne peut plus contenir. Cette sorte de ventre affiché par l'étroitesse de sa chemise est ce qu'on appelle communément en kinyarwannda "nyakubahwa". Le terme nyakubahwa peut se traduire par "son Excellence" et s'écrit normalement par une majuscule. Le corps et le pouvoir se trouvent donc associés. Cette corrélation est aussi une métaphore de la corruption qui peut également engendrer une forme d'exil dans la pauvreté et l'injustice pour ceux qui ne peuvent pas payer de pot-de-vin afin d'être servis comme il faut, comme ils le méritent. Ainsi que l'écrit Labou Tansi: "nous sommes entrés les premiers dans le siècle du pourboire"⁴⁸ La partie de la citation "l'homme accoutumé à faire l'amour au peuple avec la voix de son flingue" mise entre guillemets par l'auteur lui-même dénonce la politique terroriste. On ne parle pas réellement au peuple, on lui impose le silence, l'obéissance, on "tue en lui toute velléité de révolte" (Makouta-Mboukou) en faisant retentir le canon. La deuxième citation confirme la première. En effet, la loi ne sert à rien en

⁴⁸ *Id.*, p.41.

ce sens que le pays marche par la force des armes. Être un dirigeant "légivore" c'est se placer au-dessus de la loi, c'est en faire sa propriété privée. C'est également s'arroger le droit de gouverner son peuple comme on le veut sans aucune considération de ses droits. C'est en ce sens-là que nous estimons qu'une population obligée de se soumettre à un système politique dictatorial vit en quelque sorte comme cet exilé-déporté dont parle Makouta-Mboukou. Lorsque celui-ci caractérise de jungle le rapport entre l'exilé et son persécuteur, il soutient la même idée que Labou Tansi qui déclare "nous vivons dans un bordel", signifiant par-là le désordre. Le peuple des pays à politique dictatoriale comme l'exilé-déporté, cherche toujours "une faille dans le système" afin de renverser le dictateur et son régime. C'est la raison de fréquents coups d'état, de nombreuses guérillas sanglantes et de massacres humains en Afrique.

Il existe bien d'autres singularités de l'exil telles que le bannissement, la relégation, ... mais nous nous limiterons essentiellement aux deux schémas analysés ci-dessus car ils sont plus communs dans les oeuvres du corpus et en Afrique. Evidemment, le cas des exils tels que l'immigration, l'exode, l'exote et l'apatridie seront aussi appliqués aux romans et autres ouvrages que nous analyserons. Mais nous allons d'abord parcourir brièvement les paroles qui ont été dites sur/en exil. Des témoignages d'exilés et des analyses de l'existence en exil.

D. Paroles sur l'exil

1. Quand l'exil est préférable à la patrie

Aussi nombreux que soient les aspects négatifs de l'exil, il faut reconnaître que ce phénomène n'est pas toujours perçu de cette manière réductrice. Comme nous l'avons montré dans notre étude de la lexicologie de l'exil, il existe des exils positifs. Reinaldo Arenas dans son oeuvre *Before Night Falls* témoigne de cet aspect profitable de ne plus être chez soi où l'on vit une errance beaucoup plus pénible, une prison aux murs plus rigides. Il nous parle d'un chez soi que l'on ne peut plus clamer à la manière des anglophones "Home, sweet home". Ainsi confesse-t-il:

In one of my first statement after leaving Cuba I had declared that " the difference between the communist and capitalist systems is that, although both give you a kick in the ass, in the communist system you have to applaud, while in the capitalist system you can scream. And I came here to scream."⁴⁹

Rappelons ici la remarque de Glissant lorsqu'il démontre que certains ne demanderaient pas mieux que de partir en exil mais qu'ils ne le peuvent pas. Il semble que Reinaldo Arenas et Glissant soient du même avis. L'exil peut être un lieu où l'on recouvre la liberté et c'est justement ce que l'écrivain cubain montre dans la citation ci-dessus. Ces applaudissements qu'on doit au système

⁴⁹ Reinaldo, Arenas. Ces propos ont été recueillis par Ricardo L. Ortiz qui a mis cette citation en exergue de son article: "Pleasure's Exile: Reinaldo Arenas's Last Writing". Cette remarque de Reinaldo Arenas vient de son livre *Before Night Falls*. L'article de Ricardo L. Ortiz est tiré de l'oeuvre: *Borders, exiles, Diasporas*. Elazar Barkan et Marie-Denise Shelton (dir.) California: Stanford University Press, 1998, p.92.

communiste sont une métaphore de la rigidité de cette idéologie et des lois qui la régissent. Le capitalisme ne semble pas plus reluisant pour le Cubain, mais au moins on a pas besoin de se courber devant des dirigeants qu'on n'apprécie guère. On peut manifester et crier son mécontentement. Chez les capitalistes (démocrates), il y a cette chance qu'on n'a pas toujours à souffrir de l'exil de la parole, ce qui n'est pas le cas dans les pays communistes ou chez ceux qui pratiquent la dictature. Dans ces pays, l'exil commence chez soi et peut être perpétuel.

Si pour Reinaldo Arenas l'exil est une manière de trouver la liberté, pour d'autres tels que Leila Sebbar et Carlos Capelán, ce phénomène est une ouverture aux différences. Selon Capelán, "Être exilé, c'est voir différents niveaux d'informations [...], s'introduire sans permission, passer d'un monde à l'autre"⁵⁰. Quant à Leila Sebbar, l'exil, est une façon de faire une "fugue": Pour elle "Fuguer c'est aller vers le croisement, la fugue est le mouvement de l'exil".⁵¹ On fugue pour ne pas rester enfermé dans le ghetto du quotidien, de l'identité. Leila Sebbar est une métisse algérienne-française, qui comme la plupart des enfants nés des mariages mixtes, se sent apatride. Il lui est plus facile de se sentir infiniment privilégiée dans son exil car, comme elle le

⁵⁰ Carlos, Capelán. Magazine du Musée des beaux-arts du Canada (Ottawa). Exposition du 7 août au 1er novembre 1998.

⁵¹ "Leila Sebbar ou l'exil productif", propos recueillis par Monique Hugon *Littératures nationales 2 Langues et frontières*, Notre Librairie 84, 1986, p.35

dit, elle n'est pas réfugiée politique. Mais prise au piège de l'appartenance à deux patries, elle ne peut pas souffrir de la même façon que les autres exilés de la nostalgie du pays natal. Il semble en effet que le trait commun de tous les expatriés, même quand l'exil se présente sous un aspect positif, soit le regret du pays natal. C'est ce qu'affirme Roger Dorsinville lorsqu'il dit que "le retour à la maison [est] un instinct puissant, une passion puissante".⁵² Henri Lopes présente cet amour pour la patrie d'une manière beaucoup plus explicite en montrant que malgré tout le bonheur que l'on puisse avoir en exil, on est toujours animé par:

"l'amour que l'on a pour son pays parce qu'on trouve toujours que c'est le plus beau, que c'est là que l'on vit le mieux, qu'il serait le plus agréable de mourir (et je crois que si j'étais Burkinabé ou originaire d'un pays qui connaît des difficultés comme c'est le cas de celui-là à l'heure actuelle, je trouverais bien-sûr que c'est le plus beau pays du monde"⁵³

Ainsi, on ne s'étonne pas que nombreuses paroles sur l'exil soient négatives car la nostalgie du pays natal et la presque impossibilité de se sentir chez soi à l'étranger font tarir le bien-être de l'exilé.

2. L'exil comme désenchantement absolu

Une longue citation tirée de l'oeuvre de Makouta-Mboukou nous

⁵² Interview de Lilyan Kesteloot avec Roger Dorsinville, "Roger Dorsinville: un homme en trois morceaux" in *Les littératures nationales*, Notre Librairie no 83, avril-juin 1983, p.53.

⁵³ Henri, Lopes. "Henri Lopes africain, métis et congolais". Propos recueillis par Marie-Clotilde Jacquey. *Notre Librairie* 83, p.49.

semble bien appropriée pour illustrer l'exil dans toute sa négativité. Voici la manière dont Makouta-Mboukou définit l'exil:

Il faut bien le dire, l'exil est un chancre qui a eu raison des temps, des philosophies, des systèmes socioculturels et de toutes les religions. Il n'a cessé de fleurir et de nourrir de sa sève vénéneuse la vie des sociétés; et cela de l'antiquité sacrée à l'antiquité profane, des temps antiques aux temps modernes et contemporains, de l'exil d'Adam, d'Ève, de Caïn, d'Agar et de son fils Ismaël à l'exil de Joseph en Egypte; de la déportation des enfants d'Israël à Babylone à la fuite de Muhammad à Médine; de la dispersion des Juifs à travers le monde à la déportation des Nègres aux Amériques; des guerres de religion, au XVIème S, à la folie hitlerienne. L'exil a essaimé sur toute la terre, à toutes les époques, chez les Blancs, chez les Jaunes et chez les Nègres. Jamais phénomène nocif n'a été aussi peu inquiété par les mesures humaines d'éradication. Ses causes sont dans le sang, que dis-je, dans les gènes responsables de nos caractères.⁵⁴

Cette déclaration peint l'exil de la manière la plus malsaine ainsi que nous l'avons constaté dans notre première partie lorsque nous définissions les aspects négatifs de ce phénomène d'errance. Mais aussi, celle-ci résume presque tout ce que nous avons dit jusqu'à présent sur l'exil. Cela n'est pas très étonnant lorsqu'on sait que l'auteur de ces paroles les a écrites en exil, après une errance de plus de vingt ans, période qui l'a fort endurci et lui a sans doute fait voir quantité d'affres de l'exil. Cet écrivain a fait de ce sujet son domaine, un lieu où il ne perçoit que du mal. Il fait le procès de l'exil et il accuse la race humaine, qui, d'après sa remarque, s'inquiète peu de ce phénomène et ne fait donc pas assez pour l'éradiquer. Il est vrai que lorsqu'on pense

⁵⁴ Jean-Pierre, Makouta-Mboukou. *Littérature de l'exil*. Paris: L'Harmattan, 1993, p.9-10.

à la façon dont certains pays traitent leur peuple, sans aucune considération de la charte des droits de l'homme, on se demande s'il ne font pas exprès de faire de ce monde une terre d'exil, là où le bonheur ne peut être possible. Makouta-Mboukou pousse son raisonnement à l'extrême lorsqu'il soutient que les causes de l'exil sont dans les gènes humains. En ce cas, sans doute, l'éradication de l'exil est une cause perdue. On en est profondément touché lorsqu'on lit par exemple l'oeuvre de l'Abbé Twagirimukiza, livre qu'on pourrait même appeler un recueil de plaintes ou de doléances adressés à Dieu, tant il regorge de moments de tristesse, de déroute, de déception, de haine ... On comprend que si l'exil peut être positif pour certains, il occasionne pour d'autres des moments d'agonie presque insurmontables.

Makouta Mboukou a bien raison d'affirmer que l'exil "n'a cessé de fleurir et de nourrir de sa sève vénéneuse la vie des sociétés; [...] des temps antiques aux temps modernes et contemporains". Parmi les continents les plus frappés par ce phénomène s'inscrit l'Afrique. Et puisque telle est la géographie du monde qui nous intéresse dans cette thèse, nous avons jugé important de remonter aux premiers peuplements du continent noir afin de voir si l'Histoire nous fournira quelques-unes des causes des nombreux exils, aussi bien intérieurs qu'extérieurs, qui ne cessent de frapper l'Afrique. Il est important d'évoquer les événements

historiques et sociologiques notamment ceux en relation avec les migrations car ils serviront d'appui pour l'analyse des textes du corpus.

CHAPITRE III.

A. APERÇU HISTORIQUE DES PEUPLES DU CONTINENT AFRICAÏN.

1. Les peuples d'Afrique et leur évolution sociale

A s'en tenir aux théories de l'évolution, l'Afrique est le continent où l'évolution humaine s'est accomplie "sans solution de continuité". Il semblerait que, non seulement le plus vieux squelette humain ait été trouvé en Afrique, mais aussi que toutes les races humaines y ont été repérées, ce qui a conduit à l'hypothèse selon laquelle cette région du monde est le berceau de l'humanité:

[...] l'Afrique est le seul continent où se retrouvent, dans une ligne d'évolution sans solution de continuité, tous les stades du développement humain: australopithèques, pithécantropes, néandertaliens et homo sapiens s'y succèdent avec les outillages afférents, depuis les époques les plus reculées jusqu'au néolithique. Ainsi se trouve confirmée l'idée de Darwin qui plaçait en Afrique l'origine du premier homme. Par ailleurs, ces découvertes administreraient la preuve palpable qu'il est ridicule de dénier à l'Afrique un développement culturel endogène. A cet égard, les peintures et gravures rupestres de l'Atlas, de l'Afrique australe et du Sahara apportaient un témoignage éclatant de la plus haute portée.⁵⁵

L'étude des populations africaines, leur emplacement initial ainsi que leurs migrations à l'intérieur et à l'extérieur de ce continent est ce qui nous retiendra dans cette partie de notre étude.

⁵⁵ Olderogge D., "Migrations et différenciations ethniques et linguistiques." *Histoire générale de l'Afrique*. Vol.I. J. Ki-Zerbo (dir.) Strombeek (Belgique): Le Scorpion, 1980, p. 304.

Néanmoins, l'ampleur de ce sujet et les discordances qu'on constate chez plusieurs historiens portent parfois à confusion. D'emblée donc, nous demandons l'indulgence pour les éventuelles omissions en raison de notre insistance sur certains peuples ou sur certaines régions plus que sur d'autres. Nous essayerons par exemple de montrer comment certains peuples d'Afrique noire francophone sont encore aujourd'hui affectés par leur Histoire. Nous évoquerons notamment la part que les anciennes migrations ont joué dans les problèmes politiques et socio-culturels que connaissent actuellement ces populations.

Pendant très longtemps, l'Afrique a été décrite comme une terre sans Histoire. Les habitants de ce continent sont, encore au début du XXème siècle, désignés comme des hommes non civilisés, des "peuples non historiques"⁵⁶ ainsi que le soutenait Hegel, deux siècles plus tôt, lorsqu'il les comparait aux Occidentaux. Cette perception de l'Afrique est totalement dépassée aujourd'hui. Les historiens ont fini par reconnaître que les traditions orales de cette partie du monde constituaient des témoignages historiques valables autant que l'ont été les traditions orales de l'Occident sur lesquelles, au départ (durant le Moyen Age notamment), les Européens se sont basés pour reconstituer leur propre Histoire. Aux traditions africaines se sont ajoutées les découvertes archéologiques, ce qui a aidé à confirmer les thèses légendaires,

⁵⁶ *Id.*, p.302.

les textes des griots, les informateurs de certaines régions comme le Rwanda, le Burundi ...

L'idée d'une évolution sans discontinuité de l'humain en Afrique atteste évidemment qu'un certain progrès économique s'est opéré dans cette région du monde que l'on décrivait naguère comme une terre obscure. C'est grâce à ces découvertes d'ossements et d'outils que l'on a pu établir la progression des mouvements migratoires sur le continent africain. D'après les propos recueillis par Olderogge, on peut dire, de manière très brève, que les groupes anthropologiques (depuis le dernier stade de l'hominisation) trouvés en Afrique se répartissaient de la manière suivante.

On trouvait à l'est du continent des peuples de types éthiopiens, alors que la partie australe était peuplée par des groupes San. Les Pygmées vivaient dans les régions de la forêt tropicale et équatoriale. Il faut rappeler que ces régions forestières étaient beaucoup plus vastes qu'aujourd'hui. Le type négroïde dit soudanais et congolais "a dû s'individualiser aux latitudes tropicales, singulièrement en Afrique occidentale". La découverte de l'homme d'Asselar est la preuve également que le type négroïde a évolué dans la région saharienne et au Nigéria méridional. Son ancienneté "semble désigner cette région comme un foyer originel de ce type humain"⁵⁷. Le nord de l'Afrique, y

⁵⁷ Id., p.309.

compris le Sahara, aurait été également peuplé, ainsi qu'on le lit chez Olderogge, par des Lybiens Tamehu à peau claire et aux yeux bleus ainsi que par des peuples Tenehou à la peau plus sombre. Les sources grecques placent dans cette même région des Éthiopiens à peau claire, mais aussi des Ethiopiens méridionaux à peau plus sombre. Après le dessèchement du Sahara, il y eut des migrations vers la vallée du Nil où s'est donc formée une population "fort composite". Ces migrations ont été à l'origine des métissages entre des groupes anthropologiques qui étaient différents du point de vue morphologique (ie. couleur de la peau et des yeux, type de cheveux sans doute), mais aussi du point de vue culturel. Des métissages ont également eu lieu parmi les peuples des "bassins fluvio-lacustres qui jouxtaient le désert: Bas-Sénégal, Moyen-Niger, Tchad."⁵⁸ Les groupes éthiopides et afro-méditerranéens se sont mêlés aux négro-soudanais. L'on comprend que ces mélanges ont encore plus diversifié les types d'individus du continent africain. Il n'est donc pas étonnant qu'on trouve aujourd'hui des types de Noirs différents par leur physionomie. On pense, en premier, que l'existence dans un biotope différent a beaucoup contribué à l'aspect physique des êtres humains. On dit, par exemple, que "l'Africain de la forêt serait plutôt petit et de teint clair, alors que l'homme de la savane et du Sahel serait plutôt élancé et

⁵⁸ Id., p.309.

de teint sombre."⁵⁹. Ceci, pour en arriver à cette idée que le fait de connaître l'emplacement initial de ces différents groupes d'hommes a permis d'établir sommairement, ou peut-être avec plus ou moins d'exactitude, les trajets migratoires des peuples d'Afrique aujourd'hui.

Lorsqu'on regarde par exemple les populations du Kenya, de la Tanzanie, du Rwanda et du Burundi, on peut, par la physionomie, essayer de retracer leur trajectoire. Il faut cependant faire attention à cette sorte de classement basée sur le physique des gens car c'est l'une des causes principales des problèmes ethniques en Afrique (au Rwanda et au Burundi par exemple). Classer des peuples évoluant dans un même pays est, d'une certaine manière, les pousser à la division. Ce genre de taxinomie devient dangereux surtout lorsqu'on procède selon une forme de hiérarchisation entre des gens d'origines soi-disant variées. Ce genre de classification rappelle notamment les vieilles thèses qui soutenaient que l'Afrique noire n'aurait commencé à évoluer économiquement et culturellement qu'à partir du moment où les Asiatiques, les Occidentaux et plus tard les Arabes avaient débarqué sur ce continent. De la même façon, certains historiens ont contribué à la mésentente entre les groupes ethniques en Afrique en montrant que les uns ont permis, ou ont apporté aux autres la civilisation, le progrès. C'est notamment ce que relève Jean-Pierre Chrétien:

⁵⁹ *Id.*, p.309.

Le schéma officiel qui opposait dans la littérature anthropologique les "nègres bantous" aux "pasteurs hamites" censés leur avoir apporté la vache, le fer, l'État et toute civilisation [...] est totalement dépassé, malgré sa persistance dans certains enseignements coloniaux, au Rwanda et au Burundi par exemple.⁶⁰

Les historiens ne croient peut-être plus cela aujourd'hui, ou ils ont cessé de faire de telles hypothèses; néanmoins, il faut admettre que l'influence de leurs paroles sur les gens n'a pas disparu et que les rancoeurs qu'elle ont engendrées s'aggravent au lieu de s'estomper. Prenons encore une fois l'exemple du génocide et des massacres survenus au Rwanda en 94. Le drame n'est toujours pas terminé car les Rwandais continuent d'entretenir des haines en créant des barrières entre groupes ethniques. Ces ethnies, en ce qui nous concerne, ne peuvent plus avoir le même sens aujourd'hui, dans la mesure où les facteurs qui déterminaient *qui est quoi* ne sauraient et ne devraient plus être suivis à la lettre. Prenons par exemple la différenciation ethnique basée sur le métier ainsi que sur certaines caractéristiques physiques. Avec la formation donnée par l'école occidentale, les professions se sont multipliées par centaines et il est désormais inconcevable d'ethnicher les gens selon le métier qu'ils exercent. Les traits physiques s'avèrent être aussi un paramètre dépassé, auquel il vaudrait mieux ne pas se tenir. Car comme le dit justement Olderogge, "dans l'évolution historique, il importe de ne pas chercher à retrouver

⁶⁰ Jean-Pierre, Chrétien. *Encyclopaedia Universalis*, tome 1, p.442.

à tout prix des types purs". On sait, en effet, qu'il y a eu des métissages entre différents groupes anthropologiques. Et parler de pureté peut porter très vite à la dérive vers "purification ethnique" et "épuration". Il faut considérer aussi le fait qu'un groupe ethnique ne peut avoir de physionomie homogène. On remarque, non seulement chez les Bantu comme le constate Olderogge, mais pour toutes les ethnies que les personnes "diffèrent grandement du point de vue anthropologique pour le teint, la taille, les mensurations corporelles, etc". Ainsi, pour le cas du Rwanda, est-ce particulièrement insensé d'entendre une personne dire que tel est Hutu et tel autre est Tutsi en se basant uniquement sur la physionomie. Ailleurs en Afrique, on peut peut-être se fonder sur les langues pour différencier des groupes appartenant à différentes communautés sociales (ethnie, tribu). Cependant, ce n'est pas là un facteur plus déterminant que le premier (la physionomie) car, souvenons-nous, la langue n'a pas de nationalité et elle ne saurait donc pas non plus avoir d'appartenance tribale. Par ailleurs, l'évolution économique des peuples noirs (bien avant la colonisation) a beaucoup contribué à la division de ces derniers et elle explique aussi le choix de leur emplacement définitif. Paradoxalement, ce même facteur qui les a divisés, les a en même temps réunis. On verra que c'est dans le progrès économique qu'est né le système de centralisation qui a marqué un tournant dans l'organisation sociale des noirs africains.

Les démembrements claniques ont alors cédé à des États ou plutôt à des semblants d'États. C'est le début de la naissance des nations africaines. Notion fort polémique à l'époque pré-coloniale, l'idée de Nation reste encore aujourd'hui sujette à caution en Afrique. Nous faisons référence ici à ce que nous avons constaté au sujet du problème de l'apatridie. Une population qui ne peut avoir confiance en ses dirigeants et qui ne peut avoir cette unité nationale qui caractérise les pays démocratiques, se sent tel un apatride et ne saurait former un pays où vit cet organisme homogène qu'est une Nation. Cette idée de Nation est très importante, mais observons d'abord le rôle joué par l'évolution économique dans la naissance des États africains.

2. Évolution économique de l'Afrique pré-coloniale.

Les découvertes archéologiques, tels les outils ménagers de toutes sortes, les restes des cultures agricoles, des ruines architecturales ainsi que les restes de métaux ont enfin prouvé que l'Afrique a connu une évolution endogène, autonome. Ceci contredit par exemple H. Schurz qui a affirmé que l'Histoire des races européennes pourrait être comparée à l'activité qui marque une journée ensoleillée, alors que celle de l'Afrique ressemblerait à un lourd sommeil où l'on ne décèle rien après le réveil.⁶¹ Ce que

⁶¹ Ces propos ont été relevés par Olderogge dans son article "Migrations et différenciations ethniques et linguistiques." J. Ki-Zerbo (dir.) *Histoire générale de l'Afrique*. Strombeek (Belgique): Le Scorpion, 1980, p.302.

H. Schurz semble ignorer ici est le fait que les Africains ont pratiqué certaines activités économiques, notamment l'agriculture, longtemps avant les Européens et les peuples du Moyen-Orient. C'est le témoignage que donne Ki-Zerbo en écrivant:

[...] dans maintes régions d'Afrique, les hommes semblent avoir passé directement de l'Atérien au Néolithique, accomplissant ainsi un prodigieux bond en avant dans la voie du progrès bien avant l'Europe.⁶²

En note, Ki-Zerbo cite R. Cornevin disant que le véritable Néolithique, c'est-à-dire l'agriculture et l'élevage, ne se répand en Europe Occidentale qu'entre 3000 et 2000 avant J.C.. En Afrique, il a commencé trois mille ans plus tôt. Rappelons ici que "le peuplement le plus ancien du Sahara jusqu'à la période historique était formé en majorité de Noirs."⁶³ Ainsi, que l'atteste Ki-Zerbo, il est donc

"impossible de ne pas admettre que parmi les peuples qui ont préparé le "miracle égyptien" il y avait une majorité de négroïdes. [...] Très nombreux sont les égyptologues qui disent que c'est à partir des Badariens négroïdes qui n'ont laissé des vestiges que dans le Sud, que s'est développé la royauté. Ils pensent aussi comme Maspero que les Shemsu Hor, amratiens (de Le Amrati, près d'Abydos) qui se sont déplacés vers le Nord, étaient des forgerons noirs qui ont établi des digues, des canaux, des temples d'ancêtres jusqu'au delta." ⁶⁴

Ce lourd sommeil auquel H. Schurz compare l'Histoire de l'Afrique se trouve démenti par des affirmations comme celle-ci, notamment lorsqu'on sait qu'il s'agit, pour ces dernières, du résultat de

⁶² Joseph, Ki-Zerbo. *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier, 1973, p.53.

⁶³ *Id.*, p.76

⁶⁴ *Id.*, p.77

découvertes archéologiques. En effet, aujourd'hui, de nombreux vestiges archéologiques ont permis de réfuter non seulement la thèse d'une Afrique continent sans Histoire, mais également l'idée reçue que "les peuples africains n'avaient pas développé une Histoire autonome dans le cadre d'une évolution spécifique."⁶⁵

Mis à part les progrès accomplis en Égypte, on a également affirmé que "la sculpture et l'écriture ont pris naissance chez les Éthiopiens."⁶⁶ Cependant, ce qui nous intéresse le plus dans cette partie, c'est de considérer comment le progrès économique de l'Afrique noire est lié aux migrations des peuples de ce continent. C'est en grande partie à cause des bouleversements climatiques que les migrations ont commencé. Les peuples noirs, qui étaient cultivateurs et éleveurs, ne pouvaient rester à des endroits où il n'y avait ni sol cultivable, ni pâturage. On comprend donc que, quand la région du Sahel où il y avait une grande concentration humaine, a commencé à se dessécher, les peuples qui étaient là partirent à la recherche d'endroits plus verts. Ils se sont notamment installés près des cours d'eau, tel le Nil. Selon les propos recueillis par Olderogge, on estime par exemple que les peuples qui habitaient dans la Vallée du Nil pratiquaient, déjà en l'an 13000 avant J.C., soit quatre mille ans plus tôt qu'au Proche-

⁶⁵ D. Olderogge. "Migrations et différenciations ethniques et linguistiques". J. Ki-Zerbo (dir.) . *Histoire générale de l'Afrique noire*. Strombeek (Belgique): Le Scorpion, 1980, p.301.

⁶⁶ J. Ki-Zerbo. *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier, 1973, p.78.

Orient, la végéculture. Ceci a été prouvé grâce aux débris organiques recueillis en Basse-Nubie. Il y a donc eu un lien étroit entre le développement économique des peuples d'Afrique noire et leur migration à travers ce continent. Il va sans dire que les Pygmées qui vivaient essentiellement de la chasse et de la cueillette ont dû aussi constamment se déplacer vers les zones forestières où le gibier était plus abondant. On ne doit pas non plus laisser de côté le fait qu'il y a eu des conquêtes internes et, plus tard, des razzias d'esclaves. Il y a également eu des invasions étrangères, notamment celles des peuples de l'Est, et des Lybiens. Plus tard ce fut l'arrivée des Scythes, des Assyriens, des Juifs, des Perses, des Grecs, des Romains tous ces peuples convoitaient "la prospérité de l'Égypte".⁶⁷ Il ne faut pas oublier d'autres civilisations remarquables de l'Afrique telles que le royaume du Monomotapa (Zimbabwe actuel), la civilisation méroïtique, les peuples de Nubie qui ont toujours été là pour les Égyptiens ... On pense qu'"au départ, il y a une remontée des inventions civilisatrices du sud vers le Nord."⁶⁸ Ce n'est que plus tard, avec le changement des conditions climatiques au Sahara par exemple, que les peuples du Nord ont commencé à émigrer. L'arrivée de ces derniers dans des régions déjà habitées par d'autres n'a pas toujours été pacifique, ce qui a causé la dispersion des

⁶⁷ Id., p.80

⁶⁸ Id., p.79

autochtones.

Comment se sont opérées les différentes migrations? Telle est la question à laquelle nous allons tenter de répondre.

3. Les mouvements migratoires

Du néolithique à l'époque moderne, voire post-moderne, l'homme a toujours bougé d'un endroit à un autre selon ses besoins matériels mais aussi pour s'assurer la sécurité vitale. Telles sont les principales raisons qui ont occasionné les nombreuses migrations des peuples d'Afrique à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur si l'on croit la thèse que "le développement de l'homme et de tous les types "raciaux" est repérable à l'intérieur de ce continent depuis les origines."⁶⁹ Les spécialistes de l'Histoire africaine tels que J. Ki-Zerbo, R. Cornevin, J. Maquet, Cheikh Anta-Diop, D. Paulme, pour ne citer que ceux-là, montrent dans leurs ouvrages une Afrique où a évolué une population qui, contrairement à la pensée générale, a une histoire attestable malgré l'absence de l'écriture.

Ainsi que nous le disions précédemment, les découvertes archéologiques ont montré que dans les temps pré-historiques de l'Afrique, les habitants de ce continent pratiquaient depuis des temps fort éloignés l'agriculture de céréales telles que l'éleusine

⁶⁹. D. Olderogge. "Migrations et différenciations ethniques et linguistiques". *Histoire générale de l'Afrique*. J. Ki-Zerbo (dir.) Strombeek (Belgique): Le Scorpion, 1980, p. 304.

et le sorgho, ainsi que l'élevage de bovins à longues cornes. Il leur fallait un climat favorable pour ce genre d'activité économique. Ceux qui vivaient de cueillette et de chasse préféraient vivre dans ou près des forêts. Ceux qui vivaient de pêche s'assemblaient près des cours d'eau. Ainsi, par exemple, d'après Jean Pierre Chrétien, une agglomération de populations se retrouvait aux bords des lacs et des fleuves pendant la période qui va du VII^{ème} au III^{ème} millénaire avant notre ère. C'étaient alors des peuples pêcheurs semi-sédentaires qui auraient vécu près des lacs Rodolphe et Édouard (Afrique équatoriale entre l'Ouganda et le Congo démocratique, ex-Zaïre). Des vestiges archéologiques ont été également trouvés aux alentours du lac Victoria et témoignent de l'existence de ces peuples aquatiques qui y auraient vécu jusqu'au I^{er} millénaire avant J-C. Avec le dessèchement climatique du II^{ème} millénaire avant J-C, on constate l'emplacement de groupes anthropologiques pêcheurs-chasseurs et, apparemment, agriculteurs aussi, dans la Rift Valley. J-P. Chrétien note que les pêcheurs des lacs ont été associés aux peuples de langues sud-soudanique, et les pasteurs de la Rift Valley à ceux de langues du sud-kouchitique. Une région proche du Cameroun actuel aurait été habitée par des peuples proto-bantou qui, scindés en deux groupes, auraient émigré au cours du premier millénaire avant J-C "vers le sud (aire Kongo) et vers l'est". La rencontre de ces derniers avec les communautés central-soudaniques a donné naissance aux Bantu

orientaux qui se sont installés dans les régions du nord et de l'ouest du lac Victoria. En plus d'être les premiers à répandre la métallurgie du fer, ils pratiquaient aussi une sorte de céramique dite "urewe", par laquelle on a pu localiser d'autres collectivités de Bantu dans golfe de Kavirondo, de Chobi, de Nsongezi, du Buhaya et du Rwanda du sud. Il semble que ces premiers Bantu n'étaient pas éleveurs, ce qui nous laisse penser que les groupes sud-soudanais qui se sont joints à eux formaient un groupe à part; car d'après un grand nombre d'historiens, les anciens peuples d'Afrique noire se réunissaient par groupes de métier. C'est ce que l'on a affirmé, du moins pour le cas du Rwanda où se sont regroupées trois ethnies différentes: Les Twa (potiers), les Hutu (agriculteurs), les Tutsi (éleveurs). Et c'est aussi essentiellement par leur métier que l'on a pu déterminer l'origine de chacune de ces ethnies. Les Twa seraient les autochtones des forêts de cette zone de l'Afrique centrale; les Hutu seraient des descendants des peuples soudanais, il feraient donc partie des groupes bantou; alors que les Tutsi proviendraient des populations nilotiques qui sont arrivées dans cette région à la recherche de verts pâturages. Est-ce que les groupes central-soudaniques seraient également des Nilotiques? En effet, selon J-P. Chrétien ces derniers seraient les ancêtres des Tutsi et des Hima? Nous partageons sur ce point l'avis de J.P. Chrétien qui met en garde contre ce genre de

classification rigoureuse.⁷⁰ Nous dirions même qu'il vaut mieux ne pas toujours se fier au fait historique car, comme l'écrit Doug Munro, "History is not what happened, but what historians create under the constraints and influence of time, situation, and training."⁷¹ Les premiers qui ont travaillé sur l'Histoire de l'Afrique (ie., Hegel et ses contemporains) ont écrit des documents qui affirmaient que ce continent était une terre sans Histoire, considérant l'absence de documentation écrite. Ils ont ainsi tiré des conclusions hâtives qui ont obscurci davantage le passé de l'Afrique. Ceux qui ont reconnu que l'Afrique avait un héritage historique valable ne peuvent l'attester que de manière hypothétique. Certes, les sites archéologiques sont une preuve irréfutable d'un événement historique. Mais que peuvent-ils nous apprendre de l'organisation politique d'un peuple, de l'exactitude des mouvements migratoires, des métissages entre différents groupes anthropologiques?

4. L'idée de Nation en Afrique noire pré-coloniale

a. Dans les communautés rurales

Ce que nous appelons communauté rurale renvoie ici aux petits regroupements humains qui étaient nombreux dans l'Afrique pré-

⁷⁰ Jean-Pierre Chrétien, *Encyclopaedia Universalis*, tome 1, p.442-443.

⁷¹ Doug, Munro. "The Vaitupu Company Revisited: Reflections and second Thoughts on Methodology and Mindset." *History in Africa. A Journal of Method*. Atlanta: African Studies Association, vol. 24, 1997, p.234.

coloniale. L'agriculture était la base de subsistance de ces communautés. Cette activité économique pouvait être combinée avec l'élevage et, dans ce cas, on trouvait des sociétés plus nomades que sédentaires. Ceci était dû au fait que l'élevage des animaux, surtout les bovins à longues cornes, exigeaient de leurs propriétaires la recherche de verts pâturages. Ces gens étaient également objets d'attaques d'autres communautés car ce genre de bétail était très convoité. On pense par exemple ici aux tribus des Masai qui menaient souvent des guerres contre d'autres groupes sociaux afin de s'approprier leurs animaux.

Cependant, avant de parler des caractéristiques qui définissaient ces communautés, examinons le sens du terme "nation". D'après le dictionnaire Larousse,

une nation est une grande communauté humaine, le plus souvent installée sur un même territoire et qui possède une unité linguistique, culturelle, économique plus ou moins forte. [C'est une] communauté politique distincte des individus qui la compose et titulaire de souveraineté.⁷²

L'emploi du terme "communauté" au lieu de celui d'"État", dans cette définition, permet d'abord d'appliquer la notion de nation à ces petits, ou plus ou moins grands, groupements d'individus dont étaient constituées les collectivités rurales en Afrique pré-coloniale. L'organisation de ces communautés était en général entre les mains des aînés. L'union au sein d'une société déterminée pouvait être due au fait que les gens dont elle se

⁷² Le Petit Larousse, 1989.

composait parlaient une même langue, avaient une même culture et les mêmes intérêts économiques (souvent l'agriculture et l'élevage). Cependant, ce genre de société était segmentaire (ie., divisions claniques) , raison pour laquelle il n'est pas approprié de les appeler nation. En effet, il leur manquait, à la base, cette unité politique qui caractérise une nation, une patrie. Il arrivait que des querelles surviennent entre des grandes familles, ce qui rendait instable l'organisation sociale de ces communautés. Nous l'avons dit, celles-ci étaient essentiellement agraires et leur union dépendait, entre autres facteurs, du terrain qu'elles partageaient et exploitaient collectivement. On comprend qu'une petite mésentente due à un partage inégal du sol cultivable, de la récolte, ait pu ébranler sérieusement une société. Dès le départ, donc, les communautés rurales étaient fragiles et ceci pouvait résulter de plusieurs éléments. Pensons notamment au fait qu'avant la colonisation, il n'y avait pas de frontières étatiques déterminées, ce qui entraînait assez souvent des guerrillas de conquête entre les communautés. Une famille pouvait à tout moment se joindre à une autre communauté qui avait plus à offrir en matière de sécurité ou même en biens matériels. Prenons ici l'exemple du peuple Akan de la Côte d'Ivoire. Ki-Zerbo écrit que, vers la fin du XVII^{ème} siècle, au moment où les Ashanti se sont imposés, des querelles dynastiques nombreuses ont éclaté entre eux (les Kan) et ont provoqué le départ des hommes ou des princes qui

s'estimaient lésés" ⁷³ Cet exemple témoigne du genre de mésentente qui pouvait causer l'effondrement ou l'affaiblissement d'une société.

Il faut rappeler également que ces grandes familles ethniques ou tribales étaient elles-mêmes subdivisées en clans. Les membres des différents clans ne s'entendaient pas toujours. Ceci pouvait conduire à de l'instabilité lors du choix du chef de village. Certaines communautés étaient même composées de personnes qui parlaient des langues différentes, ce qui diminuait les possibilités d'entente mutuelle. Les conditions climatiques pouvaient aussi fragiliser la stabilité de ces populations car il arrivait qu'elles fussent obligées de migrer vers des zones où l'environnement était plus favorable. Il ne serait donc pas juste de considérer ces communautés comme des nations; il leur manque l'attachement à un endroit; la garantie plus ou moins d'une entente mutuelle qui les pousserait à coaliser leur force pour combattre une force étrangère. Le fait que certains se sentent lésés, entraîne qu'on ne puisse garantir une confiance mutuelle entre les membres d'une même communauté. Il se peut donc qu'il y ait parmi eux des traîtres, lesquels n'auraient pas de scrupules à vendre leur propre communauté. Ceci n'était pas l'apanage des seules petites communautés claniques. Les mêmes problèmes se posaient aux sociétés dont l'organisation ressemble à celle d'un État. C'est ce

⁷³ Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier, p.260

qu'il nous appartient d'explorer maintenant.

b. Dans les communautés de forme étatique

Ces communautés ressemblaient à des états par leur organisation politique centralisée et par leur évolution sur un territoire déterminé entre des frontières plus ou moins stables. Elles différaient des petites collectivités évoquées ci-dessus, par leur importance d'abord, et ensuite par le rassemblement de plusieurs tribus ou ethnies au sein d'une même communauté. Les membres de ces grandes sociétés reconnaissaient l'autorité d'un souverain (un monarque) dont l'intronisation était en relation directe avec sa descendance. C'est, par exemple, le cas des rois rwandais. Ceux-ci étaient tous issus d'une même lignée (la dynastie Nyiginya), ce qui suppose qu'ils avaient acquis l'autorité dont ils disposaient grâce à des conquêtes faites par leurs ancêtres. Les sociétés étatiques avaient pu voir le jour grâce, donc, à ces familles de conquérants qui avaient réussi à réunir au sein de leur propre communauté les peuples qu'ils avaient vaincus, mais aussi ceux avec lesquels ils avaient pu faire alliance, soit par des mariages soit par des échanges économiques. Maints exemples de royaumes et empires africains sont bien mentionnés dans l'oeuvre de Ki-Zerbo (*Histoire de l'Afrique Noire*). Cet auteur n'a pas manqué de parler des origines de ces concentrations étatiques, mais aussi d'en expliquer le fonctionnement.

5. Organisation sociale des États de l'Afrique Noire pré-coloniale

Il faut souligner ici le fait que les pays de l'Afrique noire post-coloniale, comptaient plusieurs royaumes plus ou moins indépendants les uns des autres, mais soumis à l'autorité d'un seul souverain. C'est le cas par exemple de l'Empire du Ghana qui "regroupait les royaumes noirs du sud, le Tékrou, le Sosso et à l'Est les pays du Delta central nigérien. Principautés berbères comme celles de Walata et Awdaghost." Cette forme d'organisation s'observe aussi au Rwanda où "

le roi (aami) en tant qu'être sacré (maana) transcendait toutes les castes. Son administration était néanmoins calquée sur la différence en castes et sur les deux principaux biens de production: la terre et le bétail.⁷⁴

Cette différenciation en castes, tout comme la division d'un empire en royaumes ou d'un royaume en chefferies, était pour la plupart du temps en rapport avec les groupes ethniques dont se composait le pays. Des mésententes entre différentes castes pouvaient à tout moment faire crouler le pays. Au Rwanda par exemple, ainsi que dans la plupart des pays africains, le fait qu'il y avait toujours un groupe privilégié (les Tutsi) alors que d'autres étaient plus ou moins marginalisés (les Hutu et les Twa), rendait illusoire l'unité nationale. Ces empires ou royaumes, dont l'organisation était similaire à celle d'un état moderne du fait de la centralisation, d'une économie prospère et diversifiée, d'un monarque unique, d'un

⁷⁴ Id., p.310

attachement à un territoire, un mode de vie sédentaire, d'une armée, tout cela se trouvait fragilisé, indépendamment du bon ordre social, par les divisions tribales, ethniques ou régionales. A ce sujet, un nombre de questions surgissent lorsqu'on observe de près les propos de F. Van Langenhoven par lesquels il définit en détail cette idée de nation. Selon lui:

Les membres d'une nation diffèrent par l'âge, le sexe, les connaissances, la profession, les opinions politiques, mais ils possèdent, en commun un ensemble de caractères fondamentaux. Parmi ceux-ci, outre des similitudes qui peuvent être d'ordre linguistique, religieux, ou culturel, les deux principaux sont ceux qui proviennent de l'attachement à un territoire et de l'opposition à toute domination politique étrangère. Ce second élément distingue la conscience nationale des autres consciences sociales liées au sol, telles que celles qui se rapportent au village natal, à la ville ou à la région.⁷⁵

Il manque, parmi les éléments qui opposent les membres d'une nation tels que les cite F. Van Langenhoven, une différence fondée sur la diversité des castes d'un même pays. Nous pensons que la raison de cette omission vient de ce qu'il est délicat de parler de nation lorsque l'antinomie entre les rangs sociaux est aussi prononcée telle celle que l'on constate au Rwanda par exemple. Plus l'inégalité est grande entre les castes, plus il est malaisé de parler de nation. Lorsque nous avons avancé l'idée de patrie, nous avons montré que lorsqu'il existe au sein d'un peuple une grande disparité, il y a également un manque de confiance entre les

⁷⁵ Fernand, Langenhove. *Consciennes tribales et nationales en Afrique noire*. Bruxelles: Imprimerie Clarence Denis, 1960, p.15.

personnes qui le composent. Ce manque de confiance devient dangereux pour la stabilité du pays, surtout lorsqu'une domination étrangère se présente. Donc, s'il y a des chances pour que le groupe marginalisé prenne le parti des étrangers, ou encore que le groupe privilégié, ne se sentant pas de taille à combattre l'étranger, s'allie avec lui afin de garder ses privilèges, comment peut-on dès lors affirmer que ces deux classes forment une nation? Cette possibilité qu'une ethnie s'allie à une force étrangère quelles que soient les valeurs qui, par ailleurs, l'unissent aux membres de sa communauté, fait douter du bien-fondé d'appliquer la notion de "nation" aux sociétés africaines pré-coloniales. Prenant en considération les divisions qui règnent encore dans plusieurs pays africains aujourd'hui, dira-t-on donc que la nation reste encore une notion difficilement justifiable dans cette partie du monde? On pourrait par la suite, partager en partie le point de vue de Dupréel lequel affirme que sans doute c'est ce qui explique que la traite négrière ait si intensément et longuement ravagé l'Afrique noire? Duprel note:

Un groupe social, ainsi que l'a dit Dupréel, s'affirme ou existe par son opposition à un autre groupe social. Une commune opposition est le principal facteur qui dégage les consciences sociales quelles qu'elles soient.⁷⁶

Ils semblerait que les peuples d'Afrique n'aient pas su réunir leurs forces pour s'opposer aux puissances étrangères et que

⁷⁶ Propos cités par F. Van Langenhoven dans son oeuvre *Consciences tribales et nationales en Afrique noire*, p.16

certains Africains auraient même aidé les négociants de la traite négrière à s'emparer de leur compatriotes.

B. Conflits avec l'Autre

1. La traite négrière

Bien que la traite négrière ait été l'une des causes de l'instabilité des peuples noirs, il faut reconnaître qu'il y a toujours eu de l'esclavage en Afrique noire. Cependant, l'institutionnalisation de cette pratique ainsi que ses buts, différaient de l'Afrique à l'Occident. Sur le continent noir, les esclaves étaient, la plupart du temps, quels que soient les différents sens que prend ce terme selon les sociétés, très vite intégrés à la famille. Ceci leur permettait par exemple d'avoir des droits civiques, des droits de propriété. L'esclave pouvait prendre l'initiative de s'affranchir dans les sociétés où l'esclavage était réglé en des termes contractuels. C'était, en ce cas, une forme de servitude à durée déterminée (ie., au Rwanda). Ailleurs, au Congo par exemple, un esclave honnête et estimé de son maître, pouvait assumer des fonctions de chef intérim. On voit donc que l'esclavage en Afrique était bien différent de celui auquel furent destinés les esclaves noirs vendus en Occident. Cette conception qu'on avait de l'esclavage explique en partie pourquoi des chefs noirs ont vendu certains de leurs sujets aux Occidentaux: c'était une pratique assez courante en Afrique, elle

n'avait rien du traitement atroce que les maîtres blancs ont infligé à leurs esclaves. L'ampleur de la traite négrière s'explique donc, non seulement par le fait que les Occidentaux étaient les plus puissants, mais aussi, pense-t-on, par le peu de résistance que lui opposèrent par les chefs des communautés d'Afrique noire. En sus de ce qui précède, (section f), la tâche des négociateurs pour l'achat des esclaves fut sans doute facilitée par le fait que l'idée de nation, précisément, n'était pas bien ancrée dans les moeurs des sociétés africaines. C'est la question que soulève Robin Law: "For Africans, given the general convention against enslaving fellow citizens, ethnic identities served to define a category of "others" who were legitimately enslavable".⁷⁷ Robin Law souligne la mésentente entre les ethnies, ce qui aurait allégé la tâche des négociants négriers. Quelle que soit la manière dont on a usé pour se procurer des esclaves, c'est un fait indéniable que les victimes de la traite n'ont pas consenti à leur expatriation. Ils ont subi un exil forcé. Nombreux sont les historiens qui s'accordent sur le fait que du XV^e au XIX^e siècle, plus de 15 millions de Noirs ont été emmenés de l'Afrique vers l'Europe et le Nouveau Monde. L'acharnement des Arabes, des Occidentaux ainsi que de certains groupes de Noirs à capturer des esclaves, a engendré d'autres mouvements migratoires des peuples

⁷⁷ Robin Law, in "Ethnicity and the slave trade: "Lucumi" and "Nago" as ethnomys in West Africa", *History in Africa*, vol 24/1994, p.205.

noirs à travers l'Afrique. La traite négrière a donc semé un désordre considérable dans le Sud du Sahara, sans compter qu'il a dépouillé ce continent d'une grande partie de sa population. L'affaiblissement de la population d'Afrique a, plus tard, facilité la colonisation.

2. La colonisation

Si F. Van Langenhoven soutient que sans la colonisation, l'Afrique ne serait jamais parvenue à son progrès actuel, d'autres comme C. Coquery-Vidrovitch et J. Ki-Zerbo montrent que, pour maintes raisons, cet asservissement a ralenti le progrès des peuples noirs. La première raison de ce retard en matière de développement a été la récession de l'évolution humaine causée par la traite négrière. Même si l'apport de la colonisation en matière médicale a stoppé la chute de la démographie africaine, Coquery-Vidrovitch ne manque pas de souligner que celle-ci avait été, après la traite négrière, aggravée par les invasions européennes qui introduisirent en Afrique toutes sortes de maladies épidémiques (la grippe espagnole, la variole, les maladies vénériennes), lesquelles ont décimé la population. Cette fragilisation démographique provoquée par la traite négrière est une des raisons de moindre résistance des Africains qui n'étaient pas de taille à faire reculer l'ennemi étranger. Nombre d'historiens pensent, comme Catherine Coquery-Vidrovitch, que la diminution de croissance démographique en

Afrique a freiné le progrès économique et social de ce continent. Certes, la colonisation a grandement amélioré la vie en Afrique par l'apport d'infrastructures de développement: tels les hôpitaux, les écoles, les routes; mais évidemment ces mesures visaient à servir les intérêts du pays colonisateur et non les colonisés.

Il fallait des hôpitaux pour soigner une population qui travaillait essentiellement, voire uniquement, pour l'enrichissement du maître. Quant aux écoles, elles étaient un vecteur majeur de la politique coloniale, laquelle imposait l'enseignement de langue étrangère aux autochtones. Ces derniers devaient servir d'interprètes. Notons enfin qu'un nombre restreint y était admis: des enfants de notables en majorité.

En matière de progrès rural, les colons ont favorisé l'agriculture des cultures industrielles aux dépens des cultures vivrières. Les premières constituaient, sous la colonisation, le secteur principal de l'agriculture, alors que les secondes, qui auraient bonifié l'alimentation de la population, étaient délaissées. La production des cultures industrielles ne profitait qu'au colonisateur qui expédiait les récoltes en Europe. Le travail dans les plantations faisait partie des corvées dont les colonisés ne profitaient guère. Il fallait aussi qu'ils travaillent dans les mines pour extraire du diamant ainsi que d'autres matières premières: or, cuivre, manganèse et pétrole. Ces dernières étaient également envoyées en Europe.

Les routes et les voies ferrées facilitaient le transport des récoltes industrielles et des pierres précieuses vers les ports d'embarquement pour l'Europe.

Outre ces travaux forcés, les Africains devaient payer des taxes aux maîtres colonisateurs. Ceux qui refusaient l'ordre des Blancs étaient fouettés. On sait que des révoltes ont entraîné la mort des rebelles.

Il semble que l'Afrique actuelle ait hérité de cette sorte de politique policière et terroriste, ce qui explique la survivance des gouvernements dictatoriaux sur ce continent. Par ailleurs, si la colonisation a créé des pays où plusieurs communautés composées de diverses ethnies ont été réunies, elle n'a pas réussi à créer pour chaque pays un peuple homogène, ni une nation politique. La division fut même sans doute maintenue de propos délibérés par le colonisateur, suivant le fameux dicton: "diviser pour régner". Le Rwanda et le Burundi sont une triste illustration de cette politique basée sur la division du peuple. L'exemple du Rwanda tel qu'il se présentait avant la colonisation, et tel qu'il est resté après l'arrivée du Blanc, peut se lire chez Ki-Zerbo qui remarque:

les Hutu qui formaient l'essentiel de la population étaient des paysans subissant l'arbitraire des aristocrates et englobés aussi dans un système de clientèle à l'égard des Tutsi qui leur apportaient en échange de redevances et prestations, leur protection ainsi qu'une ou plusieurs têtes de bétail dont le Hutu avait l'usufruit à titre temporaire ou viager (contrat de servage terrien ou pastoral). La valeur

cardinale du Hutu était le travail acharné.⁷⁸

La colonisation n'a pas amélioré la cohabitation entre les deux ethnies majoritaires des pays en question. Le statut social de la caste qui était au pouvoir s'est amélioré, alors que celui des autres, déjà peu enviable, a été aggravé par les exigences du colonisateur. Outre les Hutu et les Tutsi, il y avait une troisième ethnie: les Twa, qui formait une minorité laissée totalement pour compte. On ne peut pas dire aujourd'hui que la situation de ce groupe ethnique ait changé. Nous en voulons pour preuve quelques extraits d'une lettre que les représentants des Twa ont écrit à la communauté internationale afin qu'elle leur vienne en aide après la guerre de 1994 – guerre qui a entraîné la mort de Tutsi mais aussi d'un grand nombre de Hutu. Ainsi se plaignent les Twa:

Nous les Twa, les plus pauvres et les plus méprisés des Rwandais,
 [...] - nous constatons que le nouveau pouvoir de Kigali néglige, tout aussi bien que l'ancien gouvernement, la promotion de notre groupe des Twa;
 - nous constatons la grande souffrance de notre groupe des Twa, massacré parce que trop proche tantôt des Tutsi, tantôt des Hutu et pleurons seuls nos morts oubliés de tous.⁷⁹

Ces propos relevés par J-P. Godding dans son oeuvre *Réfugiés Rwandais au Zaïre*, nous montrent que la discrimination pratiquée par l'administration coloniale qui favorisait les différences

⁷⁸ Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier, 1972, p.310.

⁷⁹ J.P. Godding (dir.) *Réfugiés Rwandais au Zaïre*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.78.

sociales, s'est perpétuée aujourd'hui. Ceci n'aide pas les pays en voie de développement à sortir de la pauvreté ni des désordres gouvernementaux: ils sont toujours enlisés dans des guerres politiques qui ont trait à l'altérité ethnique ou régionale.

Cette évocation des conflits régionaux rappelle la manière dont l'Afrique a été partagée entre les puissances européennes, mais aussi le fait que la colonisation est responsable de la structure politique actuelle ("émiettement en multitude d'États").⁸⁰ Suite à des conflits entre la France, l'Angleterre et l'Allemagne, l'Afrique a été découpée en morceaux, tel un gâteau. Les auteurs de ce découpage n'ont pas pris en considération les zones qui avaient été délimitées par les populations en place. Ceci a occasionné d'autres divisions, voire d'autres migrations. On sait par exemple qu'une concentration non négligeable du peuple rwandais se trouvait dans la région du Kivu au Zaïre, une autre dans la partie sud de l'Ouganda. Certaines cartes montrent en effet que le royaume du Rwanda couvrait aussi ces régions. Quand L'Europe a tracé les nouvelles frontières, une partie du peuple qui habitait ces territoires est restée: elle s'est trouvée par le jeu de ces tracés politiques, former un peuple d'exilés. Aujourd'hui on sait que l'armée du FPR contre laquelle s'opposait l'ex-gouvernement rwandais était constituée de soldats recrutés parmi les Rwandais du Zaïre, de l'Ouganda et du Burundi. Parmi eux, il y avaient certes

⁸⁰ *Le petit Larousse*, 1989.

des opposants au régime de Habyarimana, mais la majorité était constituée des réfugiés de la Révolution de 1959 et des Rwandais qui n'avaient jamais regagné le Rwanda après le dépècement de l'Afrique. Nous constatons donc, au terme de ce bref aperçu, que le fonctionnement du ministère colonial n'a guère accordé d'importance aux valeurs culturelles, politiques ou régionales des peuples colonisés; il ne se réclamait que d'une "mission civilisatrice" qui vivait à l'exploitation. De sorte que, toutes proportions gardées, le traitement qu'on a infligé aux Africains dans leurs pays respectifs n'était pas très différent de celui que connurent les Noirs de la diaspora. Cela explique que les Africains formés à l'école coloniale et les étudiants noirs de la diaspora, aient pu, du fait qu'ils étaient tous Nègres, se solidariser. Ils étaient tous opprimés, infériorisés à cause de leur couleur et de leur origine. De leur rencontre est né le mouvement de la Négritude dont le but primordial était de revaloriser les Noirs, leurs cultures, leurs traditions.

3. Le mouvement de la Négritude

Nous avons jugé important d'évoquer brièvement la Négritude dans notre étude sur l'exil car non seulement ce mouvement est né dans et de l'exil, mais aussi parce que le but de cette thèse est de

considérer en quoi l'errance actuelle des peuples de l'Afrique noire est liée à leur Histoire. Or, ce serait négliger une partie importante du passé du continent noir et surtout de son histoire littéraire que de ne pas parler de la Négritude. Nous pensons en effet, qu'il serait temps de reconsidérer la philosophie de la Négritude ainsi que les discours qui ont été prononcés pour ou contre ce mouvement, afin de ne négliger aucun des possibles remèdes contre "l'épidémie" de l'exil qui vide continuellement l'Afrique de sa population. L'exil n'est pas une fatalité: une des visées de cette étude est de le montrer. La Négritude, mouvement littéraire très engagé et qui a beaucoup contribué à la naissance de la littérature francophone de l'Afrique du Sahara, sera un outil indispensable pour analyser le discours des oeuvres du corpus. Nos romans sont-ils des oeuvres engagées comme le furent les textes de la Négritude? En ce qui concerne le phénomène de l'exil qu'ils mettent en évidence, ont-ils emprunté à leurs prédécesseurs une certaine philosophie qui puisse expliquer le phénomène de l'exil qu'ils mettent en évidence? Prospectent-ils (aussi bien les tenants de la négritude que les écrivains africains contemporains) des solutions aux problèmes qui ravagent l'Afrique actuelle et qui causent en même temps l'errance de nombreux Africains?

D'après Césaire,

La Négritude est la simple reconnaissance du fait que l'on est noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de

notre Histoire et de notre culture.⁸¹

Le choix de l'adjectif "simple" témoigne de la volonté des fondateurs de la négritude de clarifier d'emblée les fondements de leur mouvement: leur appartenance à la race noire. Mais bien-sûr c'est un "simple" qui n'est pas "simple": c'est bien là en fait, que réside la difficulté de ladite "Négritude". Un jour, Senghor, répondant à un critique (Tségaye Débalké) qui traitait la Négritude de concept "étroit, raciste et en définitive, antisocialiste" a prouvé ce caractère simple de la définition attribuée au mot Négritude en disant: "c'est tout naturellement et de la manière la plus orthodoxe, qu'Aimé Césaire inventa le mot de Négritude".⁸² Ce "tout naturellement" renvoie à l'adjectif "simple" qui suggère qu'il faut considérer la Négritude non seulement comme un concept éminemment politique mais aussi comme une revendication incontournable car ontologique. Ainsi que l'a montré Senghor, "Négritude" comporte deux sens: l'un qui est objectif, l'Autre subjectif. Le premier se réfère à la reconnaissance de l'"ensemble des valeurs de civilisations du monde noir à travers la planète"⁸³ alors que le second "est une certaine manière de vivre les valeurs que voilà, en assimilant au lieu d'être assimilé." Ce double sens entend revendiquer la place d'une culture à l'échelle mondiale

⁸¹ Définition tirée de l'ouvrage de Pius Ngandu Nkashama *Négritude et poétique*. Paris: L'Harmattan, 1992, p. 13.

⁸² Léopold S. Senghor, *Liberté III*. Paris: Seuil, 1993, p.467.

⁸³ *Id.*, p.469.

attachant la Négritude à l'image de la sagesse chère à Césaire. C'est d'abord une façon de dire au monde qu'on ne doit pas se méprendre sur les valeurs et l'amplitude d'une civilisation qui, loin d'être un phénomène local et tribal, s'inscrit dans les grands équilibres mondiaux. C'est aussi la désignation d'une révolution, d'un renversement "assimilant au lieu d'assimilé". De la passivité de colonisés, on passe à l'élaboration d'un mouvement "assimilant".⁸⁴ On sait que le concept de la Négritude a nourri des controverses et des ambiguïtés – avant d'être aujourd'hui rejeté.⁸⁵ Nous avons l'impression qu'il y a une certaine confusion entre les deux sens donnés à ce mot. En effet, Senghor qui a spécifié les différentes significations dans *Liberté 3*, semble les inverser et les rendre l'une l'Autre réversibles dans *Liberté 5*. Ainsi, la définition qu'il qualifie de subjective dans *Liberté 3* est appelée objective dans *Liberté 5* où il remarque: "[Donc], objectivement, la Négritude, c'est une certaine vision du monde et une certaine manière concrète de vivre ce monde."⁸⁶ Nous pensons que cette interchangeabilité entre les deux sens renvoie à l'idée que la Négritude est une dynamique du passage: envers-endroit, dedans-

⁸⁴ La Négritude devient un mouvement assimilant en ce sens qu'en revalorisant les valeurs culturelles des peuples noirs, il invite l'Autre à mieux le connaître, le comprendre et ainsi à l'accepter comme son semblable.

⁸⁵ Pensons à la critique satirique de Wole Soyinka "Un tigre ne proclame pas sa tigritude, il saute sur sa proie". En effet, Il ne suffit pas de proclamer les valeurs culturelles des peuples noirs, il faut les mettre en pratique, montrer qu'on en est réellement fier. Il faut s'en imprégner pour mieux les communiquer aux autres races, les y assimiler.

⁸⁶ Léopold S. Senghor, *Liberté V*. Paris: Seuil, 1993, p.17.

dehors indissociablement liés et que, par excellence, elle est tout ensemble objet-sujet d'un devenir-humain. À cet égard, Jacques Chevrier rappelle par exemple qu'Olympe Bhêly Quenum ne voulait garder de la Négritude que son "aspect positif et généreux" c'est-à-dire une Négritude "débarrassée de son contexte politique". Une remarque de Lilyan Kesteloot soulève bien des questions concernant l'objectivité et la subjectivité de la Négritude. Parlant des écrivains comme Olympe Bhêly Quenum et certains de ses contemporains, cette spécialiste de la littérature africaine écrit :

[...] ces écrivains sont les représentants d'une nouvelle génération qui aurait dépassé le stade agressif de la négritude pour n'en retenir que son aspect positif et généreux, mais on peut y voir aussi une régression dans l'inengagement et l'art pour l'art.⁸⁴

Le terme "agressif" nous retient car ces analyses qui s'efforcent consciemment ou non, de dépolitiser les revendications des Noirs tendent à retrouver une idéologie raciale colonialiste qui ne dit pas son nom. En taxant de violence une position de juste revendication des droits humains et en cherchant à réduire des voeux d'indépendance et d'auto-détermination à de "l'inengagement et de "l'art pour l'art", c'est bien continuer à penser en termes et catégories dichotomiques; c'est continuer à refuser l'articulation et par-là, de façon sous-jacente, c'est perpétuer

⁸⁴ Propos de Lilyan Kesteloot recueillis par Jacques Chevrier dans son oeuvre *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 1974, p.54.

l'image des "bons Nègres" qui ne contredisent jamais le maître blanc. C'est poursuivre le discours paternaliste du Blanc qui voit dans le Noir un enfant immature à garder sous sa tutelle. La force du mouvement de la Négritude se nourrissait de l'élaboration véritablement active des valeurs des civilisations noires – force que certains cherchèrent à minimiser, et à couper de ses énergies vitales. C'est sans doute pour éviter que la Négritude ne sombre dans la régression, que Senghor n'a cessé d'insister sur le double sens du mouvement: une Négritude objective et subjective. La Négritude s'assignait indéniablement la tâche de proclamer et d'affirmer les différences culturelles et raciales comme autant d'enrichissement pour l'humanité. La réussite de ce mouvement tenait à la force de conviction de ses créateurs, non seulement en vue de la revalorisation des cultures africaines, mais aussi pour la défense des droits de l'homme noir. C'est en ce sens qu'intervient la "subjectivité" de la Négritude: comme ouverture, élargissement de la communauté des différences humaines. Cela ne voulait pas dire que les Noirs cherchaient à former un monde à part, bien au contraire. Et Senghor n'a cessé de le dire: "La Négritude n'est pas une fermeture, un ghetto". Elle "est une ouverture aux et sur les autres."⁸⁸

On sait comment naquit la Négritude. Des étudiants noirs d'Afrique et des Antilles, tous exilés, se retrouvent dans le Paris

⁸⁸ Léopold S. Senghor. *Liberté III*, p. 469.

raciste des années trente. Cette élite noire parisienne est inspirée par des auteurs noirs-américains tels que W.E.B Du Bois, Richard Wright, Langston Hughes, Claude McKay. La Négritude sera un prolongement en Europe, en Afrique et aux Antilles du mouvement qu'Alain Locke appelle "New Negro". Cette "quête spirituelle destinée à remettre le Noir américain en possession de sa personnalité aliénée par la culture dominante."⁸⁹ Le succès de *Banjo*, oeuvre de C. McKay où celui-ci "montrait que le destin du Nègre instruit n'est pas fondamentalement différent de celui de ses frères analphabètes, dans la mesure où il ne peut jamais franchir la ligne".⁹⁰, réveille l'intelligentsia noire de Paris. Nous sommes bien d'accord avec M.a M. Ngal lorsqu'il dit: "Une chose est certaine: sans l'exil parisien de Senghor, de Césaire et d'autres [...] *Chants d'ombre, Ethiopiques, Cahiers d'un retour au pays natal* n'auraient probablement pas vu le jour".⁹¹ Ces trois ouvrages constituent la première expression de la Négritude, enfant de l'exil, pensée jaillie de l'isolement, de la discrimination et de la souffrance. Toute la littérature de la Négritude exprime cette désolation des Noirs qui veulent recouvrer leur dignité. Certains écrivains, notamment Paulin Joachim, Olympe Bhêly Quenum et Thomas Melone ont reproché aux fondateurs de la Négritude de ne produire

⁸⁹ Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, p.39

⁹⁰ id., la partie de la phrase en italique est entre guillemets dans le texte de Jacques Chevrier (*Littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 1974) p.39.

⁹¹ M. a M. Ngal, "Nationalité, résidence, exil" *Les littératures nationales*, Notre Librairie 83: (1986), p46.

que des chants de souffrance au lieu de textes qui suscitent la joie et aiguissent le désir de tirer des racines originaires "la sève somptueuse dont le monde a besoin".⁹² À ce sujet, Melone écrit que la Négritude est poésie parce qu'elle est l'expression de la plus humiliante des souffrances. Mais cette souffrance, depuis l'invasion de l'Afrique par l'Occident (la traite négrière, la colonisation) fait partie de la vie des Noirs du monde entier en ce qu'ils ont ce passé commun. Il est donc nécessaire d'examiner, de se demander si la Négritude peut constituer une éventuelle réponse "aux problèmes spécifiques qui assaillent l'Afrique" des années 70.⁹³ Et pourquoi pas ceux de l'Afrique actuelle?

Ainsi libellée, cette définition paraît incomplète car il lui manque le but, ce côté subjectif dont Senghor a parlé. Or, l'objectif de la Négritude qui défend "l'ensemble des valeurs culturelles de l'Afrique noire".⁹⁴ prend forme dans la mise en évidence des problèmes vécus par le Noir. C'est ce processus que Frantz Fanon a mis en oeuvre pour expliquer le cheminement de la Négritude, ses déterminations et son aboutissement, si fins il y

⁹² Remarque relevée par Jacques Chevrier (*Littérature nègre*) dans l'oeuvre *Anthologie négro-africaine* (Paris: Marabout Université, 1967) de Lilyan Kesteloot. *Littérature nègre*, (Paris: Armand Colin, 1974) p.54.

⁹³ L'oeuvre de Chevrier (*Littérature nègre*) d'où est tirée cette citation date de 1974.

⁹⁴ Lilyan Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965, p.111.

a.⁹⁵ Dans son texte "L'expérience vécue du Noir", Frantz Fanon montre à quel point l'homme noir est déshumanisé, animalisé, traité en sauvage, déculturé, durant les années qui précèdent la Négritude ainsi que pendant l'expansion de ce mouvement. Le colon et l'esclavagiste s'acharnent à tuer toute considération personnelle, tout acte qui ressemble à une auto-estimation de la part du Noir. Celui-ci refuse de se conformer à l'image qu'on lui attribue. Il va alors commencer par prouver qu'il est fier de ce qu'il est, c'est-à-dire "Nègre". Revendiquer l'être-Nègre, c'est refuser d'être anéanti par les jugements du Blanc: "l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout: *Y a bon banania*".⁹⁶ Davantage, lorsque Fanon parle des laboratoires où l'on fabrique des produits chimiques qui permettent le blanchissement de la peau de l'homme noir (procédé de lactification). Puisqu'il y a des Noirs qui utilisent ces produits, alors c'est qu'il y a honte et mépris de soi. Lorsque, nous avons parlé de la langue en tant que forme d'exil (chapitre I), nous avons évoqué le cas d'Africains qui sont fiers de parler bien mieux que les leurs les langues occidentales

⁹⁵ D'après J-P. Sartre, la Négritude est projet, un passage et non un aboutissement, un moyen et non une fin. (cité par F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952, p.108).

⁹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, p.90 La partie de la citation mise en italique se trouve entre guillemets dans le texte de Fanon. Il s'agissait d'un slogan publicitaire pour le cacao dans les années cinquante en France. Le parler "petit-nègre" (pour "C'est bon le Banania") sous-titrait l'image d'un noir hilare coiffé d'une chechia. C'était bien-sûr, aussi, l'image du "bon nègre" bon enfant.

(français ou anglais), tandis que ceux qui ne sont pas capables de le faire en éprouvent de la honte. Cela témoigne également d'un manque d'estime de soi. Le Noir réagit de la sorte, parce qu'il a fini par intérioriser le mépris de l'Autre via-à-vis de sa propre culture, et à s'identifier, en tant que noir, à l'être inférieur, incivique, irrationnel, paresseux – autant de qualificatifs donnés par le colonialiste. Pour lutter contre la chosification du Nègre par le Blanc et, pire encore, contre le racisme de l'homme noir contre lui-même, Senghor entreprend de célébrer la culture noire pour en montrer les facettes méconnues de cet être. Le poète sénégalais chante le rythme, l'intuition et la sensibilité de l'homme noir. Quant à Aimé Césaire, il choisit de glorifier les traditions africaines et d'encourager la fraternité des peuples noirs à l'échelle universelle. Relevant le défi, le Nègre assume la parole du dénigrement :

Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole
 ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité
 Ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel
 mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance
 Ceux qui n'ont connu de voyage que de déracinements
 ceux qui se sont assouplis aux agenouissements
 ceux qu'on domestica et christianisa
 ceux qu'on inocula d'abâtardissement ...⁹⁷

Pour Césaire, Senghor, Damas et autres étudiants, assumer la parole pour revaloriser la négritude est le moyen d'authentifier les valeurs du Noir, de démentir que le Noir

⁹⁷ Aimé Césaire. *Cahier d'un retour au pays natal*. Dakar: Présence Africaine, 1983, p.44

n'avait pas puissance sur son propre destin, qu'un Seigneur méchant avait de toute éternité écrit des lois d'interdiction en sa nature pelvienne; et d'être le bon nègre, de croire à son indignité, sans curiosité perverse de vérifier jamais les hiéroglyphes fatidiques.⁹⁸

Il s'agit non moins pour la Négritude de rejeter le modèle de société occidentale. Aujourd'hui la Négritude est un concept et un combat désaffectés et pourtant ..., après plus de trente ans de liberté, l'Afrique pourrait avoir encore besoin de la philosophie de la Négritude. Il nous semble notamment que si les peuples de chaque pays du continent noir arrivaient à retrouver une convergence sinon une communauté de leur condition ethnique, alors les massacres fratricides en Afrique seraient moins nombreux. Moins de conflits ethniques, c'est moins d'exil. Il nous appartiendra de voir, dans l'analyse des textes du corpus, en quoi la Négritude pourrait être non seulement "un moyen" ainsi que le soutenait Sartre, mais une fin pour un être-ensemble en Afrique(s) noire: la perspective d'une mise en commun. Et en quoi la littérature, parce qu'elle est saine de projet et d'invention, est le seul lieu possible, aujourd'hui, où construire cette mise-en-commun et cet être-ensemble-en-Afrique(s). Car c'est cela, peut-être, qui n'a pas encore été radicalement pensé et qui, s'inspirant de la force de rassemblement de la Négritude parviendrait à aller plus loin en affirmant la sauvegarde des différences africaines:

⁹⁸ Id., p.60.

non pas une Afrique mais des Afriques.⁹⁹ Où la différence ne se penserait plus par opposition au Blanc mais où la différence s'exercerait et fructifierait entre les multiples visages d'Afrique. Multiplicité des Afriques: richesse.

⁹⁹ référence à Assia Djebar qui, dans *Le blanc de l'Algérie* (premières pages) revendique la naissance des Algériens contre les actuels massacres fratricides en Algérie.

PARTIE DEUX: POÉTIQUE DE L'EXIL

La première partie de cette thèse a fait l'objet d'une étude théorique de l'exil qui s'est efforcé d'ancrer la réflexion dans le politique et la croisée des discours afférents. La démarche a permis de déplier les implicites, les idées reçues, de clarifier les confusions, de déployer le spectre des nuances linguistiques, de l'évolution historique, des contradictions théoriques. La deuxième partie va être consacrée à l'examen des récits de l'errance et de l'exil dans des textes littéraires lesquels opèrent aussi un déplacement des discours convenus, une incessante réécriture où il nous faudra donc voir comment le politique se conçoit et se construit dans le poétique. Le poétique dont nous parlons ici est celui que R. Jakobson caractérise d'"effacement de la frontière entre sens concret et sens transposé"¹⁰⁰. Ce qui, en d'autres mots, signifie que poétique et politique sont plus ou moins indissociables et que, par la suite, la poétique est un art double capable d'articuler l'irréel au réel. D'y prospecter, révéler, prophétiser l'à-venir. L'analyse de l'errance humaine dans la littérature va donc exiger de nous la recherche des inscriptions spécifiques de l'exil dans l'art, dans les scènes fictionnelles qui permettent de parler à une certaine distance de ce qui est douloureux, de projeter des solutions. Il nous appartiendra de

¹⁰⁰ Roman, Jakobson. *Questions de poétique*. Paris: Seuil, 1973, p.17.

relancer la pensée par l'élan de l'imaginaire vers une plus grande sensibilité, une invention des perspectives de l'avenir.

CHAPITRE IV

CHRONIQUES DES EXILÉS POLITIQUES

A. Présentation de l'oeuvre

Nous allons commencer notre analyse de la poétique de l'exil par l'oeuvre de l'Abbé Twagirumukiza laquelle, moins littéraire en apparence, offre peut-être, du fait qu'elle a été traduite en français¹⁰¹, un nombre d'éléments qui permettent d'interroger ce phénomène d'errance. L'ambiguïté de sa littérarité provient en partie aussi de son appartenance à des genres littéraires de tradition orale plutôt qu'écrite. Au seuil des lectures littéraires qui vont suivre, (celles de Makouta-Mboukou, Beyala, Lopes), *Pourquoi mon exil, Seigneur?* constitue précisément une frontière, une sorte de passage où s'articulent le passif historico-culturel africain et le discours visionnaire d'un prêtre: l'Abbé Twagirumukiza, discours dans lequel les exilés sont interpellés en tant que "réfugiés". Cependant, il serait bon de présenter d'abord le livre en question car il est assez singulier

¹⁰¹ *Pourquoi mon exil, Seigneur? (réverie)* par l'Abbé Twagirumukiza Herménégilde. Bujumbura (Burundi): Presse Lavigerie, édition 1994. Ce texte a une place à part dans ma thèse car il est le seul à ne pas être écrit en français. En fait j'ai porté mon choix sur ce texte car il parle du peuple rwandais qui comme je l'ai mentionné dans la partie théorique de cette thèse vit une sorte d'errance perpétuelle. En outre, c'est à cause de la guerre de 94 que le Rwanda s'est pratiquement vidé de toute sa population: cela a également contribué à ma décision d'ajouter le texte de l'Abbé Twagirumukiza au corpus de cette thèse.

aussi bien au niveau des thèmes que de l'écriture. Bien que romancés, nombre de faits relatés dans ce récit d'exil traduisent des événements historiques réels qui font qu'on a plus l'impression de lire des chroniques fictionnalisées qu'un roman ou même une oeuvre littéraire. Ce n'est pas un texte écrit pour faire oeuvre d'art: il est appel, envoi, adresse, urgence. C'est le sens même qu'inspire le titre interrogatif donné à cet ouvrage: *Pourquoi mon exil Seigneur? (rêverie)*. Le titre en français ne semble pas tout à fait correspondre à l'intitulé en kinyarwanda à cause de cette interrogation. *Urubanza rw'Imana n'impunzi* (version en kinyarwanda) n'implique pas forcément l'idée que le réfugié ignore le motif de son exil. L'interrogation suggère l'innocence de celui qui pose la question, mais aussi il sous-entend le côté implorant qui caractérise le récit du réfugié. On peut se demander dès lors si le traducteur n'est pas lui-même un réfugié, ce qui expliquerait que le titre perde sa neutralité. En outre, on constate que la page d'avertissement adressée au lecteur cible un certain public: "les compatriotes [de l'auteur] qui n'ont pas l'habitude de lire des textes en leur langue maternelle."¹⁰² Cette remarque provoque une confusion quant au destinataire réel de ce livre. On se demande en effet de quels compatriotes il s'agit ici. Cela est compréhensible si le livre fait uniquement référence aux réfugiés, qui, ne vivant plus au Rwanda, ont perdu l'habitude de lire des textes écrits en

¹⁰² Abbé Twagirumukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?*, p.5

leur langue maternelle. Si par contre le traducteur parle de tout le peuple rwandais, alors il y a erreur. Ces derniers ont en effet l'habitude de lire des textes écrits dans leur langue. Tous les journaux (Imvaho, Kinyamateka, Kangura, Kanguka, y compris ceux qui ont été créés après la guerre de 94) sont écrits en kinyarwanda. Davantage: il y a des textes poétiques, beaucoup de pièces de théâtre, des contes en kinyarwanda, même la Bible a été traduite dans cette langue. On trouve également quelques textes de genre romanesque: *Gatesi*, *Uwera Urarizwa n'iki?*, *Umugore gito* ont été publiés dans la langue du pays. Il nous paraît plus juste de considérer que le choix du style de l'Abbé Twagirimukiza relève d'une volonté de rester fidèle à la littérature orale du Rwanda. D'après ses thèmes, le texte: *Pourquoi mon exil, Seigneur?*, semble avoir été destiné à tout le peuple rwandais. Il est vrai que la façon dont il est écrit le rend difficile à classer. Ce n'est ni un roman, ni un recueil de poèmes quoique le traducteur signale que la version en kinyarwanda "se présente sous forme de versification"¹⁰³. On pourrait peut-être le classer dans le genre qu'Alexis Kagame appelle une "épopée didacto- historique". Ce récit relate l'extraordinaire héroïsme de certains réfugiés, dont le courage se trouve porté par le récit à une dimension épique, voire, notamment avec le personnage de kanyarwanda, considéré comme

¹⁰³ Commentaire de Louis Kanamugire qui a fait la traduction de cet ouvrage de l'Abbé Twagirimukiza: *Pourquoi mon exil, Seigneur? (rêverie)*

doté de caractéristiques divines. C'est donc à une épopée des exilés que nous sommes confrontés: le côté didactique de l'oeuvre se traduit notamment dans les nombreux conseils qui sont communiqués aux réfugiés soit par Dieu, soit par Kanyarwanda son envoyé. Quant au côté historique, il apparaît dans la mention des dates (ie., 1959, 1960, 1973) et dans les noms des partis politiques qui ont bel et bien existé. On trouve dans cet ouvrage des passages qui empruntent leur style à la poésie guerrière. On peut citer la longue tirade de la page 11 où le réfugié révèle les raisons de son caractère belliqueux. Telle est la façon dont il se présente:

25. Mon acte trouve sa cause dans mes origines: je suis le descendant de Karema, estropié par les armes blanches quand il défendait le pays; je suis descendant de Kavuna qui a connu beaucoup de mésaventures à Karagwe pour que Ruganzu puisse reconquérir le trône du Rwanda; je suis le descendant des Ibisumizi, cette armée intrépide qui a imposé à l'ennemi de ravalier ses velléités de conquête; je suis le descendant des intaganzwa, cette armée invincible, et des Ingangurarugo, ces défenseurs des frontières nationales qui ont découragé toute annexion du Rwanda.

26. Et mon père fut l'homme-lige de Yuhi, ce roi qui a confondu les meilleurs guerriers; il fut l'homme-lige de Mutara, ce monarque amateur des veillées culturelles et dispensateur de cadeaux de vaches; il fut l'homme-lige de Mibambwe, le roi qui a refusé tout pouvoir à l'ennemi. Mon père se réclame de Kigeli, le roi qui a agrandi le Rwanda sans confins.¹⁰⁴

La poésie guerrière héroïque (Ibitekerezo) est, selon la définition de A. Kagame, "une branche poétique, [...]": elle constitue, certes,

¹⁰⁴ Abbé Twagirimukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?* p.11.

l'une des sources de l'Histoire du Rwanda; mais [...] tout récit rapportant l'Histoire du Rwanda n'est pas guerrière."¹⁰⁵ Si nous disons que la tirade ci-dessus trouve sa source dans ce genre, c'est à cause de la "présence d'Odes guerrières lyriques" dans le développement du texte. Les éloges que fait le réfugié ne sont pas personnelles: plutôt, elles chantent sa personnalité pour autant que celle-ci rend hommage à ses aïeux lesquels le glorifient personnellement. On constate aussitôt, par là, un élément très important: réinscrire la narration de l'exil dans les liens d'ascendance et de descendance, dans une généalogie c'est, déjà, remédier à l'exil qui est coupure des liens, rupture, isolement et absence. On le verra: chanter les liens, les réécrire, les rétablir constitue une des forces prophétiques du texte. Les noms des rois évoqués (Yuhi, Mutara, Mibambwe, Kigeli) dans la citation précédente se réfèrent à des monarques qui ont véritablement existé ce qui nous restitue, là encore, le contexte historique du texte de l'Abbé Twagirimukiza.

Pourquoi mon exil, seigneur? compte à peine 149 pages. Sa classification dans le genre "épopée didacto-historique" ne l'empêche pas de ressembler aussi à un cahier de doléances dans la mesure où le narrateur adresse des plaintes et demande réparation pour la souffrance qu'il endure ainsi que ses compagnons. Il

¹⁰⁵ Alexis Kagame, *Introduction aux grands genres lyriques de l'ancien Rwanda*. Butare (Rwanda): Éditions Universitaires du Rwanda, 1969, p. 56.

accuse, et tire des conclusions qui ressemblent à des jugements. Mais c'est aussi un livret où sont regroupés des documents qui instruisent quant à la vie des réfugiés. On y trouve également ce mixage d'événements historiques évoqués précédemment et qui expliquent les raisons ayant causé l'exil des personnages dont ils question dans le récit. Le narrateur expose, tout au long du texte, l'existence des réfugiés, montrant surtout leur peine. L'ensemble des faits cités est ce que nous qualifions de chroniques en ce que la progression du récit est linéaire, même si parfois elle se trouve interrompue par un souvenir du passé lointain servant d'appui à l'argument soutenu. Toutefois, ces chroniques sont singulières car elles s'organisent et se transforment constamment selon de véritables conversations, invocations, tirades, réponses entre des personnages de nature très différentes. Ainsi, une étrange communication lyrique a cours entre Dieu, le héros, les exilés, le Diable; toutes les forces sont convoquées en un discours, tissé d'irréel et de réalisme tout ensemble. Et ce discours de toutes les forces se tend au-dessus des abîmes qui séparent le registre de la déréliction humaine et le registre de la toute puissance divine. On assiste ainsi, parfois, à de longues tirades où une personne parle soit pour donner des conseils, soit pour accuser, ou prononcer un plaidoyer. C'est ce que l'on remarque par exemple au début du livre où le narrateur adresse un discours ininterrompu, long de sept pages, à Dieu.

Quant aux personnages, le plus remarquable est certes l'acteur principal, nommé Kanyarwanda. Celui-ci est double: c'est un être humain normal mais doté, en même temps, de qualités divines qui font de lui une personne à double dimension et un intermédiaire. Un intercesseur. Ceci devient particulièrement remarquable lorsque Kanyarwanda et Jésus fusionnent et ne semblent plus former qu'un seul et même être. Il était probablement nécessaire d'inventer un personnage qui soit comme Jésus afin de transmettre un message de paix et d'entente mutuelle à un peuple comme celui des Rwandais, peuple rendu amer par un passé rempli de haine mais aussi endoctriné par des politiques terroristes qui ne les ont pas encouragés à travailler pour l'unité nationale. En fait, ces chroniques, cette épopée de l'Abbé Twagirumukiza constituent une réécriture de l'Histoire de Jésus sur le mode de l'épopée-didactohéroïque du Rwanda. Ce métissage des genres et des modèles culturels est tout à fait étonnant et constitue une des plus singulières tentatives d'ouverture à l'Autre à partir de l'expérience de l'exil, laquelle expérience est précisément tout le contraire, à savoir: fermeture, exclusion. Seul un être parfait comme Kanyarwanda, tout auréolé des vertus messianiques, pouvait être porteur de conseils et suggérer aux réfugiés le chemin à suivre pour leur avenir c'est-à-dire pour le retour au pays natal, le Rwanda. Car ceci est remarquable: le recours au récit biblique ne prêche pas la soumission ni la résignation. Il est promesse:

promesse de retour au pays, de reprise en mains de son destin de Rwandais. C'est la promesse des destinés du Rwanda dans un Rwanda pluriel, multiple, vivant la dynamique de ses différences dans la paix. Le Jésus qui se réincarne en Kanyarwanda connaît très bien la culture rwandaise, s'y réfère continûment: manière de rappeler l'importance pour le réfugié, pour l'exilé, de son pays natal. C'est en ce sens que le discours de l'auteur devient particulier car le texte traduit en français garde le ton de la langue de départ (le kinyarwanda) notamment dans l'emploi des proverbes qui traduisent un grand patrimoine de la culture rwandaise mais qui sert aussi à transmettre des leçons, aussi bien aux réfugiés qu'aux Rwandais restés dans leur pays. On utilise beaucoup les proverbes dans la culture rwandaise, surtout en matière d'éducation.¹⁰⁶ Le caractère didactique de l'oeuvre de l'Abbé Twagirimukiza ne réside donc pas seulement dans les conseils de Kanyarwanda ou des vieux sages aux réfugiés; il se traduit aussi dans les proverbes et les nombreuses comparaisons analogiques. Il en va aussi des noms donnés aux personnages qui, comme l'explique le traducteur, sont en rapport avec la récupération et la réhabilitation par les exilés de leur propre culture. Selon la tradition rwandaise, le nom qu'on donne à un enfant dépend des événements survenus avant/pendant ou peu après sa naissance. C'est également sur cette appellation

¹⁰⁶ Voir l'ouvrage de Pierre Crépeau: *Parole et sagesse. Valeurs sociales dans les Proverbes du Rwanda*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1985.

qu'ensuite on jugera parfois l'enfant devenu adulte. Le narrateur fait allusion à ces coutumes: "il est vrai qu'on connaît la valeur d'un homme à son nom".¹⁰⁷ Pour un écrivain rwandais utilisant cette tradition pour désigner ses personnages, les noms choisis seront forcément symboliques, indicateurs avant tout d'une idée, ou d'un événement que l'auteur fera venir sur la scène du récit avec l'entrée de tel ou tel personnage. Par exemple, dès le moment où l'auteur introduit le personnage appelé "Mbwaziragwira", nom qui évoque le chien¹⁰⁸ (un homme comparé à un chien), il prépare le lecteur à une trahison de la part du dénommé. Des éléments culturels de ce genre donnent une signature particulière à l'oeuvre de l'Abbé Twagirumukiza. Cette particularité entre dans un contexte identitaire et national très marqué, sans pour autant enlever au sujet ainsi traité, l'exil, son caractère universel.

B. Pourquoi mon exil Seigneur? Réponse.

Les rêveries de l'Abbé Twagirumukiza présentent des éléments historiques, politiques et culturels qui répondent implicitement ou explicitement à la question du réfugié, de nombreux exilés. Ainsi

¹⁰⁷ Abbé Twagirumukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?*, p.96, paragraphe 4.

¹⁰⁸ Dire à un homme (être masculin) que c'est un chien est la pire insulte qu'on peut trouver. Un homme chien est celui qui n'a aucune fierté, un "traître dès sa naissance" comme l'explique le narrateur à la p. 120. Celui qui donnerait un tel nom à son enfant serait sans doute en train d'adresser l'insulte non pas à sa progéniture mais à quelqu'un de son entourage, et serait convaincu que l'entourage ainsi visé recevrait le message.

que cet auteur le suggère dans son livre, c'est, pour le cas des réfugiés dont il relate l'Histoire, dans le passé qu'il faut retrouver les causes de l'exil.

L'Abbé Twagirumukiza ne fait que des allusions rapides aux événements historiques qui auraient été à l'origine des pérégrinations des Rwandais. Son choix d'en rester aux sous-entendus ne laisse cependant aucun doute sur l'importance du rôle joué par l'Histoire dans l'errance vécue par les réfugiés dont il raconte les mésaventures. Notre tâche est de tenter de faire la lumière sur les évocations d'un passé qui n'est qu'esquissé mais dont l'écrivain montre que s'y trouvent les racines de l'exil. (Re)donner à l'exil des racines c'est-à-dire retrouver des causes, des facteurs, c'est déjà une manière de remédier à ce problème. Observons cette réponse du narrateur: "interroge le passé"¹⁰⁹, dit-il à un réfugié qui se demande pourquoi il est en exil. Or, en même temps qu'il intime au réfugié l'ordre d'interroger les temps anciens, il lui recommande de procéder à un examen de conscience et de voir s'il n'a pas contribué lui-même à son errance. Cette invitation à l'analyse de son soi a été faite à nouveau à tous les Rwandais après la guerre de 1994.¹¹⁰ — manière de leur faire

¹⁰⁹ Abbé Twagirumukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?* p.15, paragraphe 4.

¹¹⁰ Voir, J-P Godding. *Réfugiés rwandais au Zaïre*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.199. Parmi les actions réalisées par les femmes rwandaises après la guerre de 1994 se trouve l'invitation au pardon proposée par Mlle I. Elle aussi, comme l'Abbé Twagirumukiza, demande à chaque Rwandais d'interroger sa conscience avant de rejeter la faute sur les autres et de les condamner aveuglément sans considérer sa part dans ce qui devise le Rwanda.

comprendre qu'ils pourraient tous être responsables de l'errance qui ruine leur patrie depuis plus de trente ans et donc que cette errance n'est pas une fatalité. En rompant l'opposition entre victimes d'un côté et bourreaux responsables de l'autre, il montre que cette errance est remédiable. L'Abbé Twagirumukiza remonte aux temps de la colonisation mais semble croire qu'avant l'arrivée du Blanc les Rwandais vivaient une union parfaite.

Ce Rwanda, O Mon Dieu, tu l'avais comblé de parures; tu l'avais couronné de perles éclatantes; tu l'avais offert à une Triethnie sans discorde. Tu le dotas d'une paix dans une communauté hétérogène mais d'une parfaite harmonie, de telle sorte que pour moi le paradis était une autre appellation du Rwanda ou du moins une autre contrée qui lui ressemble.¹¹¹

D'après les historiens tels Ki-Zerbo, Vansina et Van Langenhoven (cf. le chapitre III) cette unité harmonieuse est peu probable.¹¹² Mais ce mythe d'une union primordiale lui permet de poursuivre sa critique des exilés:

Cette haute considération non fondée, cette prétendue supériorité sur les autres, cet égotisme qui font de toi un solitaire alors que tu as une famille, te mettront en conflit avec les voisins, avec le créateur.¹¹³

Autrement dit: l'exil commence avant l'errance hors du pays. Il commence à l'intérieur du pays, de la famille, de soi. L'exil est une disposition d'égotisme de l'être. Mais c'est aussi l'écho

¹¹¹ Abbé Twagirumukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?*, p. 8, paragraphe 11.

¹¹² Il faut revoir pour cela la page 96 de cette thèse où une remarque de Ki-Zerbo sur l'organisation sociale au Rwanda montre bien les différences qui régnaient entre les ethnies, ce qui fait penser que cette "Triethnie sans discorde" dont parle l'Abbé Twagirumukiza n'est peut-être que le fruit de sa rêverie.

¹¹³ Abbé Twagirumukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?* p.22.

d'une grande fierté tel que nous l'annonce le réfugié lui-même: "D'autres colporteurs de fausses informations m'ont rapporté que j'étais victime de ma fierté." Le réfugié semble nier cette fierté dont on l'accuse. S'il l'a eue, il ne l'a plus car être réfugié c'est ne rien avoir: ni patrie, ni maison, ni biens quels qu'ils soient. Et de fait, dit le réfugié "on n'a plus ce sens de l'honneur quand on n'a plus de vie décente, on n'a plus de cette vertu quand on mène une vie à la dérive".¹¹⁴ Les malheurs de l'exil changent la personne et c'est le témoignage que le réfugié de l'Abbé Twagirimukiza est en train de donner ici. L'exil pousse l'homme à méditer sur son comportement et l'aide à changer sa façon d'être, de vivre. Nous avons dit, dans notre partie théorique, que l'exil est un stimulateur de maturité et c'est bien ce que le réfugié ici est en train de prononcer lorsqu'il dit qu'il n'a plus de fierté. Ceci ne doit pas être interprété comme si cet exilé n'avait plus de dignité, au contraire, cela signifie qu'il a acquis de la sagesse; être fier, c'est de l'égoïsme; ne plus être fier, c'est s'ouvrir aux autres, c'est accepter les différences. Mais pour le cas du Rwanda, il y a davantage: c'est dépasser, voire annuler l'altérité ethnique car celle-ci n'a pas de fondement en ce sens qu'il n'y a rien qui différencie véritablement les Rwandais: ni la langue, ni la culture, ni réellement le physique bien que certains continuent de spéculer sur ce point. C'est en anéantissant

¹¹⁴ Id., p.13.

les ghettos ethniques qu'on réduira les politiques ségrégationnistes qui engendrent les guerres civiles et donc l'exil.

Lorsque Jésus dit au réfugié de ne pas se prendre pour un prodige¹¹⁵, il rappelle au plaignant qu'il a lui même contribué à son exil en incitant ses compatriotes qu'il infériorisait à le combattre et à se saisir de ses biens. Cela rend ambiguë l'accusation du réfugié contre ses assaillants:

Ils ont refusé les bonnes relations dans le passé, quand ils ont incendié nos maisons sans raison valable, quand nous avons dû quitter nos biens, n'ayant pas de domicile fixe jusqu'à présent. Pendant ces trente années d'exil, personne ne nous a rendu visite ou ne nous a envoyé un mot de salutation.¹¹⁶
(*Pourquoi mon exil, Seigneur?*)

Il y a une contradiction entre les affirmations du réfugié: "Ils ont refusé les bonnes relations dans le passé" et les remarques que lui fait Jésus: "cette prétendue supériorité sur les autres, cet égotisme qui font de toi un solitaire". L'hypothèse que l'on peut avancer ici pour expliquer cette ambiguïté est que le réfugié représente la personne vaincue. Par conséquent, on doit considérer ce dernier comme une victime en ce sens qu'il n'a plus droit à rien. Mais aussi, la vérité est que les guerres civiles entraînent généralement une grande masse de réfugiés parmi lesquels se trouvent des innocents et des coupables. Nous estimons donc ici que

¹¹⁵ Terme employé par le Jésus de *Pourquoi mon exil, Seigneur?* à l'égard du réfugié. p.22, strophe 1.

¹¹⁶ *Pourquoi mon exil, Seigneur?* p.22.

la déclaration précédente provient d'un exilé innocent sans pour autant que cela réduise l'étrangeté avec laquelle le livret que nous analysons ici a été présenté. C'est sans doute pour affirmer que ce texte n'est que le résultat d'une rêverie que les idées qui le composent ne sont pas coordonnées et préserve l'union des contraires.

Peut-être est-ce pour les mêmes raisons que le narrateur annonce de façon éparpillée les événements du passé susceptibles d'expliquer les causes de l'exil. Notre tâche à nous est de recoller les morceaux afin d'arriver à une explication tangible de ce qui a occasionné la désunion et ensuite l'expatriation des uns. Deux éléments évoqués dans l'oeuvre nous servent d'appui: "UNAR¹¹⁷" et PARMEHUTU¹¹⁸".

Une autre accusation portait sur mon adhésion au parti UNAR, sur ma lutte pour l'indépendance afin que le colonisateur rentre chez lui.¹¹⁹

L'Affaire est délibérée et jugée. Nous avons constaté que Kanyarwanda plaide comme l'UNAR (Union nationale Rwandaise); nous lui donnons la même sanction qu'à l'UNAR, et la sanction sera la même que celle de l'UNAR. Qu'il parte en exil, il est banni du Rwanda. Tout le monde applaudit comme d'habitude car personne n'oserait désavouer un Blanc.¹²⁰

La remarque est historique ici car elle se réfère à un fait de l'Histoire du Rwanda même s'il est raconté de manière elliptique. L'auteur fait allusion à ce qui s'est passé la veille de

¹¹⁷ Id., p.10 et p.130.

¹¹⁸ Id., p.138

¹¹⁹ Id., p.10, paragraphe 21.

¹²⁰ Id., p.130, paragraphe 25.

l'Indépendance du pays en question. Il ne fait qu'esquisser ce moment du passé car le souvenir le plus virulent de l'année 1959 est davantage marqué par le conflit entre UNAR et PARMEHUTU que par la lutte menée contre le colonisateur pour acquérir l'indépendance.

La tirade de la page 10 montre en effet que le réfugié est en guerre contre le Blanc. Cette remarque est indirectement reprise dans la citation de la page 130 où il est dit: "personne n'oserait désavouer un Blanc". Quand le Rwandais assume-t-il sa part de responsabilité dans cette affaire d'exil? La réponse à cette question n'apparaît pas dans l'oeuvre du prêtre rwandais. Sa rêverie manque de détails, de précisions, ce qui est le propre d'un songe. Mais c'est un songe qui ose tout: y compris avoir l'audace de penser la responsabilité du rwandais dans la domination du colon Blanc. Responsabilité par démission (ne pas oser désavouer un Blanc).

C. Quelles solutions proposer face à l'exil?

Amener le réfugié et le gouvernement de son pays à s'entendre et à se répondre, promouvoir l'unité nationale dans les différences respectées, telles semblent être quelques-unes des stratégies adoptées. Tel le message décodé d'une mémoire sélective, seuls quelques faits-thèmes qui semblent avoir été choisis délibérément par l'auteur se développent afin de soutenir le réfugié, de le

protéger, de le défendre contre ce qui l'isole. Ainsi, le positif domine lorsqu'il s'agit de relater les faits du réfugié. Le passé politique surtout est couronné de bonnes intentions. C'est le cas du parti l'UNAR, dont le réfugié croit qu'on lui reproche son adhésion. On découvre par l'évocation de l'Autre parti (le PARMEHUTU) qu'il y a dans son ouvrage deux antagonistes: un accusateur et un accusé. Un certain engagement politique surgit alors de cette oeuvre qui est censée n'être qu'une rêverie. Ainsi, lorsque le narrateur évoque le PARMEHUTU, on ne peut s'empêcher d'y voir la critique non pas seulement de ce rassemblement des Hutu de 1959, mais aussi des régimes politiques qui ont suivi. Faire le lien entre passé et présent, c'est rappeler qu'il ne faut pas oublier l'oubli et déjà, par là, renouer les fils de la compréhension événementielle. C'est ce processus qui transparait dans les paroles suivantes:

14. C'est Rugango du Rwanda connu presque de tout le monde. PARMEHUTU l'a décoré cinq fois pour de nombreux cadavres inscrits à son actif. Le "MOUVEMENT" lui réserve une grande considération pour son courage. Prenant la parole, il dit: Militantes et Militants, la parole de ce vieillard m'a fait peur, et avec raison, puisque Rugango dont il parle c'est bien moi-même, aussi Ruyange avec qui je me suis battu est là assis parmi les réfugiés. Vous avez remarqué d'ailleurs que nous échangeons des mots peu amènes.

16. Eh bien, mon vieux, je te demande pardon; tu es mon parent, oublie tout le mal que j'ai fait et si tu le veux et que tu le peux, réconcilie-moi avec Ruyange; nous nous sommes disputés sans connaître nos relations.¹²¹

¹²¹ Id., p.138.

L'emploi, dans une même tirade, du passé composé "PARMEHUTU l'a décoré" et du présent "Le MOUVEMENT lui réserve" montre qu'il y a une continuité entre ces deux rassemblements politiques. Celui que le PARMEHUTU a couronné se trouve bien estimé par le "MOUVEMENT". Celui-ci ne saurait être autre que le MRND (Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement), parti politique resté unique pendant plus de 15 ans au Rwanda. En avoir parlé de façon que le lecteur soit obligé de deviner de quel mouvement il est question voilà qui prouve que l'auteur a peur de critiquer ceux qui détiennent le pouvoir. Ne pas jouir de la liberté d'expression, c'est aussi une forme d'exil. Cependant, être fanatique d'un parti au point de ne voir que du négatif dans les autres mouvements, c'est aussi un emprisonnement de soi. Il nous semble que l'Abbé Twagirimukiza ne soutient qu'un seul parti politique dans son oeuvre: UNAR, le seul dont il a dévoilé la devise "Union Nationale Rwandaise". "L'habit ne fait pas le moine" dit-on, et le fait que UNAR et MRND comportent tous deux l'idée de nationalisation, donc l'union des Rwandais, ne fait pas d'eux forcément de "bons" mouvements. C'est à n'en pas douter une erreur ici de la part de l'auteur de penser qu'il peut amener ses compatriotes à la réconciliation en montrant son parti pris vis-à-vis des deux adversaires, et trancher. Ainsi, nous le voyons innocenter l'UNAR alors que l'unique fait qu'il nous apprend de PARMEHUTU est qu'il a décoré plusieurs fois un meurtrier. Ce faisant, il semble tenir

ce parti pour seul responsable (en plus du colonisateur) de l'instabilité et de la division du peuple rwandais. Même le procédé de fraternisation qu'il utilise dans le but de réconcilier ses compatriotes est dominé par cette sorte de jugement partial car dichotomique. Quoique les deux frères se soient confrontés mutuellement, l'un d'eux paraît plus à blâmer puisque c'est à celui-là seulement que l'auteur, dans la citation précédente, fait prononcer des excuses. Son jugement est pourtant très vite allégé par le long discours du vieux sage aux pages 136, 137 et 138 où ce dernier démontre une tout autre cause de l'instabilité perpétuelle qui secoue le pays des mille collines.

5. Mes enfants, dit-il, les Blancs sont venus au Rwanda après mon mariage; à leur départ apparent, j'avais cinq petits-fils: et je connais tous les régimes qui se sont succédé pendant cette période.

6. L'origine de tout ce drame a plusieurs facteurs: Nous avons enfanté et on nous a empêché d'éduquer nos enfants. Ceux-ci ont été élevés en un endroit inconnu, par des inconnus; ils sont revenus complètement changés, ne se connaissant pas entre eux-mêmes.

7. Je l'ai observé chez mes petits-fils, Rugango et Ruyange, qui se sont entre-déchirés, devant moi, après leurs études. L'un se nomma GAHUTU et l'Autre GATUTSI. Quand j'ai essayé de régler ce litige, les deux m'ont répondu rudement: ce qui a été écrit par Nyiranzakaha, qui est écrit dans le livre des Blancs, c'est la vérité pure qui nous vient d'Europe.¹²²

Ici, le narrateur est plus que jamais convaincu que c'est la faute du Blanc si les Rwandais se sont divisés. Mais nous l'avons dit, le passé pré-colonial n'est pas tout auréolé de paix ni d'union

¹²² Id., pp.136-137.

entre les trois ethnies. Le paragraphe 7 montre que les divisions du pays après la colonisation sont la faute des Rwandais qui prennent les livres écrits par les Européens pour la vérité pure. Certes, l'école coloniale a aliéné les esprits, les anciens livres d'Histoire basés sur de nombreux faits spéculatifs n'ont fait qu'aggraver les litiges qui règnent entre les différents groupes anthropologiques, mais au demeurant, il est assez naïf de prendre pour unique cible, et surtout de continuer à considérer le colonisateur comme seul responsable et unique instigateur du drame rwandais. Il faudrait peut-être, pour démêler cet enchevêtrement, méditer sur la remarque de Godding¹²³:

Il y a des extrémistes qui fuient leur responsabilité en rejetant le mal sur le colonialisme, l'Histoire, l'Eglise catholique, l'impunité, la communauté internationale, les régimes précédents ... Tout cela c'est bien. Que faut-il faire pour prendre nos responsabilités? Les erreurs sont là, les conséquences de ces erreurs ont été consommées, le Rwandais est offenseur et offensé. Les Rwandais doivent reconnaître leur participation réciproque et leur responsabilité dans le drame rwandais.¹²⁴

On nous objectera sans doute que cette idée vient d'un Blanc, mais quel mal y a-t-il à reconnaître qu'il y a de la sagesse dans la pensée de l'autre? L'autre, notamment au Rwanda, n'est pas seulement le Blanc; c'est aussi, malheureusement, le compatriote du groupe ethnique différent, du parti politique opposé. Les Rwandais ont besoin d'aller au-delà des différences afin de se libérer des

¹²³ Jean-Pierre Godding. *Réfugiés Rwandais au Zaïre*. Paris: L'Harmattan, 1997.

¹²⁴ *Id.*, p.203.

ghettos de solitude où ils se sont piégés. C'est le message que le vieux sage veut transmettre en évoquant sa peur de l'isolement.

8. Mes enfants, j'ai l'angoisse d'être solitaire alors que j'ai beaucoup de petits-fils; j'ai l'angoisse de n'avoir pas à qui recourir; j'ai l'angoisse alors que j'avais eu la chance d'avoir des enfants; j'ai l'angoisse de voir les miens se disputer à mes yeux; de n'avoir personne à qui léguer les bonnes relations sociales; de voir mes enfants se compromettre dans le déshonneur alors que notre tradition prêche l'honnêteté.

9. Parmi ces réfugiés ici présents, j'ai trois enfants que je n'ai pas voulu saluer pour ne pas les rendre suspects; ils ont réagi de même pour que les réfugiés ne les prennent pas pour des traîtres.

10. Patience mes enfants, que je vous dise l'idée que je n'avais osé sortir jusqu'à présent: Dieu nous a donné le Rwanda pour y vivre en famille, mais par notre avidité, nous l'avons détruit sous ses yeux. Maintenant Muziranzigo Nyamugirubutangwa, Dieu qui abhorre la vengeance et la haine, nous avait donné l'occasion de nous rencontrer pour nous rappeler que nous descendions tous de Gihanga.

11. Dans ce lieu de rencontre, un coin neutre, nous nous retrouvons démunis de tout; nous sommes tous des réfugiés. Nous n'avons pas de parcelle ni de propriété ni de pouvoir, nous n'avons aucun bien propre qui entraînerait des disputes ici même.

12. Mes enfants, ceux qui nous divisaient sont partis; les biens qui constituaient notre point de litige ont été consumés; pourquoi ne cesseriez-vous pas ces conflits pour des biens disparus, pourquoi ne pas accepter de vous concerter? Si nous agissions de la sorte, Dieu notre créateur nous donnerait une aide pour restaurer les bonnes relations et ainsi mériterions-nous de porter le nom d'homme.¹²⁵

Ce que le vieillard dit ici n'est pas différent de la remarque de Godding. Tous deux conseillent aux Rwandais de se concerter, de surmonter le passé et de construire un présent basé sur une entente

¹²⁵ Abbé Twagirumukiza H. *Pourquoi mon exil, Seigneur?* pp.137-138

mutuelle: "ceux qui nous divisaient sont partis", reconnaît le narrateur dans le douzième paragraphe. Ceci s'accorde avec la suggestion de Godding qui invite les Rwandais à arrêter d'accuser l'Autre et à commencer à assumer leur responsabilité dans ce qui cause l'exil de chacun, que ce soit chez soi ou ailleurs.

Il semble que cette incrimination de l'Autre soit un point qui revienne souvent dans *Pourquoi mon exil, Seigneur?*, ce qui rend alors les propos de l'Abbé Twagirimukiza assez inconsistants car l'unité qu'il préconise ne saurait être solide ni stable si elle ne tient sur une fondation équilibrée. Nous voulons dire par là que dans ce problème particulier au Rwanda, il ne faut pas se laisser happer aussitôt - c'est-à-dire sans se donner un moment de réflexion -, par les mensonges que chacun des partis en conflit profère afin de se déculpabiliser. Encore une fois, l'ouvrage de Godding *Les réfugiés du Rwanda au Zaïre* nous fait remarquer:

A la base du drame rwandais, il y a le mensonge. Les parties en conflit ne veulent pas dire la vérité. Elles essaient de se rejeter la responsabilité de leurs actes. Les étrangers qui nous épaulent devraient savoir qu'au centre du drame rwandais se trouve le mensonge. Le mensonge qui essaye de camoufler et de minimiser la gravité du problème. Un Rwandais trompe facilement un étranger, mais difficilement son frère.¹²⁶ (pp.200 et 201).

Certes, la date de publication de l'oeuvre de l'Abbé Twagirimukiza précède les événements de 1994, mais ainsi qu'on l'a dit, les conflits ethniques au Rwanda existent depuis longtemps.

¹²⁶ J-P. Godding, *Réfugiés du Rwanda au Zaïre*, pp.200, 201.

De 1900 à 1994, les partis impliqués se sont, respectivement, fait des atrocités. Innocenter Gatutsi et accuser Gahutu, ou vice versa, n'est pas la plus sûre façon d'amener ces adversaires à la réconciliation.

Depuis la révolution de 1959, "Aucun Rwandais n'a le droit de s'innocenter et de culpabiliser l'Autre et vice versa".¹²⁷ Ceci est vrai lorsqu'on considère la suite des événements conflictuels entre ceux qui, à tour de rôle, s'appellent offenseurs et offensés.

Actuellement il est difficile de pointer l'offenseur et l'offensé. La justice pourra apporter des éclaircissements plus fiables. Pour vous montrer que le cas des Rwandais a trop d'ambiguïté dans la responsabilité d'un groupe par rapport à l'autre, posons-nous les questions suivantes:

- | | |
|--|--------------|
| - Qui a refusé le partage du pouvoir avant 1959? | Le Rwandais. |
| - Qui a chassé les Tutsi en 1959? | Le Rwandais |
| - Qui a refusé le dialogue avec les réfugiés de 1959? | Le Rwandais |
| - Qui a déclenché la guerre d'octobre 1990? | Le Rwandais |
| - Qui a massacré les Hutu et Twa de Byumba et Ruhengeri? | Le Rwandais |
| - Qui a causé le déplacement de + 1.000.000 de Rwandais? | Le Rwandais |
| - Qui a massacré les Tutsi de Kibilira, Nyamata et les Bagogwe? | Le Rwandais |
| - Qui a tué les leaders Gapyisi, Rwambuka, Bucyana, Gatabazi?... | Le Rwandais |
| - Qui a comploté pour assassiner le président Habyarimana J.?... | Le Rwandais |
| - Qui a massacré les Tutsi et Hutu modérés en avril 1994? | Le Rwandais |
| - Qui a vengé les Tutsi massacrés après juillet 1994? | Le Rwandais |
| - Qui a massacré les Hutu de Kibeho et Kanama? | Le Rwandais |
| - Qui ne veut pas dialoguer avec les Réfugiés? | Le Rwandais |

¹²⁷ Id., p. 202.

[....] Le Rwandais n'est autre que le Hutu, le Tutsi et le Twa. Il est l'offenseur et l'offensé. Autrement dit, les Hutu, les Tutsi et les Twa sont offenseurs et offensés. [...] Cette ambiguïté est à la base de certaines attitudes d'entêtement des groupes sociaux devant le drame rwandais. Oui, c'est une demande de pardon de tout le monde ou rien.

Toutefois, les autorités politiques et morales sont responsables parce que guides de la collectivité. Ces autorités sont souvent esclaves des extrémistes qui les manipulent et ne veulent rien avouer. La population attend que ces autorités règlent leur différent d'abord. Ils ont offensé les Rwandais.¹²⁸

Ce partage des responsabilités tel qu'il est énuméré dans le texte et selon cette partition des voix, serait plus apte à encourager la réconciliation ou du moins, déjà, la relation mutuelle, que le fait d'insister sur la culpabilité d'un seul groupe ainsi que nous le suggère l'auteur de *Pourquoi mon exil, Seigneur?* (p.138, paragraphes 14 et 16)¹²⁹ Il ne suffit pas de dire que Gahutu, Gatutsi et Gatwa sont frères. Il faut aussi leur montrer qu'ils sont tous, **sans aucune préférence**, des fils dignes du nom de Kanyarwanda; car finalement, cet être mythique aux qualités divines, il devrait être chacun des Rwandais pour qui l'amour de son pays, de ses compatriotes, est l'arme la plus efficace pour mettre fin à l'exil. Le réfugié le dit bien:

[...] notre meilleure arme qui nous conduira à la victoire est d'être toujours vigilants, d'avoir une étroite collaboration en tant que frères dans une grande solidarité, d'avoir toujours recours à notre créateur, qui nous assurera la paix et nous fera entrer au Rwanda, cette grande contrée que pour l'éternité il a donné en héritage à toute personne de

¹²⁸ J.P Godding, *Les réfugiés du Rwanda au Zaïre*, p.202

¹²⁹ Ces paragraphes 14 et 16, p. 138 de *Pourquoi mon exil Seigneur?* ont déjà été cités à la page 124 de cette thèse.

nationalité rwandaise.¹³⁰

La victoire du réfugié est de pouvoir regagner sa patrie. C'est le rêve de tout exilé. Et pourtant, est-ce que le retour au pays marque réellement la fin de l'errance? Sans la solidarité des Rwandais, sans l'unité, sans la reconnaissance des erreurs de chacun, il ne saurait y avoir une fin à l'exil. Chaque gouvernement agit de la même façon que ses prédécesseur en adoptant une politique régionaliste, ethnicisante, et il perpétue ainsi l'exil intérieur. Aucun ne combat réellement la corruption qui affame le peuple. L'Abbé Twagirimukiza montre, justement, que tous les rwandais vivent une sorte d'errance perpétuelle. Ainsi écrit-il:

17. Le voyage des Rwandais, aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur, était un va-et-vient comme des fourmis qui vont à la recherche de la pâture.

18. Tous les autres, que ce fut les Rwandais de l'intérieur ou de l'extérieur du pays, s'étaient décidés à émigrer, mais partout où ils arrivaient, ils trouvaient la même situation dramatique; alors ils retournaient à leur domicile, mais aussitôt reprenaient le chemin de l'exil.¹³¹

Cette idée d'exil sans fin explique la non "happy ending"¹³² de la vision de l'Abbé Twagirimukiza. Car si le commentaire en couverture dit que la rêverie de ce prêtre est une prophétie, nous savons qu'à

¹³⁰ Abbé Twagirimukiza H. *Pourquoi mon exil, Seigneur?* p.94

¹³¹ *Id.*, p.135.

¹³² On découvre à la fin du livre que le narrateur est toujours en exil. "[...] je me réveillai en sursaut comme frappé par la foudre; je regardai de-ci de-là sans savoir où je me trouvais. Tout à fait réveillé, je me rendis compte que j'étais toujours réfugié, je retrouvai ma condition d'exilé." (*Pourquoi mon exil, Seigneur?* p.148)

l'achèvement de cet ouvrage qui fait allusion à nombre d'événements et de personnages réels, la guerre a éclaté entre des exilés rwandais et l'ex-gouvernement. La confiance entre les trois ethnies est plus que jamais rompue. Bien que l'on sache que les partis opposés ont tous commis des massacres, seuls les vaincus sont mis en jugement. Depuis la fin de la guerre, il existe une période de deuil (le mois d'avril) à l'intérieur du Rwanda. Mais le problème, c'est que ce deuil est "pour une seule ethnie. Logiquement, [il] devrait concerner tous les morts, Hutu, Tutsi et Twa."¹³³ Depuis l'indépendance, on ne peut pas dire que le système féodal ait réellement changé, même si le Rwanda s'appelle "république démocratique". Les deux derniers gouvernements, dont la majorité des représentants étaient Hutu, ont favorisé les gens de la même ethnie qu'eux et voire essentiellement, les personnes qui venaient de la même région (membres pratiquement d'une même famille) que l'ex-président. Ce qui n'est pas autre chose que la pratique d'un clientélisme tribal. On appelait ce gouvernement "la petite maison de Bushiru". Aujourd'hui, la même façon de gouverner a été reprise par le pouvoir en place. La petite maison de Bushiru a été détruite, mais une autre est née ailleurs, à en croire la "radio-trottoir"¹³⁴, à Gahini. C'est un cercle vicieux. Un exil sans fin.

¹³³ J.P Godding. *Les réfugiés du Rwanda*, p.202

¹³⁴ Terme utilisé en Afrique pour signifier la "rumeur", ou plus exactement, les propos prononcés en cachette, à voix basse, par le peuple, ou ses représentants, faute de liberté d'expression.

Pas seulement au Rwanda, mais partout en Afrique. Nous en avons une autre illustration dans l'oeuvre de J.P. Makouta-Mboukou: *Les exilés de la forêt vierge* dont nous allons explorer les mésaventures. Celles des exils intérieurs.

CHAPITRE V

AFRIQUE NOIRE FRANCOPHONE: COUVEUSE DES EXILS INTÉRIEURS

Ce chapitre, consacré à l'analyse de l'oeuvre *Les exilés de la forêt vierge*, a pour but d'illustrer le phénomène de l'exil intérieur. Makouta-Mboukou a pris soin de mettre en évidence plusieurs des facettes de ce genre d'errance; à savoir: l'oppression dictatoriale, l'introversión forcée, la prison, l'égoïsme, la haine qui cause la tyrannie des uns sur les autres. La scène de ce roman est construite selon une sorte de discours didactique dans lequel l'auteur s'engage à instruire de ce qui engendre l'exil. Il suggère en même temps des remèdes à ce problème. Le caractère linéaire de son texte semble indiquer le cheminement à suivre pour mettre fin à l'exil. D'entrée, un parallélisme entre le bien et le mal est ainsi établi afin de rendre plus convaincant l'enseignement du livre. Cette argumentation binaire entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas a été interprétée par M.a.M Ngal qui voit dans l'art de J.P. Makouta-Mboukou:

un certain manichéisme qui consiste à poser dans l'oeuvre deux univers opposés sinon inconciliables: d'un côté les opprimés dont l'échine est courbée journallement; de l'Autre les oppresseurs qui manient toutes les formes de fouets".¹³⁵

¹³⁵ M.a.M Ngal. "Makouta-Mboukou, dernier hussard de la négritude." *Notre Librairie* 92-93: (1988), p. 94.

M.a.M. Ngal fait allusion ici à l'opposition qui existait entre le colonisateur et le colonisé, idée qui revient souvent dans l'oeuvre de Makouta-Mboukou. Cependant, dans *Les exilés de la forêt vierge*, l'antagonisme advient entre les dirigeants africains (successeurs des colons) et les citoyens du pays. Observons par exemple cette remarque: "Que pouvaient les Durméniens contre les Durmen dont l'outil de travail par excellence était le fusil?"¹³⁶ "Durméniens et Durmen" désignent deux statuts différents dans la population et cette distinction marque en fait l'opposition entre le peuple et les autorités. Le peuple (les Durméniens) ceux qui n'ont presque droit à rien et qui doivent se soumettre à la volonté des Durmen (les dirigeants) lesquels disposent de tous les biens du pays et font régner une discipline intransigeante qui contraint à la soumission. Cette distinction entre la classe des gouvernants et des gouvernés rappelle le rapport qui existait entre les colonisateurs et les colonisés. Elle évoque en même temps l'exil intérieur qui, comme nous l'avons souligné dans la partie théorique, est un facteur de la colonisation. Il n'y a pas que cette démarcation entre maîtres et sujets qui fait allusion à l'impérialisme occidental; celui-ci est également sous entendu dans la mention du "monde civilisé" que l'auteur oppose à la "société primitive". Il semble bien, pour lui, que se dégager de

¹³⁶ Jean-Pierre, Makouta-Mboukou. *Les exilés de la forêt vierge*. Paris: Seuil, 1992, p.41.

l'assimilation en revalorisant la vie traditionnelle et en devenant le disciple de l'esprit des mânes soit un moyen d'apprendre à combattre l'exil.

A. La tradition, arme nécessaire pour apprendre à combattre l'exil

Les exilés de la forêt vierge est une oeuvre qui interpelle tous les Noirs.¹³⁷ En tout cas les Africains qui ont les yeux toujours rivés vers l'Occident, alors que la tradition les invite à une vie qui pourrait les amener à vivre en harmonie avec la nature et leur nature, à se révéler à eux-mêmes leur vraie personnalité. Pour faire comprendre l'importance de l'élément traditionnel, Makouta-Mboukou a donné à son style oratoire, tout comme il l'a fait pour son raisonnement – ce dernier fondé sur les contraires: modernité/tradition, religions chrétiennes/croyances païennes – le caractère binaire évoqué précédemment. Sa trame narratologique est tissée de deux fils distincts mais entrelacés: l'un a la couleur de la tradition orale alors que l'Autre prend les tons de la rhétorique savamment écrite. Avec le premier fil sont relatés tous les récits qui ont trait à l'épopée, genre préféré par l'auteur pour transmettre l'enseignement en rapport avec la vie traditionnelle. Makouta-Mboukou semble convaincre l'Africain que

¹³⁷ Makouta-Mboukou préfère utiliser les termes "Noirs" ou "Nègres" pour désigner l'Afrique (dans son oeuvre *Les exilés de la forêt vierge*)

"c'est une erreur de s'aligner sur l'Occident pour construire l'Afrique. L'Occident a trop imposé à l'Afrique noire des manières de faire et de voir qui n'étaient pas celle des habitants d'autrefois."¹³⁸ Cette remarque de Peter I. Okeh correspond bien à l'expérience et la sagesse que Kinalonga, le personnage principal du roman a acquises grâce à son exil dans la forêt vierge. Ce lieu symbolise la vie, les "manières de faire et de voir [...] des habitants d'autrefois". En somme, l'aventure de Kinalonga dans la forêt vierge semble n'avoir qu'un but, celui d'instruire. Une instruction essentiellement tournée vers les racines de la tradition car, comme on va le voir, toute l'Histoire se déroule dans la forêt vierge qui est par excellence emblématique de l'Afrique pré-coloniale, de la civilisation ancestrale. C'est un univers: spécifique et séparé. Il comporte ses lois, ses secrets, son ordre propre. Gilbert Lombale-Baré le dit justement:

toute l'oeuvre a pour centre d'intérêt unique la forêt, lieu d'où partent et vers où convergent toutes les péripéties du livre. La ville, la capitale du pays imaginaire, c'est-à-dire le siège du pouvoir politique, est entièrement éclipsée au profit de la forêt.¹³⁹

Cette mise à l'ombre de la ville témoigne du sentiment réprobateur que l'auteur éprouve à l'égard de ce lieu qui, contrairement à la forêt vierge (symbole de pureté), est infesté de toutes sortes de

¹³⁸ Voir le recensement critique de Peter I. Okeh dans le *Dictionnaire des oeuvres littéraires négro-africain de langue française*, p.235.

¹³⁹ Gilbert Lombale-Baré, "Forêt généreuse, littérature féconde". *Notre Librairie* 92-93, (1988) p.17.

crimes, de corruption, de dénaturation; il est surtout le nid des Durmen dont il exprime le tout au long du roman. Pour Kinalonga, qui déplore le fait que les citadins aient oublié "la coutume du terroir", la forêt est non seulement l'asile des opprimés du système politique moderne, mais c'est aussi le refuge de ceux qui la considère comme le symbole de la "simplicité originelle dans les moeurs, et [...] un idéal de vie sans problèmes."¹⁴⁰ La forêt rejoint aussi le mythe: celui du lieu et de l'être primordial. La ville paraît être le lieu de l'exil-chancres¹⁴¹ aussi bien pour les Durmen que pour les Durméniens car personne n'y est vraiment heureux.

[...] tous étaient prisonniers, les uns en cellules ou dans leurs cases, les autres dans leurs idées fumeuses. Et personne n'était heureux, même pas les dirigeants, car ils savaient que personne ne les aimait, personne ne les croyait, et seule la chair les suivait, à cause des plombs qui faisaient de gros trous dans la chair tendre, les murs et les troncs des arbres. Tous les êtres souffraient et tous pleuraient.¹⁴²

La ville où on devrait se sentir en liberté est à l'image d'une prison cruelle. Si les citadins sont des prisonniers donc des exilés et que les habitants de la forêt ne sont pas plus libres car eux-mêmes sous la surveillance de la milice gouvernementale, alors c'est que toute la Durménie est une prison et que tous ses habitants sont des exilés. Cependant, si en ville certains

¹⁴⁰ *Id.*, p.17

¹⁴¹ Le terme chancre a été utilisé par J.P. Makouta-Mboukou (*Littérature de l'exil*) pour décrire l'exil.

¹⁴² *Les exilés de la forêt vierge*, p.50.

s'enferment dans "leurs idées fumeuses" – sans doute des doctrines étrangères sans rapport avec leur tradition –, la forêt vierge par contre devient symbole de renaissance car on y réapprend à vivre comme les ancêtres. Une fois dans la forêt vierge, Kinalonga qui, avant le bannissement, menait une vie de "civilisé", c'est-à-dire dont l'existence était calquée sur les habitudes occidentales, se réveille et s'habitue à vivre en harmonie avec la nature. Tout semble indiquer que pour Makouta-Mboukou, l'exil prend sa source dans la dénaturation de l'être par les coutumes étrangères. C'est ce qu'il montre avec l'existence de Kinalonga avant que celui-ci ne se transforme d'exilé-prisonnier de la civilisation en exilé-fuyard.

Kinalonga était un de ces êtres qui, comme on le dit, sont sortis du terroir pour avoir été à l'école des blancs. [...] Il était devenu chrétien. Et quand il ne le serait pas devenu, il aurait été athée. Le socialisme scientifique l'aurait certainement décapé de cette gangue animiste, de cette mentalité primitive qui attribue au vol de l'oiseau, au chant du hibou, ou à son apparition en plein jour, à la visite d'une mouche, d'une abeille ou d'un papillon le soir au foyer des hommes, le corps, l'âme, la pensée et les intentions des hommes ou des esprits. Non! Non! Kinalonga appartenait à la société policée, ou comme qui dirait à la civilisation. Parce qu'il mangeait à table, à l'aide d'une cuillère, d'un couteau et d'une fourchette et possédait une automobile; parce qu'il prenait au petit déjeuner du thé, des tartines beurrées et des oeufs à la poêle; parce qu'il portait une paire de culottes longues surmontées d'une chemise ornée d'une cravate grise ou d'un noeud noir, Kinalonga croyait avoir définitivement rompu avec sa nature et son passé. Il avait pensé que sa condition d'homme civilisé avait avalé sa nature originelle. Qu'en était-il à présent de sa condition d'homme civilisé? Il n'en avait rien assimilé.¹⁴³

¹⁴³ Id., p.16

Ce long passage truffé d'ironie à l'égard de ceux qui se prennent pour des gens civilisés montre que ceux-ci ne sont que des "évolués" artificiels. Il suffit qu'ils sortent de leurs simagrées européennes, qu'ils quittent les vêtements, le masque de l'intellectualisme, la croyance religieuse, la nourriture et les manières de table pour se rendre compte qu'il n'ont jamais été que des étrangers à eux-mêmes, des exilés chez eux et en eux-mêmes. Leurs coutumes qu'ils avaient délaissées parce qu'ils les trouvaient rétrograde leur apparaissent sous un jour nouveau. Kinalonga, par exemple, constate dans la solitude de la forêt que le dieu que l'on prie dépend de la nature dont on est entouré. "La gangue animiste" dont il ne voulait plus être enveloppé, "la mentalité primitive" qu'il rejetait sont les seuls éléments qui peuvent le rassurer. C'est en réfléchissant sur ces croyances chrétiennes qu'il découvre qu'il s'était enfermé dans un monde où la superstition est également, sinon plus encore dangereuse que dans les religions animistes. Pour souligner cet effet pervers, le narrateur remet la Bible en question:

Une croyance populaire, renforcée par l'enseignement biblique, voulait que l'âme du mort demeurât sur les lieux de l'inhumation, dans la tombe jusqu'à la fin des temps. On les imaginait donc partout où il y avait des tombes, ces âmes nues. Et kinalonga était attentif à tout: le moindre froufrou dans les arbres de la forêt et dans le sous-bois, le moindre glouglou dans l'eau, signalait la présence d'un esprit, d'un diable comme on dit chez nous. Ses premiers moments au sein de la forêt vierge était un enfer. **Ses élans chrétiens tombèrent. Il chercha la protection ailleurs que dans un Dieu toujours abstrait, qui veut être adoré sans conditions, et qui traite les humains comme s'ils les avait dotés de la force des**

anges. Que sont-ils les humains, en un mot? Un corps encombrant et vulnérable! Une intelligence à faible portée, entièrement dominée par des tendances bestiales et une affectivité morbide! Voilà cette oeuvre dont Dieu se glorifie et qu'il se vante d'avoir faite à son image.¹⁴⁴

L'auteur n'a épargné de sa critique négative aucun secteur de la société dite civilisée. Même la religion chrétienne qui est souvent regardée comme une référence de bonne conduite et de sagesse, n'a pas été ménagée ici. On assiste dans *Les exilés de la forêt vierge* à l'ébranlement de la quasi totalité de tous les éléments de la culture occidentale que le Noir a introduits dans ses coutumes ancestrales. Pour l'auteur de ce livre, il est important que le peuple imaginaire (les Durméniens et leurs dirigeants les Durmen) prenne d'abord conscience de ce qu'il est, apprenne à apprécier le legs de ses généalogies et des valeurs traditionnelles qui s'y attachent avant de légiférer dans la société selon les règles imitées des constitutions occidentales. C'est pour cela que l'initiation à la vie dans la forêt vierge s'avère nécessaire pour Kinalonga lequel semble être destiné à sortir la Durménie d'un exil essentiellement culturel, lui qui est déjà un exilé politique. L'adjectif "vierge" se rapporte au passé africain avant qu'il n'ait été violé par l'arrivée des Occidentaux. Tout au long du roman, l'auteur ne cesse de mettre en valeur la culture de la tradition. La forêt, c'est le lieu des légendes, des mythes ancestraux, du sacré humain et donc de la sagesse. Cet

¹⁴⁴ Id., p. 17. C'est nous qui soulignons la partie en gras.

endroit où Kinalonga est forcé de se cacher pour rester en vie lui sert de maître à penser car c'est en vivant en symbiose avec la nature qu'il peut recréer les scènes de vie de jadis où il puise toute la philosophie d'une coexistence entre les humains: c'est cette philosophie qui constitue la transmission majeure dans le roman. La forêt est également une source d'inspiration pour l'auteur qui privilégie le style du conte, genre littéraire qui met au premier plan la vie traditionnelle. Cet endroit encore inviolé par la civilisation moderne et où presque chaque bruit suscite la magie de l'imagination, entraîne souvent le narrateur dans une sorte d'univers mythique où il est, parfois, tout ensemble acteur et spectateur. Dans son rôle d'acteur, le narrateur apparaît à maintes reprises comme un somnambule dont le récit semble provenir des forces qui l'hypnotisent et l'habitent. Dès lors, l'Histoire narrée prend la forme d'une incantation dont il est difficile de clarifier le sens et non moins l'importance quant au message véhiculé par l'oeuvre. Ce texte, qui est en grande partie assez transparent, se couvre d'un voile opaque lorsque l'auteur embraye sur un style déclaré fabuleux afin de relater certains événements de l'Histoire de ses ancêtres. Le lecteur se retrouve alors devant une sorte d'épopée où travaillent de nombreuses métaphores. Ces dernières sont difficiles à comprendre quand on n'a pas une bonne connaissance des traditions qui nourrissent celui qui raconte. On devine que la Durmémie doit être un pays africain, mais l'Afrique

est une mosaïque de cultures et nul ne peut prétendre les connaître toutes. Nous essayerons néanmoins d'interpréter les leçons offertes dans cette oeuvre, surtout lorsque ces "leçons" sont léguées sous la forme de récits légendaires ou de proverbes. Le premier chapitre du livre est sous forme d'épopée. Dans ce passage, une jeune femme qui ne réapparaîtra plus dans le roman, et dont on ne saisit donc pas exactement le rapport avec les autres personnages, est mise en scène. Celle-ci, déterminée à traverser la grande rivière, n'a pas peur d'affronter cette forêt, laquelle, selon la légende, est hantée par des esprits maléfiques. La grande rivière est l'élément qui fait qu'on ne peut pas passer sous silence cette unique apparition de la jeune femme en question. La rivière qu'elle doit rejoindre se transforme en symbole - symbole d'une vie nouvelle, frontière entre la misère et l'opulence, le malheur et le bonheur, la haine et l'amour.¹⁴⁵ Quiconque réussit à rejoindre cet affluent et à le franchir trouve sur l'Autre rive une vie paradisiaque. En effet, ainsi qu'on le lit dans le roman,

Par delà la rivière tout est beau, calme et serein! Tout est clément! Et les vallées, les coteaux et les collines sont couverts d'herbes fraîches et plantureuses, de fleurs riantes. Toute la brousse sourit à votre passage. Tout est paisible! Tout promet la vie! Par delà la rivière, le ciel et la terre se rencontrent; toutes les maisons se touchent; et aucun homme n'y meurt de faim, tant que le grenier de l'Autre contient encore quelques grains.¹⁴⁶

¹⁴⁵ La grande rivière dans le songe de Kinalonga prend un sens multiple qui va au-delà de la simple frontière que la jeune femme vise à traverser.

¹⁴⁶ *Les exilés de la forêt vierge*, p.10.

De l'Autre côté de la grande rivière se trouve donc une sorte de pays utopique que nul, d'après la légende, ne semble avoir réussi à atteindre. Le fait que Kinalonga, le héros, ne cherche pas à rejoindre la grande rivière prouve l'importance que l'auteur accorde à la sauvegarde du pays d'origine qui ne devrait pas être abandonné au profit d'une meilleure vie à l'étranger. Dans l'épreuve de Kinalonga, la grande rivière cesse d'être uniquement une limite territoriale. C'est quand ce dernier doit la traverser, pendant son épreuve de vitesse qui se déroule d'une manière mystérieuse, tant pour le héros que pour le lecteur, c'est alors que l'on comprend que ce cours d'eau pourrait avoir un tout autre sens que celui d'une frontière qui menant vers le pays utopique. La grande rivière c'est comme la vie. Elle contient en elle le bien et le mal. Il nous semble que c'est le sens de la description qu'en fait Kinalonga:

En amont, elle (la grande rivière) semblait blanche comme une plaque d'aluminium, et bleue en aval, comme le ciel après la pluie. Entre les deux, toutes les couleurs y alternaient dans une danse chatoyante; deux surtout s'y maintenaient le plus, le rouge et le noir.

- Personne ne peut s'y tromper, dit Kinalonga, le sang et la mort y dansent en permanence, comme là-bas, à la ville.¹⁴⁷

Il faut voguer sur ce courant pour se rendre compte que le bien et le mal sont indissociables. Pour trouver le bien, il faut avoir le courage d'affronter le mal. Parfois le mal peut tout simplement disparaître parce qu'on a choisi de ne mettre en valeur que le

¹⁴⁷ Id., p.11.

bien. C'est sans doute ce que signifie la calcination de la rivière rouge et noire¹⁴⁸, une fois que Kinalonga s'est emparé du "kilembe-ndzau"¹⁴⁹ qui, ainsi que l'eau blanche et bleue, semble incarner le bien. Ce récit mythologique où le bien vainc le mal pourrait être interprété comme une leçon initiatique à ce qui va se passer entre Kinalonga et Damango le président déchu de la Durmémie. Kinalonga qui, dans la forêt, a appris à détruire le mal par le bien, va rééduquer Damango dont les actes n'étaient que le reflet du vice et du péché. La forêt vierge, image de la nature à l'état pur, loin des cancans de la ville, va initier ces deux hommes à l'art du pardon et de l'amour. La forêt est en effet ici le symbole d'un monde juste commandé par l'esprit des mânes qui ne tolère pas le mal même lorsqu'il est tourné contre un malfaiteur comme l'ex-président de la Durmémie. Il est évident que dans son combat contre l'assimilation, Makouta-Mboukou idéalise la tradition comme l'ont fait les partisans de la Négritude. C'est tant mieux si cela peut aider à vaincre l'injustice des Durmen contre les Durméniens, et empêcher les peuples noirs de se massacrer dans leur propre pays ainsi qu'à conjurer l'exil. La revalorisation des valeurs traditionnelles permet d'espérer une victoire contre

¹⁴⁸ "Lorsque Kinalonga arriva sur le rivage d'où partait le "plateau de la mort", il vit la rivière rouge et la rivière noire en feu et bientôt se consumer littéralement comme une nappe d'essence sous l'empire des flammes puissantes." (*Les exilés de la forêt vierge*, p.27).

¹⁴⁹ Le "kilembe-ndzau" est le nom de l'arbre géant que dans la légende, personne, ni même l'éléphant, n'avait réussi à arracher. Et pourtant, Kinalonga parvient à le déterrer durant son initiation qui se déroule dans un songe.

l'exil. Seul "un grand complot"¹⁵⁰ mené par tous contre l'errance pourrait conduire la Durmémie à une libération totale.

Même si *Les exilés de la forêt vierge* est un récit où Makouta-Mboukou combat l'aliénation et les idéologies occidentales qui endoctrinent les peuples noirs, il ne faut pas pour autant faire table rase de tout apport de cette civilisation. C'est ainsi qu'il atteste ici que les techniques scientifiques de l'Occident restent indispensables, car:

On a beau trouver du gibier en abondance, de l'air pur et de l'eau fraîche dans la forêt vierge, on a beau chasser avec des herbes de champ sans sonner des trompettes son mal de tête ou d'estomac, faire cicatriser une grosse plaie avec des racines sauvages ou souder un os cassé en moins de temps qu'il ne faut à un grain de salade de germer, on ne trouve jamais l'ambrosie qui fait oublier les bienfaits de la civilisation, lorsqu'on y a une fois goûté. Et même quand tout va bien, on se sent comme une absence qui empêche qu'on soit véritablement heureux. Ce qui manque, ce n'est pas toujours une montagne, ni le ciel, ni toute la terre! C'est parfois tout simplement un grain d'aspirine ou d'aspro, ou une feuille de papier et un crayon pour communiquer à distance. Car on a beau dire, on ne peut plus se servir de noeuds faits sur une corde pour fixer la date d'une cérémonie. On a beau vouloir nous obliger à renoncer à nos prénoms des calendriers, on ne réussira pas à nous faire oublier la nivaquine; on ne nous fera plus manger la fleur de palmier en guise de sel ou de sucre. Et quand la nivaquine, le sel ou le sucre manquent, le peuple fait la révolution. Alors que nous soyons dans la forêt vierge ou dans le désert, que nous soyons chez les cafres, les pygmées ou chez les esquimaux, si nous avons une fois senti perler en nous à travers les ouïes palpitantes de notre âme, le reflet vivifiant de la lumière humaine, la même inquiétude plane et subjugué nos consciences, lorsque notre nature constate une

¹⁵⁰ *Le grand complot* est le sous-titre du roman de Makouta-Mboukou au corpus de cette thèse. Il y a plusieurs complots dans l'oeuvre en question, mais le plus important s'avère être celui que Kinalonga et Damango projettent contre l'exil. *Les exilés de la forêt vierge* se termine par la mise à mort de la haine qui est finalement montrée comme le principal facteur de l'errance des peuples de la Durmémie.

absence. Car une civilisation est une nature. Personne ne peut plus s'en défaire, une fois qu'elle a envahi la conscience et les circonvolutions de la cervelle.¹⁵¹

Il était nécessaire de relever cette longue citation, non seulement à cause du message qu'elle énonce mais aussi à cause de la manière dont il est articulé. La façon dont l'auteur a scandé les phrases donne à ces dernières un rythme régulier et fait de ce passage une prose lyrique. Ce lyrisme est aussi marqué par la répétition de certaines expressions telles que "on a beau" qui revient cinq fois dans ce paragraphe, et par l'écho des consonnes fricatives s et c dans des mots comme: abondance, esprit, chasser, sans, sonner, son, estomac, cicatriser, racine, sauvage, souder, os, casser, salade, civilisation, sent, absence, conscience, aspro, aspirine, ambroisie, désert, esquimaux, cérémonie, sel, sucre ... L'itération de ces fricatives place le lecteur dans l'univers sonore de l'atmosphère de la forêt vierge car le son produit quand on prononce ces consonnes fait penser aux bruits que l'on entend dans une nature sauvage: le souffle du vent, le frottement des feuilles d'arbres, le sifflement des serpents. Le style devient ainsi celui d'une poésie imitative dans une phrase bien "rimée", et il se démarque par le choix des mots comme: "perler, les ouïes palpitantes de notre âme", métaphores qui allient la spiritualité à la sensualité. Nous pouvons citer par exemple:

¹⁵¹ *Les exilés de la forêt vierge*, p.143.

Alors, que nous soyons dans la forêt vierge ou dans le désert, que nous soyons chez les cafres, les pygmées ou chez les esquimaux, si nous avons une fois senti perler en nous à travers les ouïes palpitantes de notre âme, le reflet vivifiant de la lumière humaine, la même inquiétude plane et subjugué nos consciences, lorsque notre nature constate une absence.¹⁵²

"Consciencés" et "absence" forment une rime forte alliant positif et négatif, et ces mots comportent également les consonnes fricatives dont nous venons de souligner l'ampleur dans le long paragraphe ci-dessus. Le verbe "perler" peut avoir différentes connotations ici. On décèle dans ce mot l'objet "perle" qui est en soi embellissement et accent lyrique. Perler comporte aussi la métaphore de l'onde. On y perçoit cette idée de gouttes d'eau qui suintent, ce qui nous replace dans le paysage de la forêt vierge aux confins de laquelle ou dans laquelle se trouve la grande rivière. "Perler" forme aussi paronomase avec "parler" et dans ce passage, en effet, le narrateur semble parler pour lui-même lorsqu'il évoque les bienfaits de la civilisations. Ce perler/parler à voix basse met en évidence le ton de la nostalgie qui est caractéristique l'exil. La forêt vierge a beau être embellie, elle a beau être le lieu que l'on considère comme les origines, autrement dit un chez soi retrouvé, elle ne peut pas remplacer tout à fait la civilisation, cette seconde "nature" que par habitude on acquiert malgré soi. "Une civilisation est une nature", écrit Makouta-Mboukou. Le terme de civilisation se réfère

¹⁵² Id., p.143.

ici à l'Occident. Mais lorsque cet auteur y fait allusion, c'est au progrès technique plus qu'à la culture séculaire de cette partie du monde que sa réflexion se rapporte. Les exilés de la forêt vierge ne peuvent pas s'empêcher de soupirer après les bienfaits du monde moderne. Cependant, pour profiter de ces derniers, il faut rester en contact avec la ville, voire y vivre, car le travail, les hôpitaux, tous les infrastructures de développement se trouvent dans la zone urbaine. Or, celle-ci est, non moins, le lieu où commence l'exil. Une sorte de "double-bind" a donc cours entre désir de racines et désir de l'exil. Nous allons par la suite essayer de montrer pourquoi Kangamotème est une prison pour les Durméniens.

B. La Critique verbale, source du rejet et début de l'exil

Si sur le terroir le silence n'est pas d'or ainsi que Dianata le fait comprendre à Kinouani¹⁵³ alias Damango, président déchu de la Durmémie, à Kangamotème, la parole est la première source de l'exil. En ce pays imaginé par Makouta-Mboukou, taire sa pensée, c'est s'épargner la tyrannie du plus fort, la prison, le massacre. L'exil intérieur prend sa source dans la prise de parole, car celui

¹⁵³ Quand Kinouani tomba amoureux de Bombankazi, il eut peur de lui révéler ses sentiments. Mais Dianata lui fit comprendre qu'au terroir "Qui ne parle pas n'a rien" et que "sur le terroir le silence n'est pas d'or" (*Les exilés de la forêt vierge*, p.116)

qui veut libérer sa voix condamne sa vie. Kinalonga n'a pas su se taire, et il a entraîné la mise à prix de sa tête.

En effet, Kinalonga avait rédigé et diffusé, sous forme stencillée, un poème. L'époque était à la poésie. Tout le monde en composait. Des semaines culturelles étaient organisées, des ministres, dont l'un d'eux fut nommé Poète du parti, y lisaient leurs compositions. Toutes se terminaient par:

A bas l'impérialisme international

A bas l'impérialisme français

La réaction ne passera pas

Pour que vive la Révolution

Et l'on applaudissait. C'est pendant cette euphorie que Kinalonga monta lui aussi sur la tribune des prolétaires et lut sa composition qui finit ainsi:

Le cachot clos sera déverrouillé!

Alors tout entier se soulèvera

Contre le guide bourreau démasqué

Le peuple esclave au fer rouge marqué

Et puis longtemps par le chef scélérat

Trompé, de ses libertés dépouillé.¹⁵⁴

Les mots qui accusent l'Autre (la France et en général l'Occident) et ne mettent pas en cause la Durménie ni ses dirigeants sont bien reçus. L'Occident, comme dans l'oeuvre de l'Abbé Twagirumukiza, est le bouc-émissaire qu'on utilise pour ne pas s'incriminer soi-même, pour se tromper soi-même et pour tromper le peuple. Mais celui-ci n'est jamais réellement dupe et c'est pour cela que quand quelqu'un de courageux tel Kinalonga ose se prononcer contre le pouvoir en place, ses paroles ont plus de poids que les slogans trompeurs derrière lesquels se cachent les autorités. Les termes "cachot" et "esclaves" sont emblèmes de l'exil et témoignent bien de l'errance que vit la population durménienne dans son propre

¹⁵⁴ Id., p.21.

pays. Le narrateur expose les couleurs sous lesquelles se présente cet exil intérieur en relatant la mésaventure qui est arrivée à ceux qui ont utilisé les vers de Kinalonga contre leur agresseur, membre respecté du parti. Celui-ci, après avoir écrasé une ouvrière avec sa "Comodore", ne daigne pas même s'arrêter comme si sa victime était un animal insignifiant. Pour le contraindre à reconnaître son crime, mais surtout pour laisser une juste colère et libérer l'amertume qui ronge intérieurement, l'entourage de la victime, le petit peuple, va manifester devant la résidence du puissant. L'usage qui est fait alors des vers révolutionnaires de Kinalonga est un redoutable argument mais c'est aussi celui qui va perdre les partisans de Kinalonga et condamner son compositeur. Du poème de Kinalonga, le petit peuple a choisi deux vers:

"Peuple esclave au fer rouge marqué
Soulève-toi contre le chef scélérat démasqué"¹⁵⁵

C'était tenter le diable que d'employer ce slogan à l'égard du dictateur qui n'aime être ni critiqué ni démasqué. Dans un système politique totalitaire comme cela semble être le cas de la Roumanie, la parole qui ne fait pas l'éloge du parti unique doit être détruite.¹⁵⁶ Dans ce pays où "le pouvoir est au bout du canon"¹⁵⁷,

¹⁵⁵ *Id.*, p.22.

¹⁵⁶ Ce problème du parti unique auquel chaque citoyen doit se soumettre a été étudié par Ambroise Kom dans son ouvrage *Éducation et démocratie en Afrique*. Il montre que la démocratie n'est qu'une illusion en Afrique noire et que beaucoup d'injustices sont souvent liées au fait que ceux qui sont au pouvoir ne peuvent pas tolérer que des citoyens leur fassent des critiques négatives, ou pire encore, ne soutiennent pas la présence d'autres partis politiques. C'est cela que souligne Kom en écrivant: "Et avec le vent démocratique qui souffle, le pouvoir n'entend pas prendre le risque de favoriser de potentiels opposants." (*Éducation et*

on ne combat pas la critique par un contre-argument, on supprime purement et simplement celui qui ose s'opposer à la puissance régnante. Ainsi survient la mort des uns et commence l'exil de ceux qui ont délié leur langue. Tel a été, donc, le sort de ceux qui ont eu l'audace d'affronter verbalement le détenteur du pouvoir:

Malheureusement pour les contestataires, le peuple esclave au fer rouge marqué ne put résister à l'assaut des forces bestiales déchaînées du côté de l'Armée Populaire. Ce furent les repréailles, la boucherie. La débandade fut générale, qui laissa sur le terrain des dizaines de cadavres et fit des centaines d'arrestations.

Lorsque plusieurs semaines après, la fosse commune où les cinquante corps étaient enterrés s'affaissait sous l'action de la pluie, Kinalonga apprenait, au moyen d'un poste transistor, à plus de mille kilomètres de sa ville, qu'il était condamné à mort, que sa tête était mise à prix, et que quiconque le rapporterait au bout d'une pique, au protecteur de la Nation, recevrait un sac de riz et une mesure de poissons fumés.¹⁵⁸

Nous l'avons dit dans la partie théorique, là où il n'y a pas de liberté d'expression règne forcément l'exil sous des formes sournoises. Ne pas disposer du droit à la parole est une errance difficilement tolérable car celui qui la vit est obligé de simuler le bonheur, la satisfaction, l'approbation, alors qu'au fond de lui il n'y a que déchirement et révolte. Sa force de survie ne réside que dans l'espoir de pouvoir un jour faire éclater la haine qui le ronge. On verra que c'est cela qui détrônera celui qui a condamné

démocratie en Afrique, p.269) La raison qui a entraîné le bannissement de Kinalonga ne diffère pas de celle que Kom signale.

¹⁵⁷ *Les exilés de la forêt vierge*, p.58.

¹⁵⁸ *Id.*, p.23.

Kinalonga.

La récompense promise à quiconque tuera le défenseur public: "un sac de riz et une mesure de poissons fumés" expose un autre aspect de l'exil intérieur - la pauvreté. On se souvient de la remarque de Glissant disant que, pour certains, l'exil (immigration à l'étranger) est un privilège car il y en a qui n'ont même pas les moyens de quitter leur pays et qui vivent chez eux une errance perpétuelle contre laquelle ils ne peuvent rien. En effet, le seul asile dont les pauvres, contraints à l'exil intérieur peuvent bénéficier est en même temps sous haute surveillance du tyran. La justice est inexistante car elle ne fonctionne que selon le désir de celui qui détient le pouvoir. Aussi, Kinalonga ne s'est pas fait d'illusion à ce sujet-là. Sa seule chance de salut est la fuite. Mais où fuir ? Ici, Makouta-Mboukou dépasse les frontières de la Durmémie pour généraliser ce problème d'exil dans d'autres "républiques nègres." (*Les exilés de la forêt vierge*, p. 23), par quoi "républiques" prend ici un accent des plus ironiques et valeur d'antiphrase. On suppose en effet que les dites républiques nègres ne sont autres que les pays d'Afrique noire; territoires soi-disant, républicains qui ne sont que le lieu privilégié des exils intérieurs. Les pérégrinations de Kinalonga entre la Durmémie sa patrie et le pays voisin nous fournit un bon exemple.

Un ami lui ayant révélé qu'un échange d'otages devait avoir lieu sous peu entre son pays et celui qui lui avait accordé asile, Kinalonga prit le large. Il savait que dans ces petites républiques nègres où les "apprentis-sorciers"

faisaient leur stage de gouvernement, tout était possible. Deux pays ennemis signent un traité de paix pour quelques heures, juste le temps d'opérer en bonne et due forme, une extradition de l'un à l'Autre et vice versa. Puis les hostilités reprennent. Car la paix ne se fait qu'aux dépens des innocents. Kinalonga gagna la frontière avant qu'il ne fût trop tard. Il erra tant et si bien qu'il vint s'installer dans une forêt près de son village natal, avec la complicité de toute la région, qui jura de ne rien dire, car elle n'avait rien vu et rien entendu.¹⁵⁹

Le narrateur passe à une critique généralisée des pays d'Afrique noire. Il montre que ceux-ci sont gouvernés par des dirigeants incapables ou, comme il les appelle, non sans ironie dans le jeu de mots des "apprentis-sorciers": car ce ne sont plus les sorciers bénéfiques des traditions mais des irresponsables et des ignorants qui ne font qu'aggraver la précarité de la situation. Les peuples de ces pays sont des exilés permanents, victimes de fréquentes hostilités car les politiciens africains sont souvent animés du désir de s'appropriier le pays; cela ne peut se faire sans la mise en esclavage de la population ni sans le sacrifice de quelques membres récalcitrants, ni sans corruption. Le ton très ironique avec lequel le narrateur fait le portrait de ces chefs africains modernes ne trompe pas quant au but didactique de l'oeuvre de Makouta-Mboukou. Celui-ci semble s'être fixé pour objectif de dénoncer les bavures politiques du continent noir, sans toutefois omettre de proposer aussi des solutions. Les régimes militaires sont les plus attaqués comme par exemple dans ce passage:

¹⁵⁹ Id., p.23

On a dit que la religion c'est l'opium du peuple. L'on s'est trompé, car rien n'est aussi charmant qu'un régime à slogans. Et tous marchent, emportés par la houle révolutionnaire, pendant que les Durmen se soignent, se sucent, s'attribuant villas et véhicule de fonction, se distribuant barrettes et responsabilités dont ils ne s'acquittent pas. L'essentiel est qu'ils soient là, eux, et pas un autre. Surtout quand on sait qu'une barrette dorée vaut autant que ce qu'il faut pour payer dix maîtres d'école. On est respecté et craint parce qu'on a quelques barrettes dorées sur l'épaule et que son doigt ne quitte pas la gâchette de son arme. Ceux qui n'en ont qu'une, deux ou trois, lèchent les bottes à ceux qui en ont quatre ou cinq. Et à chaque fois l'équilibre se rétablit! Parfois au prix de quelques vies humaines: On fusille! On pend! On étrangle! On empoisonne! peu importe le moyen! Pourvu que le règne des barrettes continue, pour que "vive le peuple". Chez les Durmen, la fin justifie les moyens.¹⁶⁰

Nous supposons que le mot barrette se réfère ici à un régime militaire notamment à cause de la phrase "On est respecté et craint parce qu'on a quelques barrettes dorées sur l'épaule et que son doigt ne quitte pas la gâchette de son arme". Ceci nous rappelle la remarque: "le pouvoir est au bout du canon" faite pour dénoncer le terrorisme avec lequel les autorités africaines dirigent leurs pays. Ceux que l'auteur désigne comme "apprentis-sorciers"¹⁶¹, sont les mêmes que ceux-là qui se distribuent des barrettes c'est-à-dire honneurs et grades et des responsabilités dont ils ne s'acquittent pas. Makouta-Mboukou ne manque pas une seule occasion de blâmer et de rabaisser ceux qui détiennent le pouvoir en Afrique. L'équilibre, la paix, s'établissent par les armes, ce qui signifie qu'il n'y a pas de démocratie et ne parlons pas de liberté. Il est

¹⁶⁰ Id., p.42.

¹⁶¹ Id., p.23

indéniable pour Makouta-Mboukou, que le problème de la liberté en Afrique est alarmant. Son roman *Les exilés de la forêt vierge* a été publié en 1981; on ne peut pas dire que, dix-huit ans plus tard, cette question d'émancipation des peuples et des droits de l'homme soit résolue. L'oeuvre d'Ambroise Kom *Éducation et démocratie en Afrique* publiée en 1996 montre que l'ampleur de ce déséquilibre social est encore grande dans l'Afrique actuelle. Dans cet ouvrage, Kom dénonce ouvertement les politiciens corrompus et terroristes. Dix-huit ans plus tôt, Makouta-Mboukou a eu l'audace, par le biais de sa plume littéraire, de porter les mêmes accusations. Celui-ci, bien évidemment, n'a pas cité les noms réels de ceux qu'il critique, mais son ton virulent et sarcastique ne laisse aucun doute sur l'opinion qu'il a des politiques africaines. Pourquoi a-t-il préféré la fiction littéraire à l'essai? On peut certes penser à une nécessaire prudence vis-à-vis d'éventuelles représailles. Mais c'est aussi, par la littérature, façon de frapper plus vivement l'imaginaire et de forcer la charge. La littérature y remplit ainsi le rôle qui par définition est le sien: celui de tout dire et d'être un lien de résistance. Si grâce à son style, il parvient à communiquer la magie que lui inspire la forêt, ainsi que nous l'avons remarqué, nous allons voir un autre passage où, par son écriture audacieuse il réussit à faire tomber le voile du tyran en adoptant un ton moqueur, ironique, satirique. Prenons par exemple ce fragment:

Un Nègre à la Maison Blanche? Qu'y ferait-il qu'on ne sait déjà? Nous en avons des échantillons, depuis plus de dix ans en Afrique nègre: nos souvenirs débaptisent. C'est là leur moindre défaut, ils changent les drapeaux six fois l'an, toutes les couleurs y passent, le blanc, le gris, le noir. On y met même des étoiles rouges. Pauvres étoiles! Vous êtes faites pour inspirer la paix! Et voilà qu'on vous donne la couleur du sang! Les hymnes nationaux ne sont pas épargnés, les Républiques elles-mêmes changent d'appellation à chaque saison. Il n'y a pas jusqu'aux rivières, aux fleuves, aux montagnes qui ne soient débaptisés. [...] Il n'est pas jusqu'aux Saints de l'Église qui ne subissent les caprices de nos souverains. On dit que leur tombes où ils sont redevenus poussières, ils continuent d'insuffler sur le continent noir la haine de l'Occident, d'imposer sa culture aliénante et déshumanisante. [...] Alors il a fallu les débaptiser, eux-aussi. Désormais, ils s'appellent: Saint Essomba, Saint Soko [...]. Après tout, pourquoi pas? Pourquoi l'Afrique nègre n'aurait-elle pas des Saints à elle? [...] Nos chefs politiques ne sont-ils pas des Saints, à leur manière? Tant pis pour Saint Joseph et Sainte Marie s'ils n'ont pu offrir à leur fils premier-né, pour toute crèche, que la paille d'un âne. Nos chefs, eux, ont suffisamment de vertus pour être Saints et pour posséder; ils ont des villas qui valent des millions, chez les Nègres et au pays de Sainte Bernadette. Les banques de Suisse ne tournent que grâce à eux. Mais ils ont suffisamment d'humanité pour aimer leur peuple et le sacrifier tour à tour. N'est-ce pas du sang, du sacrifice, de la pauvreté, de la misère et des larmes des citoyens que dépend le salut de la nation? Nos saints chefs sacrifient; car c'est nécessaire.¹⁶²

Dans ces lignes, Makouta-Mboukou prend la liberté de généraliser ses remontrances à la race noire. Le point d'exclamation qui termine la phrase "Un Nègre à la Maison Blanche!" laquelle est suivie par cette remarque "Qu'y ferait-on qu'on ne sache déjà?" suppose la vengeance que le Noir infligerait à la nouvelle génération blanche car, lit-on encore dans *Les exilés de la forêt*

¹⁶² Id., p.64-65.

vierge, "le Nègre ne sait ni oublier, ni pardonner"¹⁶³. Le traitement qu'il a subi, il l'utilise, dès qu'il a le pouvoir, sur les autres. Il en est de même pour les chefs d'Afrique noire. Quand ils ne dirigent pas leur pays en se réglant sur les méthodes colonialistes dont ils ont hérité leur manière de gouverner, ils se vengent contre leur prédécesseur, terrorisent leurs citoyens pour les rendre dociles. Makouta-Mboukou déploie sur la scène du récit toute l'"Afrique nègre" où non seulement la manière de gouverner mais aussi les cultures sont presque uniformes. Nous en voulons pour témoin l'importance que l'on accorde semblablement à la nomination d'une personne en Durmènie, pays imaginé par l'écrivain congolais, et au Rwanda, lieu de prédilection de l'Abbé Twagirumukiza. Le sens de ce procédé culturel est le même dans *Pourquoi mon exil, Seigneur?* que chez Makouta-Mboukou où on lit:

Un nom est une fiche d'identité chez nous. On ne nomme pas les hommes n'importe comment. Chaque homme a un nom individuel parce que chacun est un caractère, une nature, un monde, un univers complexe.¹⁶⁴

Lopès dit dans une interview qu'il existe en Afrique "des traits de civilisations qui sont communs, au-delà des barrières linguistiques et des nuances de moeurs, de coutumes."¹⁶⁵ Ces ressemblances culturelles, ou plutôt ces "traits de civilisations communs" (car la politique en fait aussi partie) entre les pays d'Afrique noire

¹⁶³ Id., p.64.

¹⁶⁴ Id., p.92.

¹⁶⁵ Henri Lopès, propos recueillis par Marie-Clotilde Jacquey, *Littératures Nationales I*, Notre Librairie no 83, avril-juin, 1986, p.48.

expliquent sans doute pourquoi Makouta-Mboukou énonce des généralités sur la race noire, notamment sur les Nègres du "côté du couchant."¹⁶⁶ L'extension de la critique de l'écrivain donne l'impression que l'image des politiciens africains empiète sur celle des Nègres du monde entier. Ce ton enjoué devient de plus en plus disproportionné lorsqu'il s'attaque aux instabilités dont le continent noir est victime. Cette ironie satirique atteint son paroxysme lorsqu'il évoque la sainteté des "leaders" africains. C'est sans doute dans l'espoir d'amener ces derniers à changer de comportement qu'il charge de cette manière leur portrait. Il va jusqu'à assombrir l'image peinte du Nègre par la Négritude ainsi que l'éloge de sa culture. C'est du moins ce que l'on comprend lorsqu'on lit cette phrase: "Les Nègres ne sont pas meilleurs que les autres races. Nous ne sommes pas les meilleurs! Que faisons-nous au pouvoir? Nous sommes égoïstes, haineux, cruels et nous assassinons!". C'est une invitation à un examen de conscience qui est lancée ici. C'est bien bon de revaloriser sa culture et d'être fier de soi, mais il est encore plus important d'avoir le courage de faire son auto-critique. Ne pas se croire irréprochable, reconnaître ses torts, tel est le premier pas vers un monde meilleur. Kinalonga développe toute cette réflexion dans la forêt vierge où le destin l'a rendu protecteur de Damango qui l'avait

¹⁶⁶ Pour parler comme Makouta-Mboukou qui désigne l'Occident comme "le côté du levant" (*Les exilés de la forêt vierge*, p.104)

condamné à mourir. C'est donc dans la forêt que se déroule l'apprentissage du pardon, leçon qui est la plus importante dans la perspective d'une instauration de la paix, de la stabilité, de l'unité et donc de la fin de l'errance des Africains. Il faut que persécuteur et persécuté arrivent à se tendre la main ainsi que le suggère Kinalonga lorsqu'il dit:

Des années dans la forêt vierge n'ont pas été vécues en vain. J'y suis venu m'habiller le coeur et chercher la grâce. Demain, j'aurai assez de force pour tendre la main à mon persécuteur et former avec lui la cordée nécessaire pour gravir jusqu'au sommet de la montagne d'où nous contemplerons, âmes épurées, l'humanité en dérive et qui a besoin de notre entente pour se réconcilier avec elle-même.¹⁶⁷

Ici, il nous est exposé cette nécessité de s'exiler de sa société pour mieux la comprendre, mieux l'apprécier. On voit aussi dans la citation ci-dessus cet aspect de l'exil stimulateur de maturité, de la prise de conscience. Il faut faire un voyage intérieur, c'est-à-dire se retirer en soi, s'explorer afin de pouvoir "s'habiller le coeur et chercher la grâce." L'habillement du coeur se rapporte sans doute à l'apprentissage du pardon, au combat qu'il faut mener pour vaincre le mal aussi bien en soi qu'en celui qui le réincarne, le persécuteur à qui il faut pardonner. Le vêtement du coeur n'est pas, ici, dissimulation mais rite pour l'accueil de l'Autre: on peut penser qu'il s'agit, à cet effet, pour le coeur, de vêtir l'habit de fête. L'épuration des âmes est donc une étape importante à franchir afin de parvenir au stade où chacun est capable de tuer

¹⁶⁷ *Les exilés de la forêt vierge*, p.67.

la haine, acte nécessaire pour mettre fin à l'exil. L'image de la cordée, en insistant sur la solidarité, l'entraide, l'effort collectif, dit assez qu'on ne saurait vaincre l'exil (la marge, l'écart) seul et que l'on a besoin des autres pour parvenir au sommet.

C. Enterrer la haine pour congédier l'exil.

Dans *Les exilés de la forêt vierge*, la haine qui ravage la Durmémie est essentiellement le résultat du comportement égoïste et prédateur des dirigeants. Égoïste et prédateur parce que, comme nous l'avons remarqué, le président de la Durmémie, comme tous les autres chefs africains, ne pense qu'à sa fortune, à sa propre gloire, et gare à celui qui lui en fera le moindre reproche. Il terrorise et exploite son peuple dont la misère le laisse insensible. Sa manière de gouverner est basée sur le principe diviser pour mieux régner. Mettant à l'avant sa personne et sa famille la plus proche puis son clan et ceux de sa région d'origine, il s'appuie sur un gouvernement de népotisme et de clientélisme laissant le reste de la population dans la désolation totale. Il n'a point d'autre jugement que celui qui favorise ses propres intérêts. La fin de l'exil de Kinalonga le persécuté et de Damango son persécuteur va dépendre du changement de ces deux hommes. Le premier qui, tout au long du livre n'a cessé de

critiquer son pays et ses gouvernants, a vécu assez longtemps dans l'isolement pour se rendre compte que la vengeance ne peut rien résoudre. Quand le destin met entre ses mains son oppresseur sans défense, Kinalonga y voit un moyen d'amener son pays (le nord et le sud) à la réconciliation en ne se vengeant pas de celui qui l'a condamné à la peine de mort. Les constantes débaptisations du pays, des rivières, des rues, des noms de saint dont l'auteur s'est moqué car elles sont pratiquées par les autorités d'une façon qui vide de son sens, tout geste et tout symbole, est un moyen qui sera adopté par Kinalonga pour montrer les phases de progrès par lesquelles Damongo va passer avant de devenir un nouvel homme. Il sera initié à l'art du pardon tout comme le seront tous les Durmémiens et les Durmen. Chaque étape accomplie de son éducation va lui donner une nouvelle appellation. Ce président tyran reçoit trois noms différents dont chacun est le signe de son changement de personnalité. Le premier nom a été "Foula" ce qui dans la langue de Kinalonga signifie "qui décime les vies humaines". À ce premier stade, Damongo est un politicien cruel qui condamne sans juger, qui tue quiconque se met en travers de son chemin, qui divise pour régner. Il faut dire que le désir de mettre fin à la scission de la patrie est l'une des raisons qui encourage Kinalonga à tant vouloir transformer l'être du président déchu. C'est grâce à cette volonté d'amener ses compatriotes à l'unité qu'il devient, paradoxe, le protecteur de son malfaiteur. On le voit par exemple le défendre

contre Bizdouta, et rendre ainsi le bien pour la mal :

Non! dit Kinalonga [...] tu ne tueras point. Nous jetterons cette carabine dans le marécage, à cet instant même. Car après l'ère de la bestialité, de la violence et de la cruauté, après l'ère de la haine, de la désunion et de la division, il faut que l'ère de la rencontre des âmes fasse son entrée. Quand donc le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest se coudront-ils pour former un tissu indémaillable, si le pouvoir est toujours au bout du canon? Quand l'homme sera-t-il écoeuré par tant de sang humain versé? Jette ton arme Bidzouta! et libère ton prisonnier.¹⁶⁸

Un commandement de la Bible: "Tu ne tueras point" lancé par Kinalonga, montre la force avec laquelle celui-ci s'oppose à la violence. L'ordre qu'il donne à Bidzouta de jeter son arme ne fait que renforcer cette conviction. Cette interdiction s'adresse évidemment à tous ceux que l'auteur n'a pas arrêté d'apostropher dès le début du roman – les politiciens africains qui ont toujours la main sur la gâchette – . À partir du moment où Kinalonga et Damango se rencontrent, les railleries du narrateur contre les puissants d'Afrique cessent et sont remplacées par un ton moraliste qui marque le début de l'initiation au geste du pardon. Ce geste est tout un art: art du récit et art de vie. C'est le moment de scruter et refaçonner cette âme humaine qui, sous l'emprise de la convoitise des biens de la civilisation moderne dont la ville est pleine ne peut qu'être égoïste. Il faut alors libérer l'être en lui faisant découvrir une vie moins contraignante, moins vicieuse comme celle qu'on vit dans la forêt vierge.

¹⁶⁸ Id., p.75

Dans la forêt vierge, il n'y a ni captifs, ni esclaves, ni rois, ni sujets, ni riches, ni pauvres. Il n'y a ni boutiques, ni marchés. Nous vivons de chasse, de pêche, de cueillette. Et nous fabriquons des paniers avec le rotin dont la forêt regorge. Alors que ton ancien captif, que tu as sauvé du massacre, choisisse! Il est libre de repartir.¹⁶⁹

Cette simplicité s'acquiert et s'apprend. La forêt vierge enseigne l'équilibre et l'économie de subsistance: il s'agit d'exploiter selon ses besoins et non pour des gains supplémentaires et la thésaurisation. Cet apprentissage devrait ramener le plus corrompu des citadins vers un chemin honnête et plus humain.¹⁷⁰ On l'a vu en effet, c'est en ville que tout le mal commence, c'est le lieu de l'exil par excellence. L'exil de l'humain. C'est là le centre des activités politiques, donc la résidence de la tyrannie. L'existence dans la région urbaine est d'ailleurs aussi bien aliénante pour les riches que pour les pauvres. Les premiers à force de vouloir accumuler finissent par se rendre esclaves de leur rapacité; les seconds sont réduits à subir leur pauvreté et nombre d'injustices. Le narrateur révèle ce genre d'égoïsme et de discriminations assez répandu en ville:

Je ne mens pas; la nourriture est chose sans valeur chez les Nègres vivant sur le terroir car elle n'a d'autre destinée que d'être évacuée sans retour et sans considération dans l'herbe loin de toute présence humaine. Les aliments n'ont pas d'éternité. [...] Aussi, est-ce sans doute à cause de cette destinée sans gloire que les aliments ne compte pas sur le terroir; car là-bas, quiconque a faim, vient et mange,

¹⁶⁹ Id., p.76

¹⁷⁰ L'on entend là des accents rousseauistes: pour Rousseau, l'homme est bon par nature, c'est la société qui le corrompt. Makouta-Mboukou semble poser en principe que l'humain est bon - ce qui est encore une forme d'optimisme.

gratuitement, et sans dire merci. C'est la règle! C'est sans doute à cause de cela aussi que les gens civilisés sont si égoïstes et si cruels, et qu'ils tuent pour un morceau de pain ou de viande! Kinalonga a connu des Nègres, là-bas à Kangamotème, qui ont tellement oublié la coutume du terroir que souvent ils n'ont pas hésité à envoyer leur domestique en prison pour avoir mangé un morceau de pain sec resté dans le panier. Et ils appellent cela voler! Mais sur le terroir on ne vole pas les aliments. On se sert!¹⁷¹

L'un des aspects culturels le plus commun en Afrique noire traditionnelle, voire moderne, est la générosité remarquable lorsqu'il s'agit de nourriture. Le sens de la collectivité repose sur ce concept que les aliments sont à partager même avec des inconnus. On comprend donc pourquoi il est si décevant pour l'auteur que cette bonne coutume n'ait plus de valeur pour certaines personnes, en général les "évolués", produits du "Levant". Pour ces derniers, la nourriture c'est de l'argent, et là où il y a valeur monétaire, il faut qu'il y ait gestion et rentabilité. À l'allure où va le monde, qui pourrait les blâmer? Cependant, l'auteur a raison lorsqu'il montre le traitement que certains infligent à leurs domestiques lorsque ceux-ci osent se servir ne fût-ce que d'un morceau de pain rassis. Là se dessine l'égoïsme né de l'avarice des riches, esclaves de la convoitise des biens. C'est l'attrait du gain qui les pousse à se comporter parfois en esclavagistes envers ceux qu'ils ont sous leur autorité. Car le domestique pourrait être aussi bien quelque fonctionnaire

¹⁷¹ C'est nous qui soulignons la partie en gras. *Les exilés de la forêt virge*, p.152.

subalterne ou tout autre citoyen aux moyens restreints. Cette exploitation, les domestiques en sont assez couramment victimes en Afrique noire. La cohabitation s'en trouve compromise. Il arrive que les domestiques empoisonnent leurs maîtres ou que les employeurs fassent emprisonner injustement leurs serviteurs. Point de sécurité, dès lors, mais la crainte perpétuelle de subir la colère ou la vengeance de l'autre; c'est cela l'incarcération vécue au quotidien, une sorte d'exil. Le récit de Makouta-Mboukou raconte comment Damango a été le chef de ceux qui s'étaient enclos dans ce ghetto d'égoïsme, comment il a été un "apprenti-sorcier" de trente ans, exerçant la tyrannie sur ses sujets et n'obtenant du respect que par la terreur et le crime. Son acte de violence envers Kinalonga dit assez l'homme qu'il était à son entrée dans la forêt vierge. Prompt à la vengeance, on le voit à l'oeuvre dans ce paragraphe:

Et la chanson des gens de la ville, la chanson des gens de la capitale, de ceux qui avaient le micro, retentit comme tous les jours depuis plusieurs jours, à la même heure. Et l'ancien président apprend sans intermédiaires le massacre de sa famille. Alors il sauta sur une machette, comme on sait le faire chez lui, dans le Nord du pays. La lame rejaillit dans l'air humide. Du sang gicla. Personne n'avait rien vu. Et quand chacun put réaliser et se réaliser, Kinalonga gisait par terre, noyé dans son sang. Foula, tel un lutin, avait disparu. Il était bien le digne représentant des Anzimba!¹⁷²

Damango, alias Foula, vient à peine de quitter la ville et il semble tout à fait normal qu'il ait un comportement de scélérat,

¹⁷² Id., p.86

puisqu'il représente celui qui n'est pas encore libéré de l'instinct criminel tant répandu en milieu urbain. Comme Foula n'a pas appris à maîtriser sa colère de la même façon que Kinalonga, qu'il n'a pas encore été purifié par la forêt vierge, la valeur que peut avoir la vie d'un être humain lui est étrangère. Ainsi, il cherche à se venger à tout prix et de n'importe qui quand il apprend la nouvelle du massacre de sa famille. Son nom, Foula, désigne sa personnalité mauvaise. Le fragment ci-dessus souligne un autre point (constaté également dans l'oeuvre de l'Abbé Twagirumukiza) – la division du pays: d'un côté le Nord qui semble être habité par un groupe de personnes sans coeur, des criminels mais aussi des cannibales, et de l'autre, le Sud dont le narrateur est originaire et où se trouvent regroupés des gens de bonnes moeurs, généreux, sociables. On est amené à se demander, comme il en a été question chez l'auteur rwandais, s'il n'y a pas avec cette dichotomie narrative, une prise de parti un peu trop prononcée: par quoi la "bonne" représenterait la tribu de l'auteur, et l'autre, au pouvoir, l'adversaire méchant. Évidemment nous avons ici une histoire totalement fictionnelle et qui se veut didactique donc exemplaire; mais entre la réalité et la fiction, la ligne est parfois mince. Par exemple, certains éléments évoqués dans l'oeuvre de Makouta-Mboukou peuvent permettre au lecteur de deviner le pays réel auquel cet auteur fait allusion. Ainsi, bien que la Durmémie soit un lieu imaginaire, le fait qu'il soit habité par des Noirs,

les traits de cultures qui y sont décrits, le pays colonisateur que l'on soupçonne être la France à cause des propos tenus dans le texte du poète du parti, ainsi que l'idéologie communiste¹⁷³ qui y est influente laissent entendre que cet endroit fictionnel ne serait être autre que la République Populaire du Congo. Tout cela pour en arriver à ce point où la fiction prend ses racines dans une réalité. L'ancrage référentiel est donc un aspect primordial de la stratégie narrative de Makouta-Mboukou. L'important ici néanmoins est le remède que l'irréel ou le réel relaté apporte au problème de l'exil qui, lui, est véritablement alarmant. La majorité des solutions proposées pour lutter contre toute forme d'exil se manifeste à travers l'initiation de Damango à l'art du pardon et de l'amour. Damango, Foula, Lemvokolo et enfin Kinouani, tels sont les noms acquis successivement par l'ancien président: ce sont autant d'étapes d'étapes qui mènent vers sa libération, laquelle doit être d'abord mentale et puis physique. Le nom de Lemvokolo qui signifie "pardonné" lui a été donné lorsqu'il a pleuré de remords après avoir entendu celui dont il a presque vendu la vie lui déclarer son amitié. Ses "larmes si précieuses que Kinalonga avait tant attendues avaient coulé. Foula s'était racheté. Il était redevenu

¹⁷³ L'influence chinoise et russe sur les Durmen est bien mise en évidence comme par exemple dans cette citation:

"[...] pour vous les Russes et les Chinois sont des peuples providentiels chargés de nous libérer du servage. Puisque pour toi ces peuples-là ne demandent aucune contrepartie ni matérielle, ni politique, ni morale en échange de sacs de riz et de professeurs de leurs idéologies concurrentes, don't ils inondent notre République!" (*Les exilés de la forêt vierge*, pp.96-97)

un homme"¹⁷⁴. Le versement de larmes est un signe libérateur car rédempteur. Pleurer c'est alléger le poids de son âme, c'est sortir de son ghetto intérieur. Une fois qu'on s'est affranchi de ses propres démons, qu'on a franchi le pas, on peut alors réellement apprendre à vivre en harmonie avec les autres, on devient humain. Tel est le sens de ces paroles de Makouta-Mboukou:

Lemvokolo a gravi tous les échelons de la hiérarchie. Il a versé des larmes humaines! Il a soupiré de regret. Il a repassé dans son esprit ses actes et les a trouvés abominables. Abominable aussi était sa politique toute fondée sur un tribalisme déshumanisant. Mais voici que tout est devenu nouveau; tout est devenu beau quand le dialogue s'installe et chasse des replis les plus obscurs de notre conscience les dieux les plus divers qui y ont domicile, et qui nous ont empêché de voir dans l'Autre notre semblable pourvu d'un corps d'homme et d'une sensibilité toute humaine.¹⁷⁵

Chasser le "Foula" qui est en soi est la première étape, primordiale, qui pousse l'homme non seulement à se libérer soi-même, mais à disposer les autres à une ouverture d'esprit; à les acheminer vers leur propre libération. L'exercice du dialogue est alors une catharsis: les auteurs expriment le regret de leurs atrocités et les opprimés peuvent faire des reproches sans craindre la colère de l'opresseur. Cette scène où les uns et les autres rejouent leur rôle, permet de se guérir de l'animosité qui intérieurement. La haine, ainsi qu'on le lit dans *Les exilés de la forêt vierge* est ce qui engendre l'exil. Celle-ci est

¹⁷⁴ *Les exilés de la forêt vierge*, p.91.

¹⁷⁵ *Id.*, p.92

l'"instigatrice de tous les maux de la terre"¹⁷⁶ Un "Grand Complot contre la Haine"¹⁷⁷ est la solution que propose Makouta-Mboukou pour mettre fin à l'errance de la race humaine. Les habitants de la forêt ont réussi à vaincre la haine en pardonnant au plus grand criminel de la Durmémie. Le dernier nom que reçoit l'ex-président n'est plus une invention de Kinalonga, mais une appellation empruntée à un neveu défunt du chef-chasseur. En prenant le nom d'une personne décédée, il hérite aussi de son identité. Damango devient "désormais et définitivement [...] Kinouani, qui signifie en langue du terroir: le Combattant"¹⁷⁸. Le combattant dont il obtient la personnalité n'est pas comme celui qu'il incarnait auparavant, ce n'est plus celui qui décimait des vies humaines par son égoïsme et voracité. Le titre de guerrier qu'il reçoit à la fin est la preuve qu'il a réussi à franchir toutes les étapes de l'humanisation. Ce qu'il a été n'est plus car comme le dit le narrateur:

Chaque étape de la vie dans la recherche du meilleur n'est-elle pas à chaque instant un dépassement de l'étape antérieure? Et pour nous les hommes qui avons besoin du concret pour comprendre, nous appelons ces étapes, ces conventions successives Foula, Lemvokolo, Kinouani. Et à chaque instant l'étape actuelle efface les étapes antérieures.¹⁷⁹

Lorsque Damango était libre, il a épousé une fille d'une autre

¹⁷⁶ *Id.*, p.108

¹⁷⁷ *Id.*, p.109.

¹⁷⁸ *Id.*, p.151.

¹⁷⁹ *Id.*, p.161.

tribu, a eu avec elle un enfant auquel il a voulu donner un nom qui signifiait dans sa langue "né à l'étranger"¹⁸⁰; mais ses compagnons de la forêt lui avait rappelé que nul n'est étranger dans son propre pays. C'est là une remarque ironique puisque les personnages sont des étrangers dans leur pays où ils vivent cachés. Mais il faut lire en ce point une autre leçon adressée à ceux qui causent l'exil intérieur. Le mariage avec une fille de la tribu opprimée par Kinouani lorsqu'il était encore chef d'État est un signe d'unité entre les différentes tribus de la Durmémie. Cette alliance est un symbole d'union entre le Nord et le Sud. Ces divisions tribales ou ethniques ainsi que nous l'avons constaté pour le cas du Rwanda dans *Pourquoi mon exil, Seigneur?* sont absurdes: Makouta-Mbougou présente la même idée que l'Abbé Twagirumukiza en montrant que ces diverses communautés (appartenant à la Durmémie imaginaire) qui se haïssent sont toutes issues d'une même famille: "Ce sont deux tribus issues de deux frères, de même père et même mère, comme on dit dans le style d'ici"¹⁸¹.

Les Exilés de la forêt vierge est une oeuvre essentiellement didactique, voire moraliste. Ceci ne saurait offenser Makouta-Mbougou qui a dit: "Tout écrivain africain a un message, il a quelque chose à dire. S'il n'a rien à dire, qu'il se taise".¹⁸²

¹⁸⁰ *Id.*, p.144

¹⁸¹ *Id.*, p.104

¹⁸² Voir le recensement critique de Peter I. Okeh dans le *Dictionnaire des Oeuvres littéraires Négro-africaines de langue française*, p.237.

*. L'opposition est simpliste, tranchée: optant résolument contre un "engagement"

Peter I. Okeh a vu juste lui qui a dit que *Les exilés de la forêt vierge* est une application à peine déguisée du précepte de Makouta-Mboukou cité précédemment.

Les deux ouvrages, hautement littéraires, analysés aux chapitres IV et V de cette thèse présentent des convergences en ce qui concerne le but de l'écrivain qui est d'instruire, d'aider le public lecteur, éventuellement celui de leur pays, leur continent à changer. Les deux auteurs dont nous venons d'étudier les oeuvres sont également animés par le désir de mettre fin à l'exil. Mais leur acharnement contre ce fléau ne paraît pas causer la même inquiétude chez Beyala et Lopès lesquels, comme nous allons le voir, embarquent leurs héroïnes dans une aventure d'errance, comme si tel était leur choix quant à la découverte du bonheur, de l'épanouissement. Voyage initiatique aux variations du vaste monde? Est-ce parce que ces personnages sont des femmes en révolte contre la prison coutumière dont elles sont victimes? que, pour elles, la meilleure façon d'accéder à la liberté est de s'exiler à l'étranger? Ou est-ce parce que l'immigration est le choix de prédilection de tous les Africains pour échapper aux problèmes économiques et politiques de leurs pays, de leur continent? Sorte de fuite en avant qui constitue une démission? Attitude immature

qui n'aurait rien à voir avec l'esthétique de la production littéraire. Ce qui est fort discutable et reconduit à se demander pourquoi Makouta-Mboukou choisit l'écriture de fiction.

*. Rappelons ici que c'est déjà ce que dit Sartre dans *Situations*.

que cet exil-là? L'étude des ouvrages de Calixthe Beyala *Les honneurs perdus* et d'Henri Lopès *Sur l'Autre rive* va sans doute nous fournir des réponses à ces questions.

CHAPITRE VI

LES FEMMES AFRICAINES ET L'EXIL DANS LES RÉCITS

DE C. BEYALA ET H. LOPES

L'ÉMIGRATION: UNE SOLUTION CONTRE LA PRISON COUTUMIÈRE?

Comme l'indique l'intitulé de ce chapitre, les paragraphes qui suivent vont être consacrés à l'étude des problèmes que connaissent quotidiennement les femmes africaines. Ces dernières, ainsi que nous allons le découvrir dans l'oeuvre de Beyala *Les honneurs perdus* et celle de Lopes *Sur l'Autre rive*, vivent dans un monde où leur existence est un véritable combat contre toutes les formes d'oppression. Partagée entre son respect pour les traditions et son désir d'indépendance, la femme africaine se retrouve confinée dans un univers clos où elle ne peut que tourner en rond. Les murs qui l'entourent ont les visages de ses parents à honorer, du mari à servir, des coutumes à observer, du clan à vénérer. Il arrive alors un moment où cette existence devient vertigineuse, intenable. Le rêve d'un ailleurs différent, fait graduellement naître l'espoir, et la femme n'est plus qu'épave présente-absente. Dans l'esprit de celle qui aspire à l'exil, plus rien ne compte que le désir de se laisser emporter par l'aventure, et de s'éclipser. Partir, s'en aller pour se retrouver. L'émigration s'impose alors comme le chemin du bonheur, un espace de liberté. Ce rêve d'émancipation

loin du pays natal se réalise-t-il pour celles qui trouvent l'occasion de franchir les murs du bercail? L'expérience des personnages principaux de C. Beyala, Saïda et Ngarembo dans *Les honneurs perdus*, ainsi que celui de H. Lopes, Madeleine dans *Sur l'Autre rive*, va peut-être nous fournir une réponse. Même si le problème de l'émigration est un phénomène qui touche d'une manière globale (toutes générations et tous sexes) l'Afrique noire, c'est par rapport à la femme que nous entendons ici l'aborder. Le choix que nous avons fait de nous limiter à l'exil au féminin dans ce chapitre nous a été inspiré par les romans de Beyala et de Lopes lesquels semblent suggérer que l'émigration est une chance d'acquérir la liberté. Cela conduit à se demander de quelle liberté il s'agit au juste. Et de quoi la femme africaine veut-elle en fait se libérer? Avant d'aborder la scène littéraire, il est sans doute utile de rappeler quelques traits majeurs quant au statut de la femme en Afrique sub-saharienne.

Nombre de romans et d'essais critiques des auteurs africains de ces vingt dernières années convergent sur le fait que la condition de la femme africaine a besoin d'être améliorée. Par une situation sociale bien souvent inférieure et à certains égards marginale, les femmes souffrent deux fois plus que les hommes de l'instabilité économique et socio-politique des pays africains. Le portrait de la femme dans les romans des auteurs contemporains de l'Afrique francophone sub-saharienne représente souvent des

héroïnes qui souffrent de la conjugaison de plusieurs injustices sociales: imposition du silence, statut d'infériorité par rapport à l'homme, dépossession de son propre corps (notamment en ce qu'elle risque le rejet en faisant le choix de ne pas avoir d'enfants, la stérilité étant considérée comme une malédiction et celle qui en souffre, une damnée)¹⁸³. Cette incapacité à disposer de son être dont est frappé la femme africaine s'explique aussi par les mutilations qu'on lui inflige. L'ouvrage de la sénégalaise Awa Thiam (*Paroles aux Négresses*) a réalisé une étude approfondie des coutumes telles que la clitoridectomie et l'infibulation auxquelles la plupart des femmes ont été contraintes pendant des siècles et qui sévissent encore aujourd'hui dans certaines régions. L'épreuve de l'oeuf mise en scène par Beyala dans son roman *C'est le soleil qui m'a brûlée* est une autre pratique traditionnelle humiliante qu'on fait subir aux jeunes filles pour s'assurer de leur virginité. L'abus sexuel, l'obligation du mariage ainsi que la violence de l'homme envers la femme font de celle-ci une permanente exilée permanente. Il est à remarquer non moins que la femme est exploitée par sa famille y compris par la mère qui entraîne cette dernière à une forme de prostitution consentie par la société. La dot en effet peut occasionner certaine forme d'abus lorsque, dans la négociation, on fait de la fille une sorte d'objet de vente.

¹⁸³ Voir à ce sujet le roman de Calixthe Beyala *Maman a un amant* (Paris: Albin Michel, 1993) ou celui de Werewere Liking *Elle sera de jaspé et de corail (journal d'une misovire...)* (Paris: L'Harmattan/Collection Encres noires, 1983).

L'oppression et toutes sortes d'injustices dont la femme africaine est victime sont illustrées dans toute l'oeuvre de Beyala et dans les romans de Lopès. Ces deux auteurs, spécialement Beyala, semblent – et les ouvrages versés au corpus de la thèse sont à cet égard exemplaire –, avoir voulu secouer les Africains pour les exhorter à repenser leur traditions dont ils refusent de considérer ou feignent de ne voir le côté opprimant.

Les critiques d'Arlette Chemain *Émancipation féminine et roman africain*, d'Odile Cazenave *Femmes rebelles*, de Rangira Béatrice Gallimore *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, de Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi *Gender in African Women's writing*, de Carole Boyce, Anne Adams Graves, Bell Hooks, Obioma Nnaemeka, ainsi que les articles de Joseph Ndinda, Bernard Mouralis, Patricia-Pia Célérier, Madeleine Borgamano, Mateteyou Emmanuël pour ne citer que ceux-là ont permis une meilleure compréhension de l'univers dans lequel évoluent les femmes africaines fictionnellement ou réellement.

Comme nous l'avons dit, les avatars socio-culturels dont la femme est prisonnière sont bien mis en évidence dans les deux romans qui vont nous occuper: *Les honneurs perdus* de Calixthe Beyala, et *Sur l'Autre rive* d'Henri Lopes. Ces écrivains ont peint un tableau social par lequel on peut voir et comprendre pourquoi la femme décide à un moment de sa vie de fuir ses racines. L'ouvrage de Beyala va nous servir de point de départ pour considérer

d'éventuelles réponses quant à la question de l'exil vécu par les femmes.

Le titre *Les honneurs perdus* est bien énigmatique même quand on a déjà lu le roman. Notre analyse commencera donc par une tentative d'élucider l'intrigue cachée dans cet intitulé.

Le deuxième pan de ce chapitre étudiera la facture d'écriture de Beyala. Nous verrons comment l'exil et l'écriture forment un tout chez cette auteure qui considère qu'écrire c'est comme partir à l'aventure. Ce chemin de hasard est frayé par un langage multiforme: le français standard, le français africanisé, le parler légendaire.

L'étude des thèmes en relation avec l'exil fera l'objet de la troisième partie. Le roman *Les honneurs perdus* servira de point repère.

A. *Les honneurs perdus* ou la philosophie de l'échec

Le titre *Les honneurs perdus* n'est pas de ceux qui annoncent le succès. Le bonheur n'y semble pas non plus une évidence. Dès l'intitulé, l'oeuvre devient lieu d'aventure. Le lecteur est aussitôt entraîné sur un chemin d'errance où il se perd constamment à la recherche des honneurs. Alors qu'il n'est pas sûr de les avoir dépistés, ces honneurs, les voilà qui s'effondrent, parce que vide de sens, ou perdus d'avance. Les honneurs perdus, qu'est-ce à

dire? Sait-on exactement à quoi ils réfèrent? Font-ils allusion à la virginité que Saïda l'héroïne protège jusqu'à la fin de l'Histoire mais dont elle n'obtient rien puisque l'amour escompté et pour lequel elle s'est si bien réservée n'arrive jamais? Les honneurs perdus se rapporteraient-ils aussi à l'échec de Ngaremba face à la promesse qu'elle s'est faite de chasser à jamais la misère d'Afrique? L'unique fois où le titre apparaît dans le roman c'est quand Saïda et Ngaremba sont au bord de la dépression car l'une et l'Autre se sont rendu compte que ce qui les avait tenues jusque là fières d'elles-mêmes, ce qui avait donné espoir et plénitude à leur vie n'était qu'illusion, dérision. Illusion et dérision pour Saïda qui n'a rien gagné à sa virginité, suite à laquelle elle a même été parfois objet de moquerie, de dédain. Le monde s'en moque et elle a fini par se l'avouer en disant: "Même à Belleville, la célébrité liée à mon état physiologique tombait peu à peu dans l'oubli."¹⁸⁴ Belleville, lieu de débauche, est pourtant l'endroit où la virginité, surtout quand on a réussi à la conserver jusqu'à cinquante ans, aurait dû être louée.

Le combat de Ngaremba a été aussi dérisoire que la virginité de Saïda car ses partenaires africains dans cette bataille n'y ont jamais réellement cru. Tout ce qui les intéressait, c'était de se retrouver chez la Négrresse-princesse-et-dignitaire comme la surnomme Saïda, pour se divertir. Ils n'ont que faire de ce projet

¹⁸⁴ Calixthe, Beyala. *Les Honneurs perdus*. Paris: Albin Michel, 1996, p.365.

de venir d'aide à l'Afrique. Comme les politiciens africains qui s'enrichissent en pillant leurs pays, le trésorier de l'association créée par Ngaremba n'hésite pas à voler les économies que cette dernière a réussi à collecter pour la cause de leur continent.

Dignité de la personne humaine, dignité patriotique, l'explication que nous venons de donner au sujet du titre *Les honneurs perdus* n'est qu'hypothétique. En effet, lorsqu'on examine la scène où Ngaremba parle des honneurs perdus, on se demande bien si on a réellement saisi tout ce que cet intitulé comporte comme aléas. La façon dont ce personnage expose l'énigme apparaît dans ces lignes:

Je fixai le mur.

- Regardez.

Je désignais à Ngaremba des ombres vagues qui s'entrecroisaient sur le plafond.

- Je ne vois rien, mais tu as raison, l'Afrique a tellement pleuré qu'elle n'a plus d'yeux pour voir. Tu te rends compte qu'on s'étripe entre frères au Rwanda? Qu'en Somalie on crève de faim? Qu'au Centrafrique les flics n'ont plus de salaire et que pour survivre ils égorgent les civils? Qu'au Cameroun, il n'y a plus de président?

Je laissai retomber mon doigt, car j'avais moi-même d'autres questions et j'espérais qu'elle qui savait tout, connaissait tout le monde m'apporterait des réponses. [...] Brusquement, elle couvrit ma main de la sienne et la pressa. Nous fixâmes les ombres qui se croisaient, mains jointes, nos respirations totalement suspendues. Sa paume était douce, la mienne était rugueuse, après tant d'années passées à des travaux ménagers. Ce sont nos honneurs, dit-elle en me montrant les ombres qui s'entrecroisaient..

- Quels honneurs?

- Nos honneurs perdus.¹⁸⁵

Les honneurs perdus qui se réfèrent dans notre hypothèse aux

¹⁸⁵ Calixthe, Beyala. *Les honneurs perdus*, p.377

différents combats menés par Saïda et Ngaremba sont réduits, dans la citation ci-dessus, aux ombres projetées sur le mur par les corps des personnages en question. L'ombre, forme imprécise et instable traduit ici l'incertitude, le côté insaisissable et imprévisible de la vie. Davantage: ce sont des chimères que ces "honneurs" pour lesquels elles ont cru combattre. Figures donquichottesques, donc, que ces deux personnages féminin en mal d'héroïsme? Leurs ombres ne sont peut-être qu'une métaphore qui symbolise les personnes qu'elles auraient voulu être mais qui n'ont été que vaines et éphémères. Ngaremba a été femme intellectuelle, libérée de toutes contraintes culturelles, la Négrresse-princesse-et-dignitaire. La douceur de la paume de ses mains le prouve. Elle a fait sienne la lutte pour changer l'Afrique. Or cette action a été pendant longtemps désignée comme étant la tâche des hommes. Est-ce à dire que la femme africaine qui sort du rôle qui lui a été assigné de toute éternité est vouée à l'échec? On a l'impression qu'au fond, Ngaremba est restée la femme africaine traditionnelle qui vénérât l'homme et le mariage. Son ombre, qui croise celle de Saïda, exprime un étrange renversement des rôles. Saïda qui a été l'incarnation de la vertu: elle aurait été une épouse parfaite. Sa main devenue rugueuse à cause des travaux ménagers prouve qu'elle sait comment s'occuper des tâches de la maison. Désespérée et n'en pouvant plus d'attendre un mari qui ne vient pas, Saïda finira par se laisser dépuceler par un homme, renonçant aussi à sa vénération

du mariage. Comme elle a atteint la ménopause, il n'y a plus de chance qu'elle ait des enfants. Ceci fait d'elle tout le contraire de ce qu'elle a voulu être. Cependant, on peut supposer qu'elle continuera ayant appris à lire, le combat engagé par Ngaremba laquelle se suicide après avoir constaté qu'elle est enceinte d'une fille. L'idée que cette dernière pouvait mener une vie aussi malheureuse que la sienne l'horrifie. Le fait d'être mère célibataire complique également son problème: le suicide de Ngaremba montre que celle-ci n'est pas satisfaite de son statut de femme libérée. L'"honneur" d'être une femme libérée n'a plus de sens pour elle. Et de même: "l'honneur" de se conformer à la vertu et de respecter les traditions ne signifie plus rien pour Saïda. Tels sont les honneurs perdus de ces deux personnages féminins. Cette philosophie de l'échec est assez récurrente dans l'oeuvre de Beyala. Il n'est pas étonnant que le dénouement de ses romans se caractérise souvent par un effondrement: le suicide notamment et la seule issue pour Sorraya dans *Assèze l'africaine* et comme pour Ngaremba dans *Les honneurs perdus*.

B. L'écriture comme aventure

Écrire, c'est prendre le risque de déplaire à un public habitué à un monde bien précis. C'est pour cela que je considère l'écriture avant tout comme une aventure, une aventure permanente où l'état d'âme mue à tout moment

(Calixthe Beyala).¹⁸⁶

À en croire cette déclaration, l'art d'écrire pour Beyala peut ressembler aussi à une forme d'exil. L'écriture qu'on ne peut ordonner à la lecture serait comme des cartes embrouillées.¹⁸⁷ L'oeuvre de cette auteure semble faire écho à Hélène Cixous lorsque cette dernière dit que l'écriture est comme la vie, faite de "discontinuité dans la continuité".¹⁸⁸ En effet, quand on lit Beyala, on n'a pas l'impression de lire un récit rédigé suivant un plan quelconque. La narration ne fonctionne pas selon une logique d'exposition et Beyala confirme cette démarche:

[...] je n'ai pas la même démarche que le critique littéraire. J'ai plutôt une démarche artistique, où l'inconscient intervient pour une large part. D'ailleurs je n'élabore pas de plan pour écrire mes textes.¹⁸⁹

Ainsi, dans *Les honneurs perdus* par exemple, l'Histoire de Saïda est toujours entrecoupée par d'autres récits. Quand ce ne sont pas des critiques au sujet de l'organisation politique en Afrique qui s'interposent au fil de l'intrigue, ce sont des bagarres entre couscoussiers ou alors le récit des maladies venues de nulle part comme l'épidémie de choléra qui interrompt les négociations pour les fiançailles de Saïda et avec elle la suite de l'Histoire. Le

¹⁸⁶ Calixthe Beyala, propos recueillis par Rangira Béatrice G. et Eloïse Brière, *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.186

¹⁸⁷ Hélène Cixous dit: "En fait, je ne pense pas qu'on puisse ordonner l'écriture à la lecture; ce serait vraiment terrible." Cf. *Hélène Cixous, photos de racines* par Mireille Calle-Gruber et Hélène Cixous. (Paris: des femmes, 1994) p.111).

¹⁸⁸ *Id.*, p.112

¹⁸⁹ Calixthe Beyala, propos recueillis par Rangira Béatrice G. et Eloïse Brière. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala* (Paris: L'Harmattan, 1997) p.195

génie de Beyala se trouve dans sa capacité à travailler l'écriture de façon à donner une forme narrative au thème de l'exil. Où l'écriture de l'exil ne va pas sans un exil de l'écriture par rapport aux formes classiques logiques de la narratologie.¹⁹⁰ Beyala prend ses distances vis-à-vis de ces conventions: elle sait enchevêtrer les événements sans téléologie, sans finalité, tels qu'ils peuvent être vécus dans la vie. Elle parvient, avec une belle rhétorique, à rassembler des faits qui ne paraissent pas toujours avoir un rapport direct avec l'Histoire, mais que le "je" narratif veut délivrer. Le récit de la vie de Saïda est inséparable des scènes quotidiennes de l'existence des Couscoussiens. L'amour, la femme, la vie conjugale, l'enfance, la politique sont des sujets qui s'entrelacent dans cette oeuvre. New-Bell sert de prétexte pour s'attaquer aux politiciens qui ne s'occupent pas de leur peuple et dont l'indifférence, quand ce n'est pas l'hostilité, contraint les plus démunis à vivre en marge de la société.

Le roman *Les honneurs perdus* se démarque bien sûr, comme toute l'oeuvre de Beyala, par l'importance accordée à l'exploration de la condition féminine. Or, cette exploration ne peut se faire sans évoquer la culture. Tout en montrant que les coutumes traditionnelles lui tiennent à coeur, Beyala n'hésite pas à en

¹⁹⁰ Ce sont notamment, les paramètres de temps, focalisation et voix narrative dégagés par Genette dans *Figures III*. Paris: Seuil, 1966. ou encore la question du "statut sémiologique du personnage" que théorise Philippe Hamon à partir des exemples romanesques du XIX^e siècle (Balzac, Zola) "Pour un statut sémiologique du personnage" in: *Poétique du récit*. Paris: Seuil, 1977.

montrer les absurdités et parfois même à témoigner de sa rancœur contre certaines règles sociales, notamment celles sur lesquelles est basée la vie conjugale. L'exil de la femme, aussi bien intérieur que géographique, est en rapport avec cette recherche de l'amour qu'aucune femme ne semble trouver. La diversité thématique ainsi que l'irrégularité de l'écriture fait de l'oeuvre *Les honneurs perdus* un texte pluriel. L'écriture dont Beyala se sert pour défier l'homme et la société correspond à la réflexion que cette auteure conduit à propos du "Je" qui parle, donc qui construit le texte.

Je Écrit

Je pense

Je imagine

Je dénonce

Je exclut. Sans jamais être exclu,

Je insolent.

Je n'a pas de contrainte même si l'acte d'écrire est en soi un acte difficile. Je est dans le processus naturel de l'évolution. Il peut agir comme un ingénieur selon un plan établi, mais peut également procéder comme un bricoleur et utiliser au hasard ce qu'il a sous la main, d'un bras en faire une jambe, d'un pied en faire une tête. Il peut remanier au fil des pages lentement son oeuvre, revenir sur des concepts, et pourquoi pas ajuster les structures anciennes aux fonctions nouvelles.¹⁹¹

Remarquons d'abord le e majuscule ("Je Écrit") avec lequel Beyala énonce le travail d'écriture. Ceci souligne combien Écrit n'est pas soumis à Je mais travaille de façon indépendante: comment, en somme, deux directives sont à l'oeuvre, celle de Je et celle de

¹⁹¹ Calixthe, Beyala. *Propos* recueillis par Béatrice Rangira Gallimore. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.23.

Écrit, et qu'elles sont dans un rapport d'interaction qui a toujours sa part d'incalculable. Le texte, avons-nous constaté, sert de bouclier à l'écrivain. On peut s'attaquer au "Je" du texte mais si on comprend bien Beyala, le "Je" créateur de l'auteur, est "inattaquable, indestructible, puisqu'il n'existe pas ou s'il existe est parfaitement protégé dans une cage invisible des autres."¹⁹² Ce Je qui dénonce et exclut nous fait penser aux textes de Beyala où l'homme est généralement convoqué, cité à comparaître pour être critiqué grossièrement; hormis cette critique, il est exclu, absent des intérêts réels de l'auteur. Le "Je insolent" fait référence à cet aspect subversif et provocateur de l'oeuvre de Beyala. La logique du texte n'est pas toujours facile à saisir ni à suivre, car elle est non seulement fondée sur une thématique multiple, mais surtout les idées dont elle se compose n'entretiennent pas forcément des relations articulées en vue d'une homogénéité. Il y a là, dans le style même, une revendication de la diversité de l'éclatement, de l'irréductible altérité. C'est comme si l'écriture devait épouser les différents univers désordonnés décrits dans *Les honneurs perdus* et pour ce faire inventer de nouveaux modes littéraires: le bidonville de New-Bell, la vie des immigrés ainsi que celle des clochards à Paris. Mais aussi, souvenons-nous de la remarque de Beyala disant que l'écriture est

¹⁹² Calixthe Beyala, propos recueillis par Rangira Béatrice Gallimore et Eloïse Brière. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, p.23.

aventure. On ne doit pas s'attendre à ce qu'elle soit ordonnée. La pensée saisit les hasards des chemins pour rebondir et se renouveler. Écrire c'est accepter l'errance dans l'étendue de l'imagination, c'est abolir toutes formes de codifications et de frontières: spatiale, culturelle, politique et sociologique. Écrire, c'est s'exiler.

1. Les honneurs perdus: un métissage scriptural

Du point de vue stylistique, Beyala, comme de nombreux auteurs francophones de l'Afrique noire, navigue entre les techniques de la tradition orale et écrite. Au style prosaïque romanesque se mêlent des formules légendaires, des chants et des poèmes. Ainsi que le soutient Beyala elle-même, ce mélange des genres résulte de la culture africaine dont elle est issue et qu'elle revendique. Lorsque dans un entretien on lui fait remarquer qu'elle a un style dualiste (prosaïque et poétique fondé sur une sorte d'évocation du mystère), elle réplique:

Je dirai qu'il n'y a pas de technique réelle d'écriture. J'ai toujours vécu dans un monde à double vie; l'Afrique est déjà un continent à double vie où l'existence se déroule entre un monde obscur qui conditionne la nuit et un monde réel qui conditionne le jour. De ces deux mondes découlent deux modes d'expression. Pour moi, utiliser tantôt une écriture surréaliste, tantôt une écriture que certains caractérisent de réaliste, s'inscrit parfaitement dans ma culture traditionnelle. Cette dualité n'a pas été conçue par moi pour des raisons esthétiques. Son utilisation m'est apparue comme une nécessité et une source de plaisir parce que je pense que

c'est la meilleure façon d'exprimer mon monde.¹⁹³

Cette explication de Beyala au sujet du choix du/des styles employés dans son oeuvre nous semble tout à fait juste. Elle tient à faire fructifier la multiplicité de ses racines. Quant à la "technique", il importe en effet qu'elle relève d'une économie narrative nécessaire c'est-à-dire en cours d'écriture et non pas arbitrairement pré-déterminée. Son roman *Les honneurs perdus* par exemple présente ce monde à double existence où le réel et l'irréel se tissent. Ceci s'explique par le fait que traditionnellement, chaque fois que les Africains se retrouvent devant un inconnu ou ne veulent pas croire en ce qui leur arrive (ie. la naissance indésirable de Saïda, l'épidémie de choléra), ils ont tendance à donner à l'événement des caractéristiques immensurables. La déformation des événements au sujet de la bagarre qui a opposé Bénérafa et un autre couscoussier offre un bon exemple de ce mélange du faux et du vrai qui est constitutif de la réalité vécue.

A force, les couscoussiens se créaient des nouvelles fraîches, plus stimulantes, plus astucieuses, pour ne pas s'assécher. L'information à la mode nous relatait que papa était un sorcier. Il aurait crevé l'oeil de son adversaire lors d'un combat invisible. On soutenait cette version mordicus. Et pour plus de crédibilité, on décrivait papa en dragon avec des langues de feu grandes comme des montagnes. On racontait l'Histoire aux enfants lors des veillées. Le matin, sur le chemin de l'école, les mêmes jetaient des regards craintifs vers notre concession. Même le chef, chargé d'étudier le dossier, ne savait plus exactement ce à quoi il avait assisté. On venait encore chez nous, mais on y parlait à voix basse en

¹⁹³ Calixthe Beyala, propos recueillis par Rangira Béatrice G. et Eloïse Brière. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, pp. 192-193.

versant trois gouttes d'eau par terre pour satisfaire l'esprit de papa, entré dans la mythologie, capable d'être partout à la fois et de vous transformer en n'importe quoi d'horrible.¹⁹⁴

Cet extrait met en évidence le mysticisme qui est un aspect culturel typiquement africain. Des passages comme celui que nous venons de citer donnent au style de Beyala des accents mythologiques. Cette Afrique où on mène une existence réelle conditionnée par et constituée d'irréalité est reproduite dans *Les honneurs perdus*. Telle phrase nous le confirme: "Cette scène, comme toutes les autres de nos vies, contenait une part d'irréalité, mais quand l'irréalité s'impose au quotidien, il faut bien en tenir compte."¹⁹⁵

Dans l'oeuvre de Beyala, on constate l'alternance d'une mise en scène de la tradition orale et de la tradition écrite. Le style écrit privilégie la reproduction du langage parlé, lequel, dans *Les honneurs perdus*, se manifeste par de nombreux dialogues dont l'oeuvre est parsemée et morcelée. La poétique de Beyala se caractérise par une structure phrastique simple. Cette auteure fait toujours parler, soit un/une enfant ou alors des personnes de condition basse et sans éducation scolaire. Il serait donc contradictoire qu'ils utilisent un langage recherché. Le vocabulaire employé peut aller du plus commun au plus grossier. C'est lorsque l'auteur critique l'homme ou bien des politiciens

¹⁹⁴ Calixthe, Beyala. *Les honneurs perdus*, p.41-42.

¹⁹⁵ *Id.*, p.67. C'est nous qui soulignons.

qu'apparaissent des mots insultants et provocateurs. Dans *Les honneurs perdus*, la critique la plus négative semble être le lot de ceux qui détiennent le pouvoir. Ces paroles de la mère de Saïda nous exposent l'idée que les Couscoussiens se font des leur dirigeants. D'après cette ménagère, "pour être politicien, il faut avoir une double langue, tricher à se tromper de mère, voler et piller la population sans vergogne"¹⁹⁶. Quand le politicien n'est pas traité de "menteur, voleur, corrupteur, arnaqueur, et superfaussaire"¹⁹⁷, on lui exprime son dégoût en le couvrant d'excréments. C'est l'image qui nous est peinte dans l'extrait où nous est rapporté le déroulement des élections présidentielles.

Je ne sais qui eut l'idée le premier, mais elle s'éparpilla et tout Couscouss obtempéra. Nous allâmes aux latrines, comme l'exigeait la procédure de vote sous pli caché. Nous déposâmes sur les bulletins des morceaux de crotte, les repliâmes et les déposâmes dans l'urne. Lors du dépouillement des bulletins de vote, les fonctionnaires chargés de la démocratie n'arrêtaient pas de s'exclamer: "Oh merde! Une voix de plus pour le Président à vie!"¹⁹⁸

Ce mépris qu'on ressent pour les politiciens et qu'on exprime par le dégoût est le seul moyen que ce peuple dominé par des dirigeants terroristes peut utiliser pour ne pas se laisser totalement dévorer par l'exil intérieur. Comme dans les deux ouvrages analysés précédemment, Beyala brosse des portraits grossiers et inhumains de ceux qui sont à la tête des gouvernements africains. Ce sont eux

¹⁹⁶ *Id.*, p.73

¹⁹⁷ *Id.*, p.117.

¹⁹⁸ *Id.*, p.169

les principaux instigateurs de l'errance des Africains. On lit par exemple à la page 122 (*Les Honneurs perdus*) que le "Président à vie mangeait le coeur des hommes pour se donner des pouvoirs occultes". Ceci rappelle l'ethnie cannibale de Damango, le Président déchu évoqué dans *Les exilés de la forêt vierge*. Les "Kakis" (*Les honneurs perdus*), surnom donné aux soldats, bourreaux à la solde des dirigeants camerounais, font penser au régime des "barrettes" évoqué dans l'oeuvre de Makouta-Mboukou citée ci-dessus. Les exécutions des personnes qui s'opposent ouvertement aux autorités se trouvent également dévoilées dans *Les honneurs perdus*. Après les émeutes qui eurent lieu lors du partage du maïs que le gouvernement avait envoyé aux Couscoussiens, plusieurs hommes ont disparu emportés par les militaires.

A la critique des politiciens s'ajoute celle de l'homme qui est décrit également comme un être égoïste, hypocrite et violent. Le roman de Beyala met également en évidence des portraits de femmes totalement libérées qui défient les coutumes traditionnelles et pour qui les tabous n'ont plus aucun sens. Il nous apparaît alors des personnages romanesques africains assimilés à la culture occidentale. Le fait que Beyala vive en exil est peut-être la cause du métissage de ses récits, du double aspect culturel et langagier qui se démarque dans *Les honneurs perdus*. Il nous semble aussi que le parler qui domine cette oeuvre tient davantage du jargon français que d'une oralité francophone d'Afrique. Toutefois, nous

sommes d'accord avec Rangira B. G. qui soutient que:

l'oeuvre de Beyala n'emprunte pas seulement les formes orales du discours à l'Afrique mais elle lui emprunte aussi la langue. Comme l'auteur l'a répété dans plusieurs de ses entretiens, sa langue n'est pas calquée sur celle de Baudelaire. Elle est, nous dit-elle, façonnée par l'univers des bidonvilles où elle a grandi et où vivent ses personnages.¹⁹⁹

Certes, Beyala fait des emprunts lexicaux aux langues africaines et elle retranscrit dans ses romans "des parlers africains"²⁰⁰. Néanmoins, *Les honneurs perdus* se caractérise par un français standard qui traduit, peut-être plus le parler des bidonvilles français que des bidonvilles africains. Ceci est surtout remarquable dans la partie du récit qui se déroule en France. Dans *Les honneurs perdus*, quand la palabre s'installe entre Couscoussiers, elle ne donne pas toujours au lecteur l'impression que c'est un groupe d'Africains qui parlent.

Lopes a une fois remarqué que "Le français n'est pas toujours la langue au carquois le plus fourni"²⁰¹. Il soulignait parlà le mal qu'on peut avoir à retranscrire en français les émotions ressenties par un africain. Cela ne semble pas être le cas de Beyala dans *Les honneurs perdus* où l'Afrique a plutôt des allures françaises même quand il s'agit de traduire les habitudes d'un peuple encore tellement ancré dans les vieilles coutumes africaines comme le sont

¹⁹⁹ Rangira Béatrice Gallimore, *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, p.179

²⁰⁰ *Id.*, p.178

²⁰¹ Henri, Lopes. *Le Chercheur d'Afriques*. Paris: Seuil, 1990, p.200.

les Couscoussiers. Nous pensons qu'il faut reconnaître à Beyala une stratégie du récit de l'exil, sa "volonté d'africaniser le français et de l'adapter à l'univers des bidonvilles"²⁰² par la création de "néologismes, les traductions libres"²⁰³, l'introduction des mots en langues africaines comme "sassa modé sassa mo pororo"²⁰⁴. À cela s'ajoute des expressions telles que "les kakis", "frapper comme natte" ainsi que l'usage des proverbes traduits des langues africaines. Cependant, la narration dans *Les honneurs perdus* s'africanise surtout grâce à une bonne connaissance du lieu dont elle parle et dont les détails descriptifs semblent l'enraciner dans la société représentée. Son imprégnation dans les fonctions discursives et la psychologie des personnages fait d'elle l'une des leurs.

2. Entre deux mondes

Considérons à présent quelle sorte de lieu d'exil se trouve désigné dans la narration de Beyala. Malgré leur enracinement dans la culture africaine, on constate que les principaux personnages de Beyala vivent partagés entre deux mondes: L'Afrique leur continent natal, et l'Europe où elles sont immigrantes. Leur comportement, songeons par exemple ici à Saïda dans *Les honneurs perdus*, finit

²⁰² Rangira Béatrice G., *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, p.181

²⁰³ Id., p.181

²⁰⁴ Calixthe, Beyala. *Les Honneurs perdus*, p.139.

par les métamorphoser en des êtres complètement assimilés à la culture occidentale. Leur façon de parler, de s'habiller, de penser perd sa nature originelle. Ces femmes ont beau continuer de cuisiner des plats africains, de porter des vêtements "du pays", quelque part en elles, une partie de leur nature semble décimée. Plus de quinze ans de vie à l'étranger auraient-ils eu le même effet sur l'auteure que sur ses personnages? Non, répond-elle à Mateteyou "Je suis africaine même si je vis à Paris. On n'oublie pas ses racines comme cela". Il faut entendre ce que dit Beyala car, parfois ce sont les Africains restés au pays qui semblent plus occidentalisés que ceux qui vivent à l'étranger. Il convient donc de relativiser et de tenir compte des paradoxes. Beyala montre cette image de compatriotes qui aspirent à ressembler aux Européens. Dans *Les honneurs perdus*, elle met souvent en scène des Africains qui se prennent pour des citoyens français et singent leurs attitudes. On le voit dans l'adoption de certaines valeurs françaises comme par exemple le chant patriotique de la Marseillaise que les Couscoussiens se mettent à entonner avant de commencer le procès contre Bénérafa. Il semble également que ce ne soit pas seulement les gens de New-Bell qui éprouvent de la fierté à montrer qu'ils connaissent la culture française. C'est le cas, ainsi que nous allons le lire dans l'extrait suivant, d'une certaine dame de Douala, donc de la haute société puisqu'elle est l'épouse d'un cadre.

C'est à peu près à ce moment-là que papa m'envoya à l'école coranique du quartier. Il n'était pas convaincu, comme certains Couscoussiers, que "les enfants instruits d'aujourd'hui feront des familles aisées de demain" mais, déjà à cette époque, beaucoup d'hommes préféraient des femmes qui savaient lire et écrire. Cet intérêt n'était que matériel – puisque les femmes n'occupaient pas de hautes fonctions administratives – mais il correspondait à un critère d'élévation sociale. Si vous passez un jour à Douala, dans la vraie ville, de la route vous apercevrez une grosse Noire qui chante: "Maître corbeau sur une branche perché, tenait dans son bec un fromage". Ce n'était pas Jessye Norman, mais Madame l'épouse de Monsieur le Président de quelque chose, Directeur de ceci, Adjoint-truc-machin qui récite des vers pour redorer les blasons de son époux lors des réceptions.²⁰⁵

Nous sommes dans un monde africain où l'on vit partagé entre le terroir et l'exil pour reprendre Mateteyou Emmanuël. Le terroir est représenté ici par l'école coranique²⁰⁶ que Bénérafa qui est traditionaliste comme on le constate dans le roman, choisit pour sa fille. Dans la citation ci-dessus, l'errance prend l'image de l'assimilation. L'exil est plutôt mentale que géographique. C'est le cas de cette dignitaire qui se complait à réciter des fables de La Fontaine pour bonifier et raviver la réputation de son mari. Le clin d'oeil aux récitations scolaires avec la citation de la fable de La Fontaine est facile mais il est plus sérieux qu'il paraît car cette fable du Renard et du Corbeau qui illustre les avatars de la convoitise, de l'orgueil et de la bêtise est peut-être bien, ici,

²⁰⁵ *Les honneurs perdus*, p.58. C'est nous qui soulignons la partie en gras.

²⁰⁶ Les pays d'Afrique fortement islamisés ne considèrent pas cette religion comme une culture étrangère. Celle-ci fait partie de leurs traditions. On le remarque par exemple dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane où le peuple Bambara doit choisir entre l'école ancienne (l'enseignement coranique) complètement intégrée dans leur tradition et la nouvelle école qui est celle introduite par le colonisateur blanc.

emblématique de la fable de la convoitise des Noirs à l'égard de la "culture blanche". N'oublions pas non plus que c'est quand Saïda récite des poèmes qui ne semblent rien avoir en commun avec la tradition africaine qu'elle reçoit l'admiration des évolués de Douala dont l'un est censé la prendre comme épouse. C'est également à cause de ces textes et surtout de l'idée que son bien-aimé se trouve en France qu'elle gagna la sympathie des filles du quartier. Avant que Saïda ne leur fasse ce mensonge, ces dernières l'évitaient par peur d'attraper sa malchance car elle ne réussissait pas à se trouver un mari. Le conservatisme ici se traduit par l'intérêt accordé au mariage; quant à l'éblouissement suscité par l'idée que le fiancé de Saïda est en France, il rappelle cette sorte de grandeur que l'Africain perçoit dans l'Occident. C'est cette vénération de tout ce qui est français qui fait des personnages de Beyala dans *Les honneurs perdus des exilés* de leur culture et d'eux-mêmes. L'exemple du soi-disant prétendant de Saïda et de ceux qui l'accompagnent témoigne de cet état de perdition des Africains. Les vêtements qu'ils portent montrent encore une fois l'aspect d'un monde partagé en deux: une partie tournée vers l'ailleurs et une autre ancrée dans la tradition.

L'oncle était habillé d'une djellaba bleue brodée d'or et d'une chechia rouge sur son crâne chauve. Les deux frères, comme des jumeaux, portaient des imperméables gris, des costumes jaunes à gros carreaux noirs, des chemises blanches et des bottes noires qui leur prenaient gaillardement les jambes. [...] Maman s'empressa, craignant sans doute de les mécontenter: "Donnez votre pardessus, mes enfants." Ils la regardèrent comme si elle était la dernière des *bushwomen*,

éclatèrent de rire: "Non, merci." Elle insista: "Mais il ne pleut pas!" Elle haussa les épaules parce qu'elle ignorait alors qu'avoir un pardessus, même en plein soleil, était la dernière mode en Europe.²⁰⁷

Les deux mondes évoqués précédemment sont représentés par deux générations différentes. L'oncle serait de ceux qui tiennent encore aux valeurs culturelles traditionnelles, alors que les jeunes sont le portrait des assimilés. Ce représentant de l'ancienne génération porte un costume qui est un habit typiquement africain et qui reflète donc l'enracinement originel. Les deux jeunes gens par contre se sont habillés à l'européenne et tiennent beaucoup à cette image par laquelle ils se croient élevés au-dessus de la société dont ils sont issus. Ils croient avoir mis d'autres racines. En effet, le rire avec lequel il ridiculise la courtoisie de leur hôtesse prouve l'assurance et la supériorité qu'ils ressentent à l'égard de ceux qui, comme la mère de Saïda, se comportent selon la tradition. Mais ce rire est aussi une marque de leur aliénation car un jeune Africain conscient de son identité ne se moque pas de ceux qui sont plus âgés que lui. Le ridicule dont l'auteure enveloppe ces jeunes gens est explicite dans le port du pardessus malgré la chaleur du climat africain, vêtement qui fait d'eux des déguisés. Pour ces jeunes, il est plus important de se conformer à la mode européenne que de se régler sur les nécessités de l'environnement dans lequel ils évoluent. Ici, Beyala montre l'absurdité, le

²⁰⁷ *Les honneurs perdus*, p.126

grotesque des Africains, parfois, à tant vouloir ressembler aux Occidentaux. Dans *Les honneurs perdus*, elle semble s'être fixé pour but de combattre l'assimilation, l'aliénation de ses compatriotes. On dirait que malgré son souci d'oeuvrer pour la libération de la femme, souci qui l'emporte sur toute autre préoccupation dans ses romans, Beyala ait décidé d'associer son pas à celui de nombreux écrivains d'Afrique noire francophone dont l'engagement consiste avant tout à sortir leurs pays de cette boue de misère, de dictature, de corruption, de crime. *Les honneurs perdus* n'est pas une oeuvre qui traite essentiellement des problèmes de l'Afrique, mais c'est l'un des romans de Beyala où ce continent devient un souci réel, presque une obsession pour l'un des personnages principaux. Il est évident que depuis *C'est le soleil qui m'a brûlée*, l'écriture ainsi que les personnages de cette auteure ont beaucoup évolué. La hargne contre l'homme se manifeste moins dans *Les honneurs perdus*, huitième roman de Beyala. Le langage érotique n'y a plus un accent pornographique comme dans son premier roman. Pour autant, on aurait tort de voir dans l'évolution de ses personnages et des thèmes traités, évolution qui va plutôt dans le sens de la reconsidération des traditions africaines (comme cette virginité obsédante chez Saïda) un acte rétrograde. Beyala ne marche pas à reculons: cette importance qu'elle accorde aux coutumes ancestrales n'est ni absolue ni signe d'adhésion. Ainsi par exemple, la préservation de la virginité dépeinte comme un acte

honorifique est tournée en dérision par le fait même que Saïda n'en tire aucun bénéfice. Une certaine progression dans les moeurs est par ailleurs soulignée dans la non utilisation de l'oeuf pour s'assurer de la virginité de Saïda alors que dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Atéba est contrainte de subir l'épreuve de l'oeuf.

L'univers romanesque de Beyala ne stagne pas, même si la route empruntée par ses personnages finit souvent dans une sorte d'impasse, ou par un effondrement du chemin qui empêche soudain de continuer. Il faut se demander, dès lors, quels sont les facteurs qui contribuent à cette fluctuation dans l'écriture; et quels enjeux elle comporte.

3. Un monde romanesque constamment transitoire.

Dans un entretien accordé à Rangira B.G et Eloïse Brière, Beyala reconnaît:

Je suis personnellement convaincue que notre registre de langue est fonction de notre âge: je ne parle pas de la même façon dont je parlais il y a dix ans. Il y a donc toujours des métamorphoses à observer dans l'écriture quand on choisit d'étudier des personnages qui vivent à une époque déterminée. C'est cette mutation du langage qui se révèle chez moi.²⁰⁸

Cette remarque confirme ce que nous avançons: depuis *C'est le soleil qui m'a brûlée* (1987) jusqu'à son huitième roman *Les honneurs perdus* (1996), l'écriture de Beyala s'est métamorphosée.

²⁰⁸ Calixthe, Beyala. Propos recueillis par Rangira Béatrice Gallimore et Eloïse Brière. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.191.

La période de 10 ans durant laquelle elle reconnaît que son langage a subi une mutation coïncide avec la durée de sa création littéraire (de 1987 à 1996). On peut affirmer que ses premières manifestations féministes ainsi qu'elles apparaissent dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* ont perdu de leur agressivité dans *Les honneurs perdus*, oeuvre de la maturité. Le féminisme radical de ces premiers romans est dû sans doute à la découverte par Beyala des idées féministes occidentales. Influencée donc par le courant intellectuel de l'époque mais aussi saisie par les voix de l'étranger où elle évolue, Beyala adopte une écriture singulière, en comparaison avec ses consœurs restées en Afrique. Pour autant, on ne peut pas dire que ses romans s'intègrent dans le cadre des productions féminines occidentales car l'univers de son oeuvre est peuplé par des personnages africains et raconte des coutumes qui sont étrangères à l'Europe. Son radicalisme lui vaut une critique négative en Afrique et elle se trouve ainsi, en tant qu'écrivain, dans un double exil: vis-à-vis de l'Occident. On lui reproche de fausser l'image de son continent natal, en particulier celle de la femme africaine. "L'univers zombifié", un article de Kom Ambroise dénonce cet écart entre la création de Beyala et les textes écrits par d'autres africain(e)s.

Ainsi a souligné ce critique:

Au delà des difficultés économiques qui constituent une sérieuse entrave à la lecture en Afrique, il faut avouer que l'espace et le type de personnage que déploie l'oeuvre de Beyala est en nette rupture avec les textes africains

précédents. Calixthe nous peint une femme africaine totalement "zombifiée" tant elle est méprisée, humiliée, dégradée, réduite à son sexe et, le plus souvent soumise à la prostitution. Elle subit le despotisme possessif des mâles en rut dans une société foncièrement patriarcale, que ce soit en Afrique (au QG, à Douala, à Iningué, à Wuel et Bambali), en Europe, à Belleville ou à Paris, en Asie ou en Amérique. Ici ou là, la femme demeure prisonnière d'un monde phallocratique qui l'opprime sans pitié. En clair et comme le confirme son essai, Beyala se veut la voix africaine d'une internationale féminine naissante. Et c'est sans aucun doute l'une des clés de son succès dans les milieux féministes occidentaux, en quête de solidarité avec leurs soeurs d'au-delà des mers.²⁰⁹

Cette critique sévère et catégorique de Kom est justifiable dans la mesure où, jusqu'à la production du premier roman de Beyala, tous les écrivains africains utilisaient un langage qui se tenait plus ou moins dans le respect des traductions. Les critiques faites jusque là contre l'Afrique, ses cultures, ses politiques avaient utilisé le langage de la sagesse qui réprimande en douceur et sans ruiner les valeurs culturelles. Dans sa volonté de se solidariser avec ses soeurs occidentales ainsi que le remarque Kom, Beyala a défié les traditions africaines, utilisant un langage subversif qui met à nu les tabous. Ses personnages diffèrent par leurs manières et leur langage de ceux de ses prédécesseurs. Certes, les autres écrivains africains parlent des problèmes connus de la femme, critiquent le comportement de l'homme envers sa compagne, mais il manque de la vie à leur théâtre. Ils exposent d'une façon figée le mal qu'ils/elles dénoncent. Beyala a donné une âme au Je qu'elle

²⁰⁹ Ambroise Kom, "L'univers zombifié de Calixthe Beyala." *Notre Librairie* 125, p.65.

fait parler. Le je narrateur chez elle parle de l'intérieur et dévoile ce que l'âme ressent, il se met en colère et crie sa douleur. Et parce que ce je parle pour lui-même, il exhausse le traitement méprisant, humiliant, dégradant que l'autre, l'homme, lequel, pendant longtemps a eu le monopole de la parole, lui réserve. Sans doute Beyala a-t-elle un peu hypertrophié le portrait de la situation de la femme africaine, mais l'univers qu'elle décrit n'en est pas pour autant irréel. Nous ne sommes pas d'accord avec Kom lorsqu'il dit que Beyala peint une femme africaine totalement "zombifiée". Le mépris, l'humiliation, la dégradation et la réduction à n'être qu'un sexe que cette auteure met en évidence se retrouve chez d'autres écrivains africains. D'autres ont dénoncé et déploré l'oppression exercée contre la femme africaine. On peut citer Mongo Béti dans *Perpétue*, Lopès dans *La nouvelle romance* et *Sur l'Autre rive*, Awa Thiam dans *La parole aux négresses*. D'autres par contre ont donné raison aux accusations de Beyala en confinant la femme dans la traduction sexuée où elle est justement réduite. C'est le cas d'Abdoulaye Sadjì dans *Maimouna*. Abdoulaye Sadjì fait subir à son héroïne le châtimeut de la défiguration parce qu'elle ne s'est pas conformée aux coutumes traditionnelles. En quoi donc l'oppression, le mépris à l'égard de la femme exprimé par Beyala est-il zombifié s'il peut trouver des référents aussi bien dans la société réelle (*La parole aux négresses* est une oeuvre basée sur de vrais témoignages) que dans les scènes de la fiction?

Il nous semble plutôt que le reproche que l'on pourrait faire à Beyala est de s'être, au départ, engagée sur une voie tracée par les féministes occidentales sans se préoccuper du fait que les femmes africaines ne peuvent pas mener le même combat que leurs consœurs euro-américaines en ce sens qu'elles évoluent dans des sociétés différentes et que leurs difficultés sont dissemblables. Dans son article "Sisterhood, Feminisms, and power: from Africa to The Diaspora" Obioma Nnaemeka montre ce désir des Africain(e)s d'être considéré(e)s comme un peuple qui a son droit à la particularité, à ses préférences, à ses références intrinsèques. D'après Nnaemeka, le mouvement féministe en Afrique s'érige contre certains comportements et idéologies adoptés par les féministes occidentales.

First, resistance is raised against radical feminism – African feminism is not radical feminism. Second, resistance is directed towards radical feminism's stridency against motherhood – African feminism neither demotes/abandons motherhood nor dismisses maternal politics as non-feminist or unfeminist politics. Third, the language of feminism engagement in Africa (collaborate, negotiate, compromise) runs counter to the language of Western feminist scholarship and engagement (challenge, disrupt, deconstruct, blow apart, etc.) – African feminism challenges through negotiation and compromise. Fourth, there is resistance to Western feminism's inordinate and unrelenting emphasis on sexuality (human sexuality, to be more precise) that conditions, for example, the nature, tone, spectacle, and overall modus operandi of Western feminism insurgency against female circumcision in Africa and Arab world. *²¹⁰

²¹⁰ * Obioma note: "In Africa, private parts are still private and not appropriate subject for dinner discussions, unwarranted public spectacle, and definitely not the usual subject for cinematography."

Cette description du féminisme africain ne se retrouve pas dans l'oeuvre de Beyala puisque celle-ci a adopté le comportement des féministes euro-américaines, celui-là même que décrient ses consoeurs d'Afrique. Dans ses premiers livres, Beyala soutient le droit à l'avortement: la maternité y perd sa gloire et la sexualité n'est pas sans accent pornographique. Ce sont des armes de combat, bien sûr, mais elles ne sont pas toujours reconnues comme telles. Cependant *Les honneurs perdus* donne la preuve que l'oeuvre de la Camerounaise est toujours en transition. Le féminisme de Beyala a subi dans cet ouvrage une considérable mutation.

**C. *Les honneurs perdus*: politique du moi et de l'autre,
de l'Autre et de moi**

Comme dans la plupart de ses romans, Beyala a mis en scène dans *Les honneurs perdus* deux protagonistes qui voient le monde différemment. Chacune veut inculquer à l'Autre sa manière de penser et c'est à travers leurs arguments que s'engage le combat de libération pour la femme: celle du dialogue et de la discussion. Telle est la stratégie que Beyala utilise pour parler de la condition féminine. L'écriture sert alors comme une arme car elle permet à l'auteure de sensibiliser le monde quant aux problèmes de la femme et telle est aussi une façon de promouvoir son

émancipation. Landry Wilfrid Miampika a fait une remarque juste et intéressante à ce sujet. Selon celui-ci :

La littérature est sans aucun doute l'un des espaces où un discours émancipateurs de la femme s'élabore. Entre autres écrivaines, Calixthe Beyala est l'une des voix qui y contribuent avec vigueur. Ses oeuvres évoquent souvent l'exil -intérieur/extérieur et géographique - comme voie et choix pour dire la femme. Elle témoigne à partir de la femme, par fiction interposée, de la difficulté de l'insertion sociale, politique et intellectuelle dans la société africaine. Son écriture reproduit l'exil de la femme comme une traversée face à la violence structurelle latente. La vie du sujet exilé y apparaît comme un parcours jalonné d'expériences - psychologiques et sociologiques - douloureuses et déracinantes; ce parcours n'est pas moins une confrontation identitaire avec l'Autre, donc avec soi-même, mais surtout une succession de rites initiatiques pour acquérir une biographie.²¹¹

Nous avons choisi de mettre *Les honneurs perdus* au corpus de cette thèse parce que cette oeuvre comporte toutes les formes d'exil citées par Miampika. Mais aussi parce que les voies de l'errance ainsi que les voix de la libération, d'une manière implicite ou explicite, y ont été déployées par l'auteure. Cette fiction ne propose pas de but en blanc des solutions contre les expériences douloureuses et déracinantes qu'évoque Miampika, mais le parcours suivi par le personnage principal suggère une certaine voie à suivre pour accéder au chemin qui conduit à la liberté. Le roman *Les honneurs perdus* est l'expression des épreuves psychologiques et sociologiques qui caractérisent l'exil, une vie d'errance "chez soi" et ailleurs.

²¹¹ Wilfrid Miampika, "Mémoires d'exilés: altération des identités et représentation de l'altérité" *Africultures* 15, p.40.

D. Les honneurs perdus: une variété thématique de l'exil

Se trouvent regroupés dans ce roman les thèmes qui sont récurrents dans l'oeuvre entière de Beyala; savoir:

le phallocentrisme, l'univers des bidonvilles et son impact socio-politique sur l'écriture, l'amour, la femme, l'enfance et l'enfant, le rationnel et l'irrationnel (le merveilleux), le langage et la problématique de la sexualité.²¹²

Tous ces thèmes, d'une manière ou d'une autre, se trouvent en relation avec ce qui entraîne l'exil de la femme. Le phallocentrisme est ce qui met d'abord cette dernière dans un état d'esclavage, en fait une citoyenne de seconde classe qui n'a pas droit aux mêmes honneurs que l'homme. L'univers des bidonvilles est en étroite liaison avec l'exil de la femme car c'est le lieu où l'on mène une vie proche de celle des villages où les coutumes ancestrales sont bien implantées. Nous verrons en effet, surtout chez Lopes, que la femme est souvent victime des traditions.

C'est dans les bidonvilles bien sûr que la pauvreté et la marginalisation sociale sont les plus répandues. La femme comme tous ceux qui y habitent souffrent de l'errance causée par la précarité vitale. Tous sont également la proie facile des multiples maladies endémiques. Leur misère n'intéresse pas le gouvernement qui exerce souvent sa tyrannie sur un peuple sans défense. Telle est la description qui est faite de cet endroit:

²¹² Rangira Béatrice Gallimore, *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, p.26

[...] indiqué par une flèche sur la carte de la ville – le lieu de honte pour les autorités –, exactement à l'endroit où la route commence à se défoncer, vivent des êtres étranges, qui ne jouissent pas des avantages de vivre dans une grande cité, mais qui ont perdu ceux d'une vie campagnarde. Il y a l'avenue principale en tablette de chocolat avec des trous béants et qui conduit d'un côté vers le marché, de l'Autre vers la cambrousse. De chaque côté de l'avenue, les maisons poussent, collées les unes aux autres comme pour parer à la fragilité de leurs fondations et se protéger des billions de termites qui les grignotent. Elles sont construites avec les vomissures de la civilisation [...] un peu de sang, beaucoup de sueur, énormément de rêve. L'électricité n'arrive pas chez nous.²¹³

Dans ce bidonville, témoin de tous les affres du sous développement, cohabitent des gens venant de villages différents. Ces personnes mènent une existence d'immigrés car loin de leur campagne natale, nullement intégrées dans la société citadine, elles forment un monde d'errants. La promiscuité dans laquelle ils vivent fait que chacun est prisonnier des préjugés de l'autre. Là plus qu'ailleurs, on est esclave des coutumes parce qu'on ne peut pas échapper à la surveillance du voisin. C'est dans ce ghetto à l'esprit étroit que Saïda naît: toute son existence dans ce bidonville ne sera qu'une suite de déceptions. Tout commence par sa naissance mal accueillie par des parents déçus de ne pas avoir enfanté un fils. La lutte contre le phallocentrisme commence dès l'instant du premier souffle. Privée d'enfance à cause d'un père qui la méprise et qui ne voit en elle qu'un moyen d'accomplir les travaux ménagers, Saïda est l'image même de l'esclave. N'ayant pas

²¹³ Calixthe, Beyala. *Les honneurs perdus*, p.12.

droit à la parole, elle ne peut que se résigner et se replier sur elle-même. Son moi est une forteresse de l'exil intérieur. Naître fille est le seul mal qu'elle ait jamais commis mais qui lui vaut cette existence inhumaine. Ses parents deviennent ainsi, truchement de la coutume, ses réels oppresseurs. La mère de Saïda est l'incarnation de la faiblesse en ce qui concerne la défense de ses droits de femme; elle n'apporte donc aucun soutien à sa fille. Elle est la marionnette de son mari qu'elle nourrit et qu'elle traite plus comme son maître que comme son conjoint. Elle est l'image même de la femme africaine "meurtrière de la féminité, [celle] qui favorise la soumission de la femme à l'homme".²¹⁴

1. Parce que fille, exilée dès la naissance

Dans un monde patriarcal comme celui où Saïda a vu le jour, la femme ne reçoit aucune considération. Elle est là pour les besoins matériels ou physiques de l'homme. C'est pour cette raison que New-Bell "est surtout le quartier de Madame Kimoto, patronne de l'unique bordel..."²¹⁵ Ceci signifie en fait que seules les prostituées ont droit à quelques égards, les ménagères ne constituant qu'une main d'oeuvre corvéable dont on se sert à merci pour la reproduction et le maintien du bien immobilier. Cette

²¹⁴ Calixthe Beyala, propos recueillis par Rangira Béatrice G. et Eloïse Brière. In *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, p.197

²¹⁵ Calixthe, Beyala. *Les honneurs perdus*, p.13.

infériorisation, résultat du phallocentrisme, est l'un des facteurs principaux qui contribuent à une existence d'errance de la femme. Nombreux sont les exemples dans *Les honneurs perdus* qui le prouvent. Dans ce livre, la culture phallocratique se manifeste déjà dans la préférence de l'enfant de sexe masculin à celui du genre féminin. Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi fait une remarque juste à ce sujet :

The major problem for African women will not necessarily reside in control over their bodies or motherhood as such, but with a combination of their interrelated issues, such as discriminatory cultural and patriarchal practices that give better socio-economic and/or political status to mothers, especially mothers of sons as opposed to mothers of daughters.²¹⁶

Dans cette remarque, Nfah-Abbenyi met en garde les femmes qui promeuvent leur propre discrimination en acceptant de satisfaire aux sectarisme du patriarcat. Sa critique touche un point qui semble avoir été pour Beyala le fil conducteur dans la création du roman *Les honneurs perdus*. Nous faisons ici allusion à cette importance accordée à l'enfant de sexe masculin. En Afrique noire, la naissance d'un garçon est perçue comme une grande bénédiction car on considère que celui-ci est le seul capable de perpétuer le clan. La fille appartient à la famille de l'homme qui l'épousera et ses enfants sont pour le clan de son mari. Ceci est vrai dans les sociétés patrilinéaires qui sont considérablement plus nombreuses

²¹⁶ Juliana Makuchi, Nfah-Abbenyi, *Gender in African women writing. Identity, sexuality and difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, p.25.

en Afrique surtout depuis l'introduction des religions étrangères notamment le christianisme. Une relecture réductrice de la Bible tend à accréditer la croyance que l'homme tient une place particulièrement supérieure par rapport à la femme. Et pourtant, il suffit de relire la genèse en ses diverses versions et traductions pour s'apercevoir que tout est bien plus complexe dans la Bible et ouvre à des interprétations où l'homme et la femme sont "l'homme à l'image de Dieu" et où la femme, disent certains est définie comme une moitié de l'homme. Il faut cependant ajouter que la Sainte Trinité (croyance de l'Église Catholique) est représentée comme entité masculine: Père, Fils et Saint-Esprit. La femme est exclue de cette souveraineté cosmique. Ils ont probablement raison ceux qui soutiennent qu'avant l'arrivée de la religion chrétienne – mais il faudrait ajouter la religion musulmane – la place de la femme africaine était moins dérisoire. Cependant, il ne nous paraît pas juste d'affirmer que la femme africaine n'était pas opprimée ainsi que le soutient Henri Ngoa. Des coutumes qui sont propres aux peuples d'Afrique noire – pensons à celles mises en évidence par Awa Thiam (infibulation, clitoridectomie, imposition du silence et du mariage, dot, obligation d'enfanter) – prouvent au contraire que la femme africaine comme les femmes dans le reste du monde, a souffert de toutes sortes d'oppressions. Dans un monde patriarcal, "La seule forme acceptable d'identité pour une femme passe

obligatoirement par les lois du mariage et de la maternité."²¹⁷ La femme ne dispose que partiellement de son corps car la société attend d'elle qu'elle soit d'abord une mère et point un être humain à part entière. Même dans la position de mère, son statut de subalterne par rapport à l'homme demeure. La maternité lui confère un certain pouvoir que la femme stérile ne peut pas même avoir. Cette sous-humanisation, voire cette néantisation de la femme stérile est bien peinte dans *Sur l'Autre rive* de Lopes que nous avons également choisi de faire figurer dans l'étude de cette thèse. *Les honneurs perdus* montre qu'il n'y a pas que la femme stérile qui est perçue comme inutile, mais aussi que le mépris touche aussi la mère qui n'engendre pas de garçon. Il n'est donc pas étonnant que la naissance d'une fille, surtout pour un couple qui a essayé longtemps d'avoir une descendance sans y parvenir, soit interprétée comme une malédiction. C'est de cette façon là que le voit Bénérafa, le père de Saïda.

L'enfant de sexe féminin est marginalisée dès la naissance. Les portes de l'exil lui sont aussitôt ouvertes et sa vie durant, elle doit se battre pour tenter de les refermer derrière elle. Telle est la lutte que mène Saïda qui va nous conduire d'une porte à une autre; d'abord pendant son exil chez elle, puis durant son errance ailleurs.

²¹⁷ Odile Cazenave, *Femmes rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin* (Paris: L'Harmattan, 1996) p.273

2. Vie de femme, destin d'errance

Le récit de Saïda offre un bon exemple de ce qu'une femme peut endurer dans une société patriarcale et phallogocentrique. Ce personnage central du roman *Les honneurs perdus* est une exilée de naissance. Saïda qui est non seulement l'héroïne du récit mais aussi la narratrice, rapporte les paroles de Bénérafa (son père) par lesquelles celui-ci raconte à ses compatriotes tous les sacrifices que sa femme et lui-même ont dûs faire pour que leur vœux d'engendrer un garçon soient exaucés. Ainsi raconte Saïda :

[...] pour donner à mes compatriotes l'étendue de ses sacrifices, il (le père) expliqua qu'à trois mois de gestation mes parents s'écorchaient déjà les genoux en incantation pour que je sois un garçon. Il se prit la tête dans les mains avant de continuer: "A six mois, ma femme prenait tous les jours des décoctions de henné bouilli." Il soupira, enleva dix litres de sueur de son front: "A sept mois, on fréquentait les cimetières, à brûler des CFA en bougies à quelques inconnus morts pour qu'ils intercèdent auprès d'Allah en notre faveur." Papa éclata en sanglots avant de conclure: "Qu'est-ce qu'on n'a pas fait? On a tout fait!"²¹⁸

Cette scène se passe à la naissance de Saïda. Le fait qu'ils ne cherchent nullement à cacher leur déception prouve que leur comportement n'est pas inhabituel, c'est-à-dire que la naissance d'une fille peut être souvent reçue comme une mauvaise nouvelle. Personne n'est choqué du fait que le père accueille l'événement de sa fille par des sanglots. Ces larmes de douleurs sont déjà une preuve de la haine que Bénérafa va témoigner à sa fille. Il la

²¹⁸ Calixthe, Beyala. *Les honneurs perdus*, p.25.

considérera toujours comme une malédiction. La naissance de Saïda n'apporte pas le moindre bonheur à Bénérafa qui pourtant a essayé sans succès d'avoir un enfant avec ses deux premières femmes. Le mensonge qu'il fait en disant que Saïda a été transformée en fille aggrave encore le fait: procréer une enfant de sexe féminin est une source de honte pour les parents. Pour Bénérafa, il vaut mieux ne pas avoir de progéniture du tout que d'avoir la malchance de donner naissance à un être de sexe féminin. Ainsi affirme-t-il: "J'aurais préféré que mon fils soit mort au lieu d'être transformé en fille".²¹⁹ L'essence de sous-humanité de la femme, c'est de faire de cette dernière un être de sorcellerie, un artifice méchant qui n'a pas sa place dans la nature humaine. Le signe qu'une femme est considérée comme un être négligeable, une malédiction, se manifeste aussi dans les réactions du public qui se trouve avec Bénérafa. Lorsque ce dernier annonce que son fils vient d'être transformé en fille, réaction de la foule est la suivante:

- Malchance! hurla la foule, sans cacher sa déception.
- Mauvais oeil! dit le vieillard.
- Poisse, renchérit un autre. Il n'y aura que du vin de palme à la fête. Quelle malchance!²²⁰

Il n'y en aura pas de fête, effectivement. Cet événement est suivi par une bagarre entre Bénérafa et un couscoussier. Durant cette rixe, Bénérafa crève un oeil à son adversaire, ce qui lui vaut une existence clandestine dans les marécages pendant quelque temps.

²¹⁹ Id., p.25.

²²⁰ Id., p.25.

Pour son retour dans la société, sans risquer qu'un oeil lui soit en retour crevé, il doit payer une forte amende de dix mille francs. Cette fâcheuse affaire confirme en lui l'idée que Saïda est une malédiction. Bénérafa s'en servira toujours pour faire porter le poids de ses misères à Saïda. Cette dernière l'affirme en rappelant le comportement du père lors de la sanction du remboursement.

Papa était assis à même le sol, les jambes ramenées sous son menton et marmonnait sans cesse: "Dix mille francs, où vais-je trouver cet argent?" Brusquement, il se leva, enjambant comme il put les casseroles et les bouteilles. Il vint dans la chambre, me regarda férocement et cria: "C'est de ta faute! Si tu n'avais pas eu l'idée de naître fille, j'aurais crevé l'oeil à personne." Je gardais un silence renfrogné, je n'étais qu'un bébé. Il me regarda encore méchamment avant de cracher: "Bouche fermée, coeur rempli d'orgueil." Puis il s'écroula sur le lit, tout habillé. "C'est de ta faute!". "C'est de ta faute!" Et il s'endormit.

Cette phrase allait rythmer nos relations. "C'est de ta faute!" quand j'adoptais, selon lui, un comportement qui me rendait inapte aux véritables tâches féminines. "C'est de ta faute!" Quand il se querellait avec maman. "C'est de ta faute!" Tout simplement quand la vie faisait mal à papa.²²¹

Saïda n'était pas encore sortie du berceau qu'elle commence à subir la violence de son père. Celui-ci sera toujours agressif avec sa fille. Il est haineux et oppressif. La fortune qu'il n'aura pas, le bonheur qui lui manquera sera toujours la faute de Saïda. Bénérafa désirait avoir beaucoup de fils car il avait l'ambition d'acquérir un jour un garage. Ces derniers l'auraient aidé dans son entreprise. Une femme n'étant destinée qu'à faire des travaux

²²¹ Id., p.56.

ménagers, Saïda n'apporte rien et ne signifie rien pour son père. Ceci rappelle et met un accent sur cette idée qu'en Afrique, un enfant est au départ aussi considéré par les parents comme un apport économique et qu'il entre dans les calculs financiers de la famille. L'amour pour la progéniture n'est pas sans condition: il est basé sur ce que matériellement l'enfant pourra apporter à la famille. Cela explique pourquoi une fille peut constituer un objet de vente lors de la négociation de la dot. Nous avons une bonne illustration de cet aspect culturel dans le passage où Bénérafa essaie de marier Saïda. Après qu'on ait prouvé que cette dernière ferait une bonne épouse parce qu'elle sait cuisiner et qu'elle accomplit à merveille les tâches ménagères, après aussi qu'elle a prouvé qu'elle est instruite en récitant un poème, le père fièrement dit à ceux à qui il destine sa fille: "Je ne vous vends pas n'importe quoi, moi!"²²². Si le père n'hésite pas à employer le verbe "vendre" en parlant de sa fille, celui à qui il s'adresse n'est pas gêné de montrer la photographie de leur cousine Aziza en disant: "C'est ma cousine Aziza de Paris. C'était une pute du port. Elle vit maintenant à Paris sur les Champs-Élysées et nous envoie régulièrement de l'argent..."²²³. Que ce soit dans son rôle de procréatrice, de mère ménagère et commerçante ou de fille dont on tirera un profit lors du mariage, la femme est primordialement une

²²² *Id.*, p.131.

²²³ *Id.*, p.129.

valeur marchande. Malgré ce qu'elle peut apporter, l'enfant du sexe féminin est vouée à la déconsidération familiale, à une vie moins épanouie, moins équilibrée que son frère. C'est ce dont nous témoigne Saïda ici:

A quatorze ans, je savais cuisiner. Je cassais le bois pour le feu que j'attisais jusqu'à ce que les flammes bondissent. "Pas mieux que Saïda pour attiser le feu", disaient les femmes, lorsqu'elles me voyaient à quatre pattes, soufflant de tous mes poumons sur les braises. J'entendais au loin les cris des garçons de mon âge qui tapaient dans les ballons, un hurlement lorsqu'ils tombaient. Je ne prenais pas le temps de réfléchir à ces choses, car je pressentais que c'était dangereux pour mon équilibre. J'étais consciente que si je m'y penchais, je risquais de me trouver dans un cul-de-sac. Je me plongeais tout entière dans les problèmes domestiques. Je surveillais la soupe au feu. [...] Maman aussi était satisfaite: "Tu es une vraie femme", me disait-elle. J'en étais heureuse, j'en oubliais les cris des garçons qui pouvaient se permettre de ne penser qu'à jouer.

Papa exprimait sa satisfaction de manière bien particulière. Assis dans son fauteuil-cul-de-jatte, il mangeait avec ses doigts la soupe où flottaient des morceaux de viande. Il léchait son plat, rotait et se laissait aller sur son fauteuil et son gros nez humait l'air: "Je suis le disciple de Mahomet!" clamait-il. Il envoyait valser trois crachats: "La morale, la plus haute qui soit, est mon considérant." A voir mon père heureux, je me sentais utile.

Je n'avais pas conscience de l'exclusion et je ne pouvais prétendre demander autre chose à la nature que ce qu'elle semblait bien vouloir me donner.²²⁴

L'éducation de la fille qui ressemble davantage à une domestication la prépare à une vie de soumission, de servitude à l'égard de l'homme. Dans cet extrait, Beyala met l'accent sur le traitement d'exclusion, d'asservissement dont les jeunes filles sont victimes alors que les garçons du même âge mènent une vie moins

²²⁴ Id., p.79-80.

contraignante. L'expérience personnelle nous fait affirmer que même si aujourd'hui les garçons et les filles sont tous envoyés à l'école, de retour à la maison, c'est toujours les filles qui doivent aider à faire les travaux ménagers quand la gent masculine s'amuse – les pères au cabaret, et les fils à jouer avec leurs amis –. Les femmes apprennent également dès le jeune âge à se résigner car comme le dit Saïda, la révolte pourrait nuire à leur équilibre. Dans la citation précédente, un autre genre d'homme, le mâle dominateur, maître chez lui est dépeint. Bénérafa en est le portrait. A ce stade du roman, il travaille pour payer les dix mille francs d'amende qu'il doit à l'homme auquel il a crevé l'oeil. C'est donc sa femme qui pourvoit aux besoins de la famille par son petit commerce. Et pourtant, à la maison, il est servi comme un roi. Sa remarque: "Je suis le disciple de Mahomet! La morale, la plus haute que soit, est mon considérant." fait allusion à la religion musulmane où du moins à une interprétation selon laquelle l'homme semble être le serviteur de la toute puissance divine, ce qui ferait de lui le détenteur de la morale et du pouvoir, et le mettrait en position d'asservir la femme. Cette relation de maître/servante entre l'homme et la femme est explicitée dans les scènes où est décrit le déroulement du repas. Les hommes mangent d'abord et les femmes se nourrissent des restes.

Maman haussa les épaules et disparut à la cuisine. Nous nous étions habituées à ces lamentation perpétuelles: "Où vais-je trouver cent francs ce mois-ci?" Quelques minutes plus tard, elle amena une viande sauce ngombo avec du couscous et des

haricots rouges. Papa mangea, vorace et absorbé. Quand il eut fini, il ne restait plus grand chose dans le plat et je le partageai avec maman. Je n'aimais pas trop manger les restes, mais maman semblait considérer que cela allait de soi.²²⁵

Ce monde où la femme est tenue pour inférieure ne peut être un lieu d'épanouissement pour elle. Sa position de servante lui enlève ses prérogatives d'être humain et fait d'elle une exilée. Le fait qu'elle se résigne et accepte sans broncher sa situation alors qu'au fond d'elle couve un sentiment de révolte nous donne une idée de l'errance intérieure que vit la femme. Les paroles de Saïda "je n'aimais pas trop manger les restes" susurrées en son sein témoignent de la révolte qu'elle ne peut s'empêcher de ressentir. Qu'il y ait cette voix qui murmure, que l'on peut donc lire, permet à l'écriture de jouer son rôle de libérateur. S'il peut arriver que le personnage fictionnel reste dans son emprisonnement, l'écrivain(e), lui/elle s'est déjà affranchi, et en même temps peut-être, son public lecteur. Il va sans dire que chez Beyala, "l'écriture permet de libérer le corps de la femme mais aussi d'émanciper sa voix."²²⁶ Mais les voies de l'émancipation sont encombrées d'obstacles, notamment par un nombre d'actions phallogocratiques dont la violence physique est virulente.

3. La violence physique, autre source d'errance pour la femme

²²⁵ Id., p.69.

²²⁶ Rangira Béatrice, Gallimore, *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*. Paris: L'Harmattan, 1997, p.186

A l'instabilité intérieure causée par la frustration, s'ajoute la violence physique qui transforme la femme en un objet insignifiant. Plus d'une fois, Bénérafa inflige à sa fille ce traitement naguère réservé aux esclaves récalcitrants. Les raisons qui poussent cet homme à maltraiter sa progéniture semblent bien peu évidentes comme ce jour où Saïda après avoir terminé ses tâches ménagères est allée jouer avec ses camarades.

Mes camarades et moi avons décidé de jouer à pousse-qui-vise. Nous tracions huit cases avec des bâtons dans la poussière. Le jeu consistait à lancer une pierre blanche dans la première case et, sur une jambe, à la pousser de case en case. J'étais dans la quatrième case quand papa m'attrapa par les oreilles si fort que je poussai un hurlement. D'un geste, il m'envoya valser au sol.

- T'as pas honte? gronda-t-il. Montrer ton derrière par les rues quand il y a tant de choses à faire à la maison?²²⁷

Nous nous souvenons de la remarque de Saïda au sujet des garçons qui s'amuse alors que les filles triment à la maison. À l'époque, elle avait quatorze ans. Dans l'extrait relevé ci-dessus, Saïda est bien plus jeune. Son jeune âge cependant ne lui évite pas les coups du père. Ce n'est pas une petite fessée qu'elle reçoit. On peut déceler du mépris dans cet acte du père qui l'envoie "valser au sol". La mère de Saïda n'est pas à l'abri de ce genre d'oppression et la phrase que Bénérafa lui adresse nous le prouve: "Tu laisses traîner la petite dans les rues. Je devrais te fouetter pour cette négligence."²²⁸

²²⁷ Id., p.71.

²²⁸ Id., p.73.

Si dans les autres livres de Beyala, comme par exemple *C'est le soleil qui m'a brûlée*, la violence contre la femme se manifeste dans l'acte sexuel, l'homme contraignant cette dernière à subir ses fantasmes et ses plus grossiers caprices par le viol, dans *Les honneurs perdus*, l'auteure insiste sur la violence physique de l'homme qui bat la femme. On pourrait dire que, symboliquement, le comportement de Bénérafa rappelle un côté de l'Afrique que nous avons constaté dans les romans analysés précédemment: un continent où tout s'acquiert par la force. La violence de Bénérafa envers sa fille est à l'image de celle des dirigeants africains contre les peuples qu'ils gouvernent. Son mal de vivre dans cette société où rien ne va, pourrait être l'explication de son agressivité. Il faut dire aussi que les coutumes traditionnelles dont il est lui-même prisonnier l'empêche de voir sa fille autrement que comme cet être destiné au mariage pour servir son mari. Ainsi, lorsqu'un soir Bénérafa attrape Saïda en train de flirter avec Effarouché, un jeune homme de New-Bell, il ne prend pas le temps de s'assurer si cette dernière l'a réellement déshonoré. C'est une occasion inespérée de pouvoir la marier de force à Effarouché mais aussi de corriger rudement l'effrontée qui ose jouer au jeu de l'amour avant le mariage. Si le père de Saïda ne peut pas se contrôler car il est hanté par la tradition qui excite en lui le désir de caser – et de casser – sa fille, les autres hommes de Couscous qui assistent sans réagir à la scène de violence sont pires que lui. L'homme devient

un monstre ici.

Même au-delà des frontières de l'Afrique, la femme est victime de l'agressivité masculine. La Française qui enseigne à lire et à écrire à Saïda ainsi que la cousine Aziza qui toutes deux vivent à Paris se font battre par leurs maris. Si Beyala met en évidence cette violence, ce n'est pas pour que les femmes se résignent et acceptent docilement de subir le phallocentrisme. Cette auteure les met sur la voie de la libération en les faisant assister à des scènes comme celles où Saïda fait comprendre à Aziza qu'elle ne devrait pas se laisser frapper par son mari. Une leçon pour apprendre à lutter en vue de sa liberté est donnée à Aziza dans ce dialogue :

- [...] Mais dis-moi, ton mari te bat?
- Depuis ton départ? Oui... comme une natte. Mais tu sais, il ne le fait pas exprès. C'est de ma faute.
- Tu le trompes?
- Non. Il est toujours à se plaindre des repas, des vêtements, de quelque chose, quoi!
- M'est avis qu'un homme qui bat une femme, c'est pas un homme.
- Parle pas comme ça, cousine. Tu sais bien qu'Allam est un homme comme il faut. Regarde mes enfants. Ils sont si beaux.
- C'est une chiffe molle, dis-je. Une chiffe molle avec des manières de vendeur de merguez.
- Il est juste un peu maigre, dit Aziza.
- A bien y réfléchir, je préférerais recevoir des volées d'un homme, un vrai, avec une moustache obscure, des bras puissants et qui me dominerait que de me faire fouetter par un efféminé assez puissant pour me faire mettre au monde ces petites merveilles que sont tes enfants.²²⁹

Par ce dialogue, Beyala interpelle les femmes qui se laissent

²²⁹ Id., p.265.

subjuguer par le phallocentrisme culturel. Celles qui, à force de s'entendre dire et redire que leur place se trouve à la maison et qu'elles ne valent rien si elles ne savent pas cuisiner et nettoyer se croient indignes de la société qui les a élevées. C'est le cas d'Aziza qui trouve des excuses à un mari qui la frappe parce qu'elle n'accomplit pas comme il faut ses tâches domestiques. Saïda en est indignée car pour elle, "un homme qui bat une femme, c'est pas un homme". Cette phrase par contre est l'une de ces nombreuses affirmations critiques que Beyala adresse à l'homme et qui sont des mots d'ordre de la révolte. Elle montre à l'homme ses bassesses. Quant à la femme, il faut qu'elle se défasse de ce stéréotype de ménagère-reproductrice dans lequel la société africaine l'a piégée. C'est sans doute pour cette raison que Beyala refuse de se conformer au féminisme pacifique de nombreuses de ses consoeurs africaines. La libération de la femme n'a que faire de tous ces compromis pour la sauvegarde de quelque authenticité des traditions africaines. L'écriture est le meilleur moyen pour réveiller ceux et celles qui continuent de se laisser dominer par le sens de l'honneur, de la fidélité envers les traditions. C'est pour cela que dans ses romans, Beyala met en scène des protagonistes qui ne voient pas le monde, ne considèrent pas leur culture afin d'engager une sorte de discussion dans laquelle les uns et les autres apprennent à mieux gérer les coutumes. À ce sujet, Rangira B.G. a raison de dire que les textes de Beyala montrent à plusieurs

reprises que la communication féminine est le moyen le plus efficace pour faire éclater l'hégémonie phallogratique²³⁰. Saïda qui joue le rôle de la narratrice porteuse de la parole révolutionnaire et dont la voix aspire à l'émancipation est le symbole de la voie à suivre. Le chemin que Saïda emprunte va au-delà de la parole. Il ne faut pas seulement parler, il faut aussi agir, montrer aux oppresseurs que l'on est capable de s'assumer. C'est ce que fait Saïda en allant en France. L'acte de libération réside donc aussi dans le départ à l'étranger. C'est-à-dire dans un exil choisi et non plus imposé. Cependant le titre de ce chapitre pose une question: "L'immigration est-elle le chemin du bonheur? Est-elle une solution contre la prison culturelle?"

4. Fuir pour trouver le bonheur, la liberté

L'exil naît de l'idée que la femme se fait de l'ailleurs. À un certain moment, celle-ci finit par se dire qu'elle ne peut pas connaître une situation pire que celle de l'existence "chez elle". Quand bien même elle se retrouverait dans une situation d'aliénation, le regard des étrangers la toucherait moins que celui des siens. Il faut en effet remarquer que pour Saïda, par exemple, le respect et la fidélité à l'égard de ses parents la mettent dans

²³⁰ Rangira Béatrice Gallimore. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*. Paris: L'Harmattan, 1996, p.186.

une position telle qu'elle ne peut manifester aucun mécontentement, qu'elle n'a aucune défense personnelle contre un traitement injuste. À la maison, l'opprimée exécute les volontés de ses parents sans broncher. Elle se sent redevable envers ces derniers et de ce fait, il lui faut toujours "baisser la tête"²³¹ et se taire. La confidence qu'elle fait un jour à la femme du pharmacien nous montre dans quelle sorte de dilemme elle se trouve.

[...] à la maison je n'avais pas le droit de me plaindre. Mes parents n'auraient pas compris que je manque d'enthousiasme et d'espérance face aux sacrifices qu'ils consentaient pour me nourrir, me loger et m'envoyer à l'école.²³²

Ce sentiment de redevance envers ses parents fait que Saïda se laisse totalement infantiliser. Ces derniers, surtout le père, lui rendent la vie impossible. Même quand Saïda a besoin d'être réconfortée, lors par exemple de l'échec de ses fiançailles, elle ne reçoit que mépris de ses parents. Sa seule consolation réside dans l'espoir de s'en aller un jour.

Je pensais qu'un jour je quitterais cette terre, que je fuirais cette existence drôle et pourrie, cette vie de trique et de noce, de trime et de sucre, de boss et de miradors infernaux.²³³

Bien que misérable, la vie à Couscous ne manque cependant pas de joie ni de chaleur. Cet aspect de l'existence manquera à notre héroïne une fois à Paris. Ce qu'elle ne regrettera pas par contre et qu'elle s'efforcera d'oublier, c'est le côté pourri de

²³¹ Calixthe, Beyala. *Les honneurs perdus*, p.157

²³² Id., p.84

²³³ Id., p.163

l'existence. La pourriture fait référence à la pauvreté, à la laideur et à l'insalubrité des bidonvilles. Quant à la paire "trique et noce", elle rappelle la violence physique perpétrée par l'homme sur la femme, ce qui n'empêche pas les Couscoussières d'être obsédées par le mariage qu'elles considèrent comme indispensable. La vie de trime et de sucre, de boss et de miradors infernaux font tous allusion à la condition d'esclave dans laquelle Saïda est confinée à Couscous. Partir loin de cette horreur est l'unique solution pour ne pas sombrer dans la dépression. La mort du père de Saïda va permettre à celle-ci se réaliser ce souhait. La disparition du père est une première libération aussi bien pour la fille que pour la mère. Le décès semble avoir rapproché les deux femmes qui peuvent enfin se faire des confidences et prendre conscience de l'incongruité de leur passé. Saïda peut laisser son imagination vagabonder, ce qu'elle ne faisait pas avant la mort de son père car elle avait peur pour son équilibre mental. Le témoignage suivant nous montre le changement de sa vie.

La vie était si paisible depuis la mort de papa qu'il m'arrivait de me lever la nuit dans un tel état d'exaspération que je marchais de long en large dans la maison, en pensant à mon destin sordide. J'avais gardé la photo d'Aziza, la cousine de Georges, mon ex-promis. Je la regardais avec de doux frissons, mes yeux se rétrécissaient à mesure que mon imagination s'enflammait et me transportait. J'entrevois Paris et je reprenais espoir.²³⁴

Le désir de partir parce qu'on est saturé devient possible quand

²³⁴ *Id.*, p.176.

"les miradors infernaux", pour reprendre les termes de Saïda, n'ont plus de surveillant. Après la mort de son mari, la mère de Saïda redécouvre, en même temps que sa fille, l'instinct de liberté. Elle encourage cette dernière à l'émancipation laquelle semble signifier aussi la sienne.

La silhouette de maman s'encadra dans la porte. Elle portait un fichu noir sur la tête, un pagne aux couleurs imprécises, entre le jaune clair et le vert foncé, où la figure noire du Président à vie ressortait comme un bonheur, juste là, sur les deux petits monts de son cul. Elle remonta ses vêtements sur ces genoux comme font les Couscoussières lorsqu'elles se battent:

- Tu veux me quitter, n'est-ce pas? me demanda-t-elle, agressive.

J'en restai étourdie. Elle cracha copieusement et leva joyeusement ses deux bras en criant:

- Liberté, ma fille! Démocratie! Plus de contraintes! Plus de mari pour t'imposer en gros tout ce qu'il veut. [...]

- Maintenant, fit-elle, tu peux dire ce que tu veux, ce que tu penses, y aura plus personne pour te l'interdire. [...]

- Liberté! Réjouis-toi, ma fille, dit maman. Je t'offre ta liberté. Va, va où tu veux!

Elle courut, échevelée, vers sa chambre, renversa au passage une casserole, souleva le matelas et en sortit des billets de banque qu'elle me mit d'autorité dans les mains:

- pars cette nuit, si tu veux. Et laisse-moi mourir dans ma crasse.

- Mais...

- Ne discute pas! J'ai très bien vu que tu voulais te tirer. Alors fous le camp.

- Je ne veux aller nulle part.

- Saïda, t'es qu'une ratée! dit-elle furieuse. Un lâche! Une profiteuse!

- C'est pas vrai!

- Que si! Tout ce que tu veux, Saïda, c'est rester entre mes jambes et me sucer la vie jusqu'au bout, comme ton père, comme mon père avant lui. Je veux vivre pour mon plaisir ce qui me reste de vie.²³⁵

Cet extrait est écrit dans un style familier, voire vulgaire qui

²³⁵ Id., p.177-178.

dénote le défoulement et le soulagement. Il exprime le bonheur, la satisfaction que procure la liberté. Tout semble indiquer également que c'est la tyrannie de l'homme qui étouffe la femme. La mère de Saïda qui était l'incarnation de la docilité semble à présent assez forte pour affronter le monde entier car Bénérafa n'est plus là. Nous retrouvons la Beyala provocatrice dans le premier paragraphe de cette citation. Le visage du Président à vie que la narratrice place "juste là, sur les deux petits monts de son cul" est une manière de dire l'étendue de sa démocratie. Elle se moque de tous les hommes jusqu'au plus haut placé. La liberté pour la mère de Saïda ne se limite pas néanmoins à l'absence de l'homme. L'émancipation réelle réside en ce qu'on a la possibilité de changer de vie en quittant le lieu originaire qui est en soi opprimant. Il n'y a pas d'égoïsme dans le geste de la mère qui encourage sa fille à la quitter, il y a de la compassion. La mère de Saïda veut éviter à sa fille de vivre le même genre de vie que celle qu'elle a menée. Le mariage ne semble plus être une issue obligatoire comme cela était le cas quand Bénérafa était encore vivant. En poussant Saïda à s'en aller, la mère veut interrompre le cycle de tyrannie où la femme souffre.

5. Partir pour se retrouver

Comme on vient de le montrer précédemment dans le roman *Les*

honneurs perdus, la femme africaine qui vit dans une société patriarcale traditionnelle peut être victime de plusieurs sortes d'exil. La femme, cette vétille qui est par ailleurs "le rien qui fait tout" comme on le lit dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, a besoin de s'éloigner de ses oppresseurs-anéantisisseurs afin de se retrouver, de se réappropriier son corps. Il nous semble que c'est le sens du voyage que Beyala fait accomplir à son personnage Saïda. À Paris, Saïda va d'abord être la petite esclave de la cousine Aziza. Quoi que bonne à tout faire comme elle l'était à New-Bell, Saïda n'a plus à se tracasser pour des sentiments de gratitude envers ceux qui la font vivre. C'était une obligation de trimer pour ses parents, un acte dont elle n'attendait aucune récompense. Chez la cousine Aziza par contre, Saïda se rend bien compte de son importance et de l'intérêt qu'elle représente pour cette femme. Convaincue donc de son utilité pour son hôtesse, ou plutôt sa maîtresse, elle ne va pas s'embarrasser de sentiments quand Aziza décide de la mettre à la porte. Cette réaction de Saïda est le premier signe de la réappropriation de sa libre personne. A Couscous, elle ne s'appartenait pas car elle devait toujours se conformer aux désirs des autres. Elle consentait à son anéantissement. Ngaremba, la deuxième patronne pour qui Saïda va être la bonne à tout faire lui fait comprendre sa dépendance par rapport à l'opinion et à la de la volonté des autres :

T'as jamais eu à te préoccuper réellement d'organiser ta vie.
Ton père, ta mère, tes cousins et tous les gens de Couscous

l'ont fait pour toi. Fais. Prends. Donne. Couche-toi. Lève-toi. Couvre-toi. On voit tes jambes.²³⁶

Il est vrai que, à Couscous, Saïda a vécu comme une ombre. Elle faisait ce qu'on voulait et se fiait trop à ce qu'on pensait d'elle. On se souvient de l'état de tristesse dans lequel l'avait plongée l'exclusion des autres filles du village qui craignaient que Saïda ne leur transmette sa malchance comme une maladie contagieuse. Malgré le fait qu'elle a su s'assumer depuis son arrivée à Paris, ce n'est que quand elle déverse sa colère sur Ngaremba qui vient de lui faire la remarque ci-dessus, qu'elle comprend que Couscous vit encore en elle. Elle s'avoue la vérité:

Au fond, Ngaremba avait raison. Pour vivre en France, un immigré doit être fort, comme elle, ou simple d'esprit de manière à organiser sa vie sans se poser de questions. Il me fallait pour vivre ce qui est indispensable à la vie d'une femme en Afrique: les claques d'un époux, les colères des parents, les critiques des cousins, la jalousie des tantes, les caprices des petits-enfants et tout le tralala qui accompagne ces états pour que mon univers ne soit pas désaxé.²³⁷

L'immigration a changé la vie de Saïda en ce sens qu'elle est plus libre, mais elle n'a pas chassé sa "nature" dressée à la soumission. Il est en effet difficile d'affirmer que Saïda a conjuré Couscous de sa conscience car comme les autres exilés, elle ne peut s'empêcher d'être nostalgique de son pays. Elle se rend bien compte que Paris n'est pas parfait.

Vous me direz qu'il y avait des moments à Couscous où

²³⁶ *Id.*, p.356-357.

²³⁷ *Id.*, p.357

j'avais connu la solitude, mais celle que je découvrais à Paris, cet isolement dans la masse parisienne, était à vous éclater l'entendement.

Debout, en plein vent, je m'examinai: des mains aux ongles fendillés par les travaux ménagers; des mollets décharnés; la peau des jambes violacée par le froid. "La vie sera-t-elle toujours ainsi? me demandai-je. Toujours ainsi, courbée sous le poids des contraintes sous un ciel assombri?"²³⁸

L'exil a l'avantage d'éloigner l'opprimé de son oppresseur, lui procurant ainsi un certain répit et le recul nécessaire à la réflexion. Mais, ainsi que l'indique cette lamentation de Saïda, l'émigration ne saurait être véritablement un remède contre l'errance car tant qu'on est pauvre et sans éducation, tant qu'on n'a pas l'esprit de lutte surtout et la volonté de changer sa vie, tous les endroits s'équivalent. On pourrait aussi bien transformer sa vie en adoptant cette attitude courageuse chez soi, devenir une force combattante sur le terrain de l'esclavage. Comme nous l'avons vu cependant, dans certains endroits comme la plupart des pays d'Afrique noire, on risque sa vie à essayer de remodeler le monde. Ceci explique pourquoi hommes et femmes africains optent souvent pour l'exil. Pour que l'émigration soit une victoire complète, il faut comme Saïda, faire en sorte que la vie ne soit pas ce qu'elle était, qu'il y ait véritablement transformation.

Quitter Couscous et me retrouver clocharde en France? Je n'étais pas là pour retrouver Couscous version parisienne, à crier hurra aux capsules de bières, à avaler du vin au goulot, à coucher sur des tas de saletés, à avoir à longueur de temps le crâne brûlé par le soleil ou les cheveux emmêlés

²³⁸ Id., p.188.

par le vent, grelottante dans des manteaux déchirés. J'avais recherché la liberté mais pas sous cette forme.²³⁹

On voit bien que Saïda veut une mutation totale de sa personne et de son existence. Mais, on l'a dit, *Les honneurs perdus* est une philosophie de l'échec. Cette vie de clocharde que Saïda rejette, elle finit par l'embrasser en se donnant à Marcel Pignon Marcel, le clochard qui n'en est plus un, mais dont les conditions d'existence ne sont pas non plus reluisantes. On peut se demander si la liberté qu'éprouve Saïda après qu'elle se soit laissée dépuçeler par Marcel Pignon Marcel ne tourne pas à la dérision à cause du suicide de Ngaremba. Après tout, Ngaremba a été son initiatrice dans cette existence nouvelle. Son suicide ne ruine-t-il pas l'idée du succès et du bonheur que Saïda a apprise d'elle? *Les honneurs perdus* bée sur un effondrement, un échec. L'oeuvre de Beyala se caractérise par des fins où l'espoir des héroïnes s'écroule brutalement comme ces assiettes que M'ammariam (*Maman a un amant*) laisse se fracasser à cause du découragement. Le suicide de Ngaremba, celui de Sorraya (*Assèze l'Africaine*) sont de cet ordre-là. Lassitude de toutes ces femmes qui se laissent envahir par le désespoir des immigrées? Minées par la lutte qu'elle mènent et pour laquelle le prix à payer est trop élevé? On se demande si l'exil peut réellement combler certains abîmes de l'existence. C'est aussi la question que soulève Henri Lopès mais avec des accents différents (*Sur l'Autre rive*).

²³⁹ *Id.*, p.196.

SUR L'AUTRE RIVE OU LA COUTUME INDOMPTABLE.

Reconnaissons-le, la tradition a ses tares. Lui être fidèle était certes, sous l'occupation, patriotisme conséquent. Cela risque aujourd'hui d'être une attitude réactionnaire. L'Africain sérieux ne peut pas introduire chez lui les voitures, l'avion et le transistor et vouloir en même temps que sa femme continue à mener la vie de la bonne sauvage. Qu'il ne s'étonne pas alors, au matin de ses nuits, de la trouver absente du lit conjugal. Vers où aura-t-elle couru?²⁴⁰

Sur l'Autre rive, titre du roman de Lopes, publié en 1992 répond à la question "Vers où aura-t-elle couru?" posée dans cette préface. Quand la femme ne peut pas (plus) se battre contre la tradition, elle disparaît, s'enfuit vers l'Autre rive pour renaître en prenant une nouvelle identité. Telle est la parabole. Mais la femme ici ne se réfugie pas seulement sur l'Autre rive; elle se réfugie aussi dans les bras d'un autre. Seize ans après que Lopes a prononcé ces paroles, l'Afrique qu'il somme de remodeler ses coutumes n'a pas l'air d'avoir réellement changé. D'où; sans doute, le pourquoi de *Sur l'Autre rive*. Ce roman semble faire écho à ce que Lopes disait en 1976. Remarquons qu'à cette époque ainsi que le signale Arlette Chemain, il n'y avait pas encore de femme africaine "qui ait pensé sa propre condition et donné à sa réflexion la forme d'une fiction

²⁴⁰ Henri Lopes (1976), préface à l'oeuvre d' Arlette Chemain-Degrange *Emancipation féminine et roman africain*, Dakar, Abidjan, Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1980, p.12)

romanesque ou politique." La même année (1976), par contre, Lopes publie *La Nouvelle romance*, oeuvre qui met également au premier plan la situation malheureuse de la femme africaine. Il y traite le problème de l'imposition du mariage aux jeunes filles, celui du couple où l'homme est libre de faire ce que bon lui semble alors que la femme est assujettie par les coutumes. La question de la violence physique des hommes contre les femmes y est également évoquée. En somme, *La nouvelle romance* n'est pas un roman d'amour comme le titre semble le suggérer, mais bien une oeuvre qui consacre la femme, quêtant pour elle une forme d'amour qui ne soit pas cette relation conjugale où elle est soumise à la volonté et aux caprices du mari et de la belle famille. Lopes n'ignore pas le problème de la stérilité qui revient aussi dans *Sur l'Autre rive*. Cette question de la femme qui ne peut pas enfanter a été également mise en évidence par Beyala et Werewere Liking. La stérilité, ainsi que nous allons le voir dans l'analyse de *Sur l'Autre rive* est l'une des raisons de l'exclusion de la femme, la condamnant ainsi à un exil intérieur. Maltraitée par la famille, rejetée par le mari qui finit par céder à la pression de la collectivité, l'épouse se retrouve seule, une sorte d'exilée dans un monde sans compassion. La dot est l'Autre coutume qui ne favorise pas la liberté de la femme et Lopes le montre dans son oeuvre.

Trois idées retiennent particulièrement l'attention: les tares de la tradition, la vie de la bonne sauvage, et la fuite de la

femme. Un raisonnement de cause à effet est mis en scène dans la remarque de Lopes. La fidélité aux traditions qui ne correspondent plus à la vie moderne est source d'opposition entre, d'un côté, le couple et la collectivité, de l'autre, l'homme et la femme. Voulant satisfaire aux exigences de la société, le couple se condamne à accepter certaines coutumes anciennes telles la dot qui est la décision de la collectivité et non celle des candidats au mariage; la répudiation de la femme stérile; la soumission aux volontés de la belle famille. Au-delà de la vigilance communautaire, il y a le fait que chacun des conjoints a besoin d'une certaine liberté vis-à-vis de son partenaire. Or, seul l'homme semble bénéficier de ce privilège. La femme par contre a le statut de l'esclave noir du temps de la colonisation, raison pour laquelle elle est désignée comme "la bonne sauvage". Cette appellation fait allusion au "bon nègre", qui exécutait, sans broncher, les volontés du maître. Cependant, comme le dit Lopes, les temps ont changé. L'homme africain doit se rendre à l'évidence et accepter le fait que la femme est son égale. Sinon, il court le risque de se voir délaissé par sa compagne, qui, ne supportant plus qu'on organise la vie à sa place, décide de prendre la fuite. L'acte de l'exil naît donc des contraintes sociales.

Cette dernière partie de notre thèse va être consacrée dans un premier temps à la remise en question du mot "féministe". Lopes est-il féministe? Quels sont les paramètres qui nous permettent de

déterminer si *Sur l'Autre rive* peut être classé comme une oeuvre féministe écrite par un signataire masculin?

Nous examinerons en second lieu la question de l'écriture qui, comme nous l'avons constaté chez Beyala, peut indiquer l'impact de l'exil sur la création littéraire – voire l'exil de l'écriture – d'un écrivain vivant à l'étranger. Qu'en est-il pour Lopes?

A. Henri Lopes, écrivain féministe?

Avant de répondre à cette question, il nous faut réinterroger le concept de féminisme pour savoir ce que désigne le terme. D'après le Petit Robert, le féminisme est une "doctrine, mouvement qui préconise l'extension des droits, du rôle de la femme dans la société". La neutralité de cette définition empêche de limiter le féminisme à un mouvement exclusivement féminin. C'est pourtant ce que l'on a tendance à penser lorsqu'on lit la remarque suivante:

Le féminisme, [c'est] un mouvement de libération des femmes (ou mouvement des femmes): d'aucuns et d'aucunes établissent une distinction entre ces termes, revendiquent l'un ou l'autre, le premier pour sa fonction idéologique, le second pour sa connotation libérale ou libertaire. Néanmoins, tout le monde fut longtemps d'accord pour reconnaître à la fois la cohabitation, dans le féminisme ou dans le mouvement des femmes, de groupe et tendances multiples et l'adhésion toujours intimement individuelle d'une femme à cette aspiration collective.²⁴¹

Lorsqu'on dit que le féminisme est un "mouvement des femmes" on

²⁴¹ Jacqueline Aubenas, *Encyclopaedia Universalis*, tome 4, p.442.

sous-entend l'exclusion des hommes de cette doctrine. Il est clair que ce qu'il faut comprendre ici est que le féminisme est primordialement un mouvement des femmes pour la libération des femmes mais non une politique exclusivement féminine. C'est au contraire l'affaire de tous. N'est-ce pas l'engagement de chacun/chacune dans la libération de la femme qui devrait déterminer du plan de la société dans son ensemble l'émancipation féminine? Nous nous joignons à Louise Dupré qui suggère que la préoccupation de la critique féministe est celle "de montrer comment l'écriture actuelle des femmes et de certains hommes a échappé aux schèmes millénaires pour introduire dans la culture un nouvel imaginaire générateur de formes nouvelles."²⁴² Si on reconnaît qu'il y a des hommes qui ont lutté pour l'émancipation féminine (à supposer que le "nouvel imaginaire générateur de formes nouvelles" fasse allusion au combat pour l'égalité des sexes), alors c'est qu'il n'y a pas que les femmes qui sont féministes. Quelqu'un comme Lopes qui n'a cessé de dénoncer les injustices sociales perpétrées contre les femmes pourrait bien être désigné "féministe". Sans prendre le même ton que les femmes féministes, cet auteur congolais traite pourtant des mêmes problèmes que ces dernières. C'est en homme qu'il aborde la question: il n'insulte pas la gent masculine comme le fait Beyala, mais il montre bien aux

²⁴² Louise Dupré. "La critique-femme. Esquisse d'un parcours." Critique et littérature québécoise (sous la direction d'Annette Hayward et Agnès Whitfield). Montréal: Triptyque, 1992, p.398.

hommes leur déplorable comportement et les convie à changer. Et cette argumentation d'homme à homme a son poids spécifique. Contrairement à Beyala qui s'en prend presque uniquement à l'homme, Lopes accuse surtout la coutume. C'est à cause de cette dernière c'est-à-dire de la connivence des hommes et des femmes que les relations entre les conjoints sont sans d'harmonie. Pour cet écrivain, l'homme est aussi victime des traditions. Lopes ne cherche pas des excuses à ses confrères, mais dépassionnée, sa lutte pour l'amélioration de la condition féminine est pacifique et ne manifeste ni colère ni mépris contre le masculin. Lopes semble plus objectif dans son jugement car il montre l'homme et la femme comme des êtres humains avec leurs faiblesses mais aussi avec un coeur semblable et de corps doués de sensation. Chez Beyala, l'homme africain, le Noir, est le plus souvent décrit comme un monstre dépourvu de sentiment. Pour vivre un peu d'expérience amoureuse, comme c'est le cas dans *Maman a un amant*, la femme doit s'adresser à l'homme blanc. En ce sens, Lopes diverge par rapport à Beyala car dans ses romans, le Noir, l'Africain est capable d'aimer, d'avoir des sentiments intimes et réels pour la femme. Il faut prendre en considération cependant que si Beyala réagit de la sorte, c'est qu'elle est cette femme africaine qui a couru vers l'Autre rive et qui y reste peut-être pour ne pas/plus avoir à subir l'oppression dont elle est victime. En tant que femme et africaine, Beyala est sans doute bien placée pour exprimer les

souffrances de ses consoeurs. Dans son entretien avec Rangira Béatrice G. elle a reconnu avoir subi l'épreuve de l'oeuf. Cela lui donne la capacité de décrire avec exactitude ce que l'on ressent physiquement et mentalement lorsqu'on est exposé à un tel rituel. Elle parle du côté de l'humiliée et de l'offensée. Nous pensons qu'il y a des sentiments de la femme que seule une consoeur est capable de décrire, de traduire. Cela n'enlève rien à la valeur de l'entreprise de Lopes: à chacun/chacune ses limites et ses possibilités. Ce qui prouve que c'est bien à deux voix - la féminine et la masculine - et seulement à deux voix que s'écrira l'émancipation de l'humain. S'adressant à ceux qui pensent qu'il s'est embarqué dans une aventure périlleuse en s'appropriant la voix d'une femme dans son oeuvre *Sur l'Autre rive*, Lopes a contre-argumenté en disant qu'on n'a pas besoin d'être africain pour décrire l'Afrique. Il nous semble cependant que pour parvenir à dépeindre ce continent aussi bien qu'il le fait, il faut qu'il fasse partie de soi, il faut l'avoir longtemps hébergé de façon intime pour pouvoir le recréer aussi intensément qu'il le fait. Il en est de même pour sa remarque "one does not have to be a woman to recreate the sensitivity and movements of a woman's heart". Nous sommes d'accord avec Lopes, mis à part le simple fait que l'homme, même s'il a la volonté et le désir de se mettre à la place de la femme, ne peut y parvenir. Par contre, le déplacement de point de vue qu'il peut proposer est capital. Il peut parler des souffrances

physiologiques et sociologiques des femmes, mais pas de l'intérieur. L'homme est capable de condamner les coutumes qui favorisent l'oppression de la femme, il ne saurait ressentir la douleur qui ronge celle qu'il défend. Est-ce à dire que le fait qu'il ne peut qu'imaginer ce qu'endure la femme lui enlève "la conscience féministe"? Selon Louise Dupré, la conscience féministe c'est:

la perception, la reconnaissance de soi comme femme et, par conséquent, d'une réalité commune aux femmes. C'est la capacité de s'abstraire, de passer du je au nous, de transformer son jugement moral, comme individu, en un jugement éthique, une conscience historique. De voir que la culture dans laquelle on vit n'a rien d'objectif, qu'elle repose sur le refoulement du féminin comme genre.²⁴³

Même si Lopes se fait le défenseur de la femme, même s'il a prouvé, en empruntant la voix d'une femme dans *Sur l'Autre rive*, qu'il peut éprouver com-passion son "je" au féminin ne saurait avoir le poids du "je" d'une signataire femme. Cependant, la "conscience féministe" peut être entendue de façon plus large c'est-à-dire dans les rapports d'un humain-multiple et non pas réduit à son être biologique. Ceci parce que l'homme et la femme sont des êtres humains, et ce dans leurs différences. On ne peut pas se permettre de réduire à néant ce que les hommes, d'un côté, et les femmes, de l'autre, présentent de spécifique par rapport à leur physiologie. La conscience féministe demande à la femme de revaloriser son être

²⁴³ Louise, Dupré. *Quatre esquisses pour une morphologie*. Montréal: Remue-Ménage, 1988, p.122.

féminin au lieu de chercher à ressembler à l'homme afin de se sentir son égale. L'homme en tant qu'être *sui generis* n'a pas besoin d'avoir cette conscience existentielle féminine pour adhérer au féminisme. Sa capacité à comprendre les problèmes de la femme lui vient du coeur, organe que les humains ont en commun. Hélène Cixous a raison de le considérer comme "le sexe humain". L'échange entre l'homme et la femme devient possible par la reconnaissance de ce coeur- "sexe humain". Néanmoins, les différences entre ces deux êtres ne doivent pas pour autant être anéanties. Luce Irigaray l'atteste:

jamais je ne serai à la place d'un homme, jamais un homme ne sera à ma place. Quelles que soient les identifications possibles, jamais l'un n'occupera exactement le lieu de l'Autre - ils sont irréductible l'un à l'autre.²⁴⁴

Le fait que, comme l'affirme Luce Irigaray, l'homme et la femme ne peuvent pas échanger leur place, mais seulement "(tenter-de) se-mettre-à-la-place-de l'autre" pour reprendre H. Cixous, nous confirme dans l'idée que l'homme par sa sensibilité humaine peut pratiquer le féminisme même lorsque le masculin en lui lui interdit l'identification à une "conscience féminine".

Toujours est-il que la désignation de "féministe" entraîne des interprétations très diverses de par le monde, et que ce mouvement est loin d'être perçu de façon uniforme. Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, Bell Hooks, Carole Boyce Davis et Anne Graves Adams

²⁴⁴ Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1984) p.20.

montrent dans leurs ouvrages les diverses images que prend le féminisme. Celui-ci varie selon le pays, la culture, l'Histoire. En Afrique par exemple, le féminisme, même s'il est pratiqué par nombre de femmes et certains hommes, a des connotations négatives qui font qu'on refuse souvent d'être catalogué comme féministe. Un bon exemple à ce sujet serait cette déclaration de Buchi Emecheta:

I am a feminist with a small "f". I love men and good men are the salt of the earth. But to tell me that we should abolish marriage like the capital "F" (Feminist) woman who says women should live together and all that, I say NO! Personally I'd like to see the ideal, happy marriage. But if it doesn't work, for goodness sake, call it off.²⁴⁵

I write about the little happenings of everyday life. Being a woman, and African born, I see things through an African woman's eyes. I chronicle the little happenings in the lives of African women I know. I did not know that by doing so I was going to be called a feminist. But if I am now a feminist then I am an African feminist with a small f. (Buchi Emecheta, at the 1986 Stockholm Second African Writers Conference).²⁴⁶

Buchi Emecheta comme d'autres écrivain(e)s d'Afrique noire racontent dans leurs oeuvres fictionnelles des événements qui pourraient être ceux de la vie de tous les jours. Nous pensons par exemple ici à des récits qui parlent des relations conjugales, familiales. C'est à partir de leurs ouvrages littéraires que ces auteur(e)s sont désignés comme féministes. Cependant, comme Buchi Emecheta le fait remarquer, tout le monde ne souhaite pas être appelé "féministe" à cause de certaines allégations. Si les

²⁴⁵ Buchi Emecheta dans un entretien, 1980. Propos recueillis par Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi dans son ouvrage *Gender in African Women's Writing. Identity, Sexuality, and difference*. Indiana: Indiana University Press, 1997, p.7.

²⁴⁶ *Id.*, p.17.

uns/unes sont glorifié(é)s par le terme, les autres se sentent, humilié(e)s, insulté(e)s, déplacé(e)s par cette même appellation. Nfah-Abbenyi confirme ce caractère disparate.

The women's movement has proved one of the spaces where many different drums can be beaten to many different tunes at the same time. Consequently women in Africa and the diaspora can use this space as a place where they can beat their own drums as well, where they can send out and receive their own messages. Owing to the diverse nature of these voices, it becomes problematic for African women to adopt the word "feminist" that does not adequately speak their experiences but those of a particular Western/privileged group of women, a world that, when used in their African socio-cultural contexts, is often loaded with feminism or directly labeled as a "feminist", such labeling incongruously defines her as Western, meaning that she is either condemned or not credited for what she is or does because she is said to be deviant or simply imitating Western women (a negative statement).²⁴⁷

Si les femmes africaines elles-mêmes refusent d'être cataloguées féministes, n'est-il problématique d'appliquer le terme à cause de son parti pris dans le combat pour la libération de la femme? Ne serait-ce pas une façon de confondre la création de Lopes avec sa personne socialement engagée? Dans son article *My Novels, My Characters, and Myself*²⁴⁸, Lopes s'indigne de ce qu'on le confond souvent avec ses personnages. Ne commettrions-nous pas la même erreur en utilisant le terme socio-politique de féminisme pour désigner les thèmes déployés dans son oeuvre de fiction? Certes, Lopes se fait le défenseur des femmes. Il décrit non seulement leur

²⁴⁷ Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, *Gender in African Women's Writing. Identity, Sexuality, and Difference*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997) p.11

²⁴⁸ Henri, Lopes. "My Novels, My Characters, and Myself." *Research in African Literatures* 24-1, 1993, p.81-86

existence, mais il semble connaître aussi le moindre recoin de leur coeur, de leur sensualité. Il va jusqu'à narrer l'Histoire de son héroïne à la première personne, s'appropriant ainsi son identité. Politiquement, il ne serait pas faux de considérer Lopes comme un écrivain féministe grâce au fait que la femme et ses problèmes occupent une place importante dans tous ses textes. D'autres diront le contraire, alléguant qu'il ne se dégage pas de l'oeuvre le cri de celle qui souffre et à qui la douleur fait dire des mots cinglants. Le féminisme de Lopes ne serait ni radical, ni marxiste ni réformateur.²⁴⁹ Ce bon orateur ne s'engage pas dans la guerre des genres (discrimination entre la femme et l'homme). Il ne procède pas non plus par classement social dans sa défense de la femme et moins encore il encourage la société à rester ce qu'elle est. son féminisme se matérialise en fait dans son acharnement à transformer les habitudes d'une société qui vit dans le passé. Tel semble être l'objectif de *Sur l'Autre rive*. C'est un roman qui constate, dénonce les tares culturelles notamment celles qui nuisent à l'épanouissement de la femme. Mais la différence entre Lopes et les féministes est qu'il rapporte les faits d'une manière posée, sans donner l'impression qu'il prend parti pour la femme ou qu'il

²⁴⁹ Selon Louise Dupré, "il y a eu au Québec, trois courants féministes: le féminisme radical, posant le régime patriarcal comme base à l'oppression des femmes [...] le féminisme marxiste, qui s'appuyait sur la division des classes sociales [...] et un féminisme qu'on a qualifié de réformateur, parce qu'il visait moins à modifier le régime en place qu'à favoriser l'accès des femmes à l'égalité. "La critique-femme. Esquisse d'un parcours" *Critique et littérature québécoise* (sous la direction d'Annette Hayward et Agnès Whitfield) Montréal: Triptyque, 1992, p.397

condamne l'homme. Il prend de la hauteur. Lopes accuse la coutume dont il dévoile les défauts. Quand il explique comment lui est venue l'idée d'écrire *Sur l'Autre rive*, on comprend que sa motivation n'est pas de produire une oeuvre féministe. Lopes s'explique ainsi:

"My recent novel, *Sur l'Autre rive*, was written with the intention of throwing a bit of dust into the eyes of readers and critics who are in the habits of ferreting me out in the person of my narrators.²⁵⁰

Lopes semble être un écrivain qui répugne à être réduit à quoi que ce soit à cause de son oeuvre. Il est pourtant difficile de ne pas voir une certaine synchronie entre Lopes et son oeuvre, car quel que soit le déguisement qu'il met, il joue son rôle fictionnel à la perfection. C'est ce que nous avons du moins constaté du travestissement réalisé dans *Sur l'Autre rive*. Lopes n'a pas tort de dire que l'homme qui essaie d'imiter les tons de voix d'une femme peut tomber dans la farce et le grotesque.²⁵¹ Pourtant, la narration dans *Sur l'Autre rive* où cet écrivain congolais s'approprie la voix d'une femme n'a ni l'air d'une farce, ne relève ni de la farce, ni du grotesque. Nous avons même essayé de trouver des passages qui trahiraient l'homme derrière le masque, mais nos recherches ont été vaines. On pourrait le dénigrer en disant qu'il

²⁵⁰ Henri Lopes, "My novels, My characters and Myself" *Research in African Literatures* 24-1, 1993, p.84.

²⁵¹ "I am quite aware that male attempt to imitate the tones of female voice can prove farcical and grotesque" (Henri Lopes. "My Novels, My Characters, and Myself" *Research in African Literatures*, 24-1, 1993, p.84.

insiste trop sur les performances sexuelles du mâle. Néanmoins, il n'est pas étonnant qu'une femme fasse l'éloge de la masculinité de l'homme qu'elle aime. Il est aussi normal que celle qui est amoureuse comme Madeleine l'est de son amant Yinka et comme elle semble l'être de Rico son deuxième mari, éprouve de fortes sensations chaque fois qu'elle se trouve près de l'être aimé, admiré. Même les féministes comme Beyala dont l'oeuvre se caractérise souvent par des descriptions négatives de l'Autre (l'homme), font des portraits de femmes ayant une sensibilité ou plutôt une sensualité à fleur de peau quand elles sont dans la promiscuité avec un homme. Beyala n'en paraît pas moins féministe. Saïda qui pourtant est très vertueuse dans *Les Honneurs perdus*, ressent les mêmes brûlures de ventre que Madeleine (*Sur l'Autre rive*) quand Effarouché et Ibrahim la touchent. Lopes n'est peut-être pas féministe, mais il défend bien la femme, être à qui il reconnaît le droit au désir et au plaisir sexuel, ce qu'il parvient à recréer sans ridicule. Ceci prouve son talent dans l'art d'écrire, son don de la narration mais aussi le fait qu'il considère la femme à l'égal de l'homme (ce qui ne veut pas dire "même"). Il n'est pas étonnant qu'on le confonde avec ses personnages. Il s'imprègne si bien de ses derniers que le lecteur finit par se laisser happer par la magie du récit et oublie qu'il ne lit pas un témoignage d'écrivain mais bien une fiction. Son écriture ne trahit ni sa masculinité quand il emprunte l'identité

féminine, ni ce qu'il a pu subir comme influence durant toutes ces années passées à l'étranger. Quelle que soit la problématique soulevée dans son oeuvre, il semble écrire pour son plaisir d'abord et selon le désir de faire revivre en lui les rythmes de ses origines. Écoutons donc les mélodies de son tam-tam.

B. Henri Lopes: un écrivain dont l'écriture résiste à l'assimilation.

Dans un entretien avec Edouard Maunick, Lopes a dit:

Quand j'écris un roman, je ne suis pas idéologique. Je ne cherche pas ma place dans la littérature africaine. Au départ, je pose et je dis que je vais parler congolais, que je **vais parler congolais en français**, en écrivant dans cette langue d'emprunt que j'aime. Ma grande préoccupation n'est pas de raconter une Histoire qui serait un procès verbal de police ou un documentaire journalistique mais de me raconter avec le piment que j'ai dans mes entrailles. Exprimer ma difficulté à exister. Voilà ma préoccupation, je l'avoue, fort égoïste.²⁵²

Cette remarque "je vais parler congolais en français, [...] cette langue d'emprunt que j'aime" nous montre un Lopes qui écrit dans une langue étrangère mais sans perdre le ton de sa culture. Il réinvente le français en lui donnant des accents de son Congo natal. Lopes se considère d'abord comme un locuteur des langues congolaises, ce qui explique pourquoi le français qu'il manipule

²⁵² Henri Lopes, propos recueillis par Edouard Maunick, "Le territoire d'Henri Lopes" In *Littérature congolaise*, Notre Librairie, no 92-93, mars-mai, 1988, p.129. C'est nous qui soulignons la partie en gras.

merveilleusement bien est pour lui une langue d'emprunt. Ses paroles citées ci-dessus nous rappelle ce que nous avons constaté de l'écriture de Beyala qui mime le parler des bidonvilles. Nous avons noté à cet égard que *Les honneurs perdus* est plus marqué par les rythmes de la France que par ceux du pays natal de Beyala. Chez Lopes par contre, le tam tam congolais donne la cadence à ses phrases, les musiques africaines ne quittent pas l'esprit de ses personnages. *Sur l'Autre rive* va nous servir d'exemple pour comprendre ce que Lopes entend par le piment de ses entrailles. Les entrailles ici se réfèrent non pas à la personne de l'auteur mais à ses origines. Lopes n'est pas narcissique, il est "national". Le "nationalisme" de Lopes en matière d'écriture se réfère au sens que M.a.M Ngal donne à la littérature:

"la littérature est un fait culturel et national. "National", car le corpus entretient d'abord avec la (ou les) langue(s) nationales un rapport de contrat d'appartenance linguistique".²⁵³

Lopes s'inscrit dans une certaine nationalité littéraire à cause de ses oeuvres où les discours sont ancrés dans une culture spécifique, la congolaise. Il n' y a aucun doute, le style narratif de Lopes le distingue comme écrivain africain congolais. La congolisation du français abonde dans ses romans. Observons à titre d'exemple quelques phrases tirées de *Sur l'Autre rive*:

- Laisse ma fille. Laisse, je vais trouver un taxi, là sur le

²⁵³ M.a.M Ngal, "Nationalité, Résidence, Exil", *Notre librairie* no 83, 1986, p.43.

goudron.

- Maman, attends, ko [...]
- Aha, aha, je veux pas. Oho, mais regardez-moi le chien-là! Madeleine, débarrasse-moi de cette saleté, ko.²⁵⁴
- c'est comme ça que nous sommes , nous les Noirs, wo.²⁵⁵

"sur le goudron" a été mis en italique par l'auteur. Cette expression fait partie des nombreuses formations sémantiques que l'on entend fréquemment dans la langue française lorsqu'elle est employée par les Africains. "Sur le goudron" désigne la partie du paysage qui est asphaltée, signifiant donc "sur la route". L'interlocutrice désigne l'objet par synecdoque, c'est-à-dire le tout par la partie (en l'occurrence le matériau).

L'ajout des interjections comme Ko, wo tirées des langues africaines donne à la phrase une intonation d'altérité par rapport à la syntaxe française. Il en est de même pour l'emploi de "là" qui est souvent collé à la fin d'un mot.

Une suite de répétitions d'un même mot est également une marque des parlers africains. Tel cet extrait, dont la redondance phatique est caractéristique.

- [...] tu vois la racine-là? Tu la prends et tu la piles, piles, piles,
- Tu la piles bien, bien, bien, dans un mortier ...²⁵⁶

Lopes aime aussi décrire l'attitude exacte de ses personnages en insistant sur les gestes qu'ils font. Les mimiques qu'il met en évidence sont généralement typiquement africains.

²⁵⁴ Henri, Lopes. *Sur l'autre rive*. Paris: Seuil, 1992, p.110.

²⁵⁵ Id., p.111.

²⁵⁶ Id., p.73.

- Eh! mais ce sont des papas pot-au-feu qu'on t'a envoyés, dis, donc. Ah, les anglophones-là! Zont perdu leur négritude. Elle a fait un sourire et un bruit de bouche méprisant avant de poursuivre.²⁵⁷

Ce "bruit de bouche méprisant" que Félicité émet est souvent évoqué par Lopes. Il est vrai que ce tic est assez courant chez les Africains. Dans *Le Chercheur d'Afriques*, cette manie est désignée par le terme *tchiper* qui est un néologisme de Lopes. Il est bien dommage que Lopes n'impose pas ce vocable de son invention en l'utilisant plus souvent. Il préfère décrire ce mouvement et ce bruit de bouche pour exprimer l'attitude d'un personnage. S'il n'utilisait que l'expression *tchiper*, la langue française se serait déjà enrichie d'un nouveau verbe. A cette création lexicale viennent s'ajouter d'autres éléments culturels qui témoignent de l'enracinement de Lopes. Le passage suivant met en jeu certains africanismes dans la langue française

- J'attends un appel d'Anicèt.
 - Encore? mais c'est tous les soirs alors! Ahah, laisse seulement, ma soeur! Tant pis pour lui. Est-ce qu'on abandonne une femme seule aussi longtemps? Gare au singe qui délaisse son arbre pour vadrouiller! Est-ce que tu sais pour toi, ce qu'il fait là-bas, ton Anicet-là? [...] S'il te rate tu diras qu'il y avait séance de nuit, ou n'importe quoi ... Un matanga, par exemple. Oui, c'est ça, parfait, un matanga. Ça passe mieux. Il n'y a pas, à Brazzaville, de nuit sans veillée mortuaire. Un individu normal passe au moins la moitié de la semaine dans les matangas.²⁵⁸ (p133) (Nous soulignons)

Examinons ces phrases: "Ahah, laisse seulement, ma soeur" ou Est-

²⁵⁷ Id., p.132

²⁵⁸ Id., p.133.

ce que tu sais pour toi ce...". Ces éléments soulignés sont inhabituels dans la structure de la phrase française. Sans être des marques culturelles, ils placent le texte dans un contexte géographique particulier car ils dénotent un parler français qui appartient à une certaine région d'Afrique. Par contre, le proverbe "Gare au singe qui délaisse son arbre pour vadrouiller" ainsi que le terme "matanga" sont bien des éléments qui prouvent que Lopes a la connaissance d'une autre civilisation qui n'a rien à voir avec la française. Sur l'Autre rive est riche d'autres proverbes traduits des langues africaines. On peut citer:

– Et puis (elle dit un proverbe en fang ou en miène, avant de le traduire), pour une même cadence, chaque danseur ne possède-t-il pas son propre pas?²⁵⁹

Ou encore,

– J'ai aussitôt songé à Yinka. Je pensais pourtant m'être guérie de son souvenir mais ...Mais, ah! comme la langue revient toujours là où la dent a été arrachée!²⁶⁰

– "Passe encore pour la bâtarde, me disait Félicité, si tu aimes ton mari, faut aimer ses oeuvres même fabriquées dans la rue. Mais les nièces-là! Ouvre l'oeil, ma soeur! Souvent, ce sont nos rivales: les souris qui te mangent la plante des pieds pendant ton sommeil sont celles qui vivent sous ton lit."²⁶¹

– Maman recourait, elle, à la langue de la tribu (que je comprenais mais ne savais parler), à son trésor de paraboles et de proverbes. "L'individu meurt, m'a-t-elle répété à plusieurs reprises, la famille continue". C'est donc à elle de décider du sort de chacun de ses membres, car "si vous vous

²⁵⁹ Id., p.69.

²⁶⁰ Id., p.72.

²⁶¹ Id., p.105.

blessez le doigt, toute la main s'ensanglante.²⁶²

— Qui veut bâtir sa case doit abandonner tous les autres travaux dit un proverbe de chez nous.²⁶³

Tel emploi de proverbes et de paraboles traduits des langues maternelles est l'une des caractéristiques qui fait la particularité des romans africains. D'après Nora-Alexandra Kazi-Tani,

les maximes et les proverbes servent à enraciner le texte dans le référent africain, se rattachant ainsi au projet polémique de démystification de l'ethnocentrisme européen, porté par l'idéologie coloniale. [...] Parler en maxime et proverbes est toujours preuve de grande sagesse et de maîtrise de cette parole particulière remplie de sous-entendus qui sert à dire des choses que seuls les initiés comprennent.²⁶⁴

Le style narratif de Lopes est toujours empreint d'éléments culturels exprimés dans une langue française trouée et rapiécée par des parlars africains. L'emploi des proverbes comme le suggère la remarque de Kazi-Tani, procure une identité africaine aux textes de cet auteur. Les proverbes font partie de ce "piment" que Lopes emploie pour épicer ses ouvrages d'africanismes. Il serait erroné de croire que l'utilisation des proverbes vise à se faire comprendre uniquement par les "initiés" ce serait contredire Lopes qui a affirmé:

Moi, je le dit carrément, sans honte et sans fausse modestie:
j'écris pour le monde entier. je veux que mon oeuvre, sans

²⁶² *Id.*, pp.111,112.

²⁶³ *Id.*, p.137. C'est nous qui soulignons les phrases en gras.

²⁶⁴ Nora-Alexandra Kazi-Tani, *Roman africain de langue française au carrefour de l'écrit et de l'oral (Afrique noire et Maghreb)*, (Paris: L'Harmattan, 1995), pp.159-160

explication – à quelques détails près de terminologie – puisse être comprise par ceux qui me traduisent dans leur langue et qui la connaissent mieux que moi. Et c'est tout! Mais il est vrai que je ne m'inquiète pas de savoir si les Congolais sont préparés à ma forme. Je ne m'inquiète pas de savoir si mes ouvrages sont au niveau requis pour qu'on en fasse des dictées. Si oui tant mieux, sinon tant pis!²⁶⁵

Lopes ne cherche pas à enfermer ses livres dans un ghetto africain lorsqu'il fait de ses textes des miroirs de sa culture originaire. En reproduisant le parler de chez lui, en utilisant comme rempart la philosophie ancestrale, il ne s'exclut pas du reste du monde, il s'impose au contraire comme partie intégrante de l'univers dans sa singularité en tant qu'Africain. Sa logique concernant la mondialisation culturelle ou littéraire fait penser au refus d'assimilation des partisans de la Négritude. S'adresser au monde en gardant ses spécificités originaires est une façon d'assimiler car on invite l'Autre à découvrir ce "on". L'emploi du parler africain dans la langue française, l'insertion des proverbes, n'a pas seulement pour but d'affirmer son identité, mais c'est aussi une manière de la répandre. On se souvient de la remarque de Glissant lorsqu'il compare la culture au rhizome. L'oeuvre de Lopes donne à la culture ces facultés de racine adventive "qui apparaît dans une position particulière par rapport au processus (normaux) de ramifications."²⁶⁶ Pendant longtemps, l'exercice d'expansion

²⁶⁵ Henri Lopes, propos recueillis par Edouard Maunick "Le territoire d'Henri Lopes" In *Notre Librairie* No 92-93 mars-mai 1988, *Littérature congolaise*, p.130

²⁶⁶ Dictionnaire Le Petit Robert, 1995.

culturelle a été un privilège occidental à cause de la colonisation. La fin de la période coloniale qui a redonné la parole aux peuples colonisés a marqué le début du mécanisme rhizomatique évoqué ci-dessus. L'oeuvre de Lopes forme avec les ouvrages d'autres auteurs africains qui se distinguent par leur africanité, l'un des rameaux du rhizome culturel mondial. L'introduction des mots qui sont le patrimoine des langues congolaises le place à une échelle particulière qui constitue elle-même une branche à part. Le roman *Sur l'Autre rive* a été assaisonné des mots en "langues". Ce registre lexical non français se compose des mots comme "motema (coeur), bolingo (amour)" cités à la page 76 de l'oeuvre en question. Il y a aussi le terme "matanga"²⁶⁷ qui, selon le contexte, signifie veillée mortuaire. L'expression "ndoumba" semble avoir été utilisé parce que c'est un de ces éléments en langues africaines dont il est difficile de trouver l'équivalent en français. À en croire les mots de Madeleine, l'héroïne dans *Sur l'Autre rive*,

"ndoumba" ne peut se traduire par un seul mot. C'est une notion propre à la société congolaise"²⁶⁸.

Si vous vous adressez à l'une de ces dames ou à l'un de ces messieurs de la classe des fonctionnaires de chez nous, sans hésiter, ils vous traduiront ndoumba par "prostituée" ou, ce qui est à peine mieux, par "poule de luxe". C'est de la malveillance. Les ndoumbas sont en fait de grandes dames, soucieuses de leur liberté et qui considèrent le mariage comme

²⁶⁷ Henri, Lopes. *Sur l'autre rive*, p.133.

²⁶⁸ Id., p.151.

le cimetière des amours.²⁶⁹

Ce mot ndoumba témoigne des difficultés que peuvent rencontrer les auteurs africains qui cherchent à faire entendre au plus près leur langue maternelle quand ils écrivent en français ou dans un autre idiome véhiculaire.

Ces termes précédemment cités ainsi que les chansons africaines qui ajoutent à l'authenticité de l'oeuvre, font partie du répertoire des éléments culturels que Lopes utilise pour traduire "le piment de ses entrailles". On peut deviner une grande nostalgie derrière chaque évocation musicale. Comme tous les exilés, Madeleine l'héroïne dans *Sur l'Autre rive* ne peut s'empêcher de se languir de son pays natal. Les peintures de ce dernier comme les romans de Lopes sont empreintes des origines perdues. Les rythmes africains souvent évoqués par l'auteur congolais embarquent le lecteur dans le monde des personnages fictionnels. Lopes réussit si bien à décrire ces moments de perte que l'on a du mal à ne pas l'imaginer lui-même succombant au poids de la nostalgie. C'est en ce sens que nous le voyons comme celui qui résiste à l'assimilation car son écriture prouve son grand attachement à ses généalogies lointaines. Cependant, le plaisir qu'il a à exprimer le "piment de ses entrailles" ne se sépare pas de son habileté à rendre compte des problèmes sociaux, notamment ceux de l'Afrique noire. Quel que soit le problème

²⁶⁹ *Id.*, p.63-64.

traité, Lopes ne procède pas à la manière des fanatiques idéologiques, qui, quand ils écrivent, paraissent faire "un procès verbal de police"²⁷⁰. Il pose fraternellement et somme sans gronder. Tel, nous paraît-il, est le sens des paroles de Anne Adams Graves quand elle écrit:

By affecting a tone of familiar frankness Lopes engages the conscience of the members of his African family, warning, exhorting, nagging the family members to do some housecleaning.²⁷¹

Le plus grand mérite de Lopes dans *Sur l'Autre rive* est justement la liberté qu'il prend pour dénoncer sans ambages les coutumes traditionnelles que nombre d'individus cherchent toujours à protéger pour ne pas nuire à l'image de l'authenticité restée longtemps le pilier de la revalorisation de l'Africain, du Noir. L'exil dans l'oeuvre qui nous occupe naît de l'imposition de la culture à l'individu.

C. Se soumettre à la coutume ou mettre les voiles.

À en croire la remarque de Madeleine, la coutume reste l'adversaire

²⁷⁰ Parole de Lopes lui-même: "Ma grande préoccupation n'est pas de raconter une histoire qui serait un procès verbal de police ou un documentaire journalistique ..." (Propos recueillis par E. Maunick dans son article "Le territoire d'Henri Lopes" *Notre Librairie* 92-93, 1988, Littérature congolaise, p.130.

²⁷¹ Anne Adams Graves, "The Work of Henri Lopes: A Forum for African Women's Consciousness" *Ngambika Studies of Women in African Literature*, par Carole Boyce Davis et Anne Adams Graves, Trenton, New Jersey: Africa World Press, Inc, 1986) p. 131

redoutable de la liberté individuelle en Afrique noire. C'est du moins ce que l'on comprend par ces paroles:

Deux époques cohabitent dans notre société. J'ai eu peur de l'une d'entre elles. On peut, au pays, affronter l'État, on peut défier la loi, on peut blasphémer et faire des incartades, il existe à chaque occasion des formules de repêchage. Pas pour ceux qui osent se dresser contre la coutume.²⁷²

Les deux époques qui cohabitent en Afrique sont la modernité et la tradition. Nombreux sont ceux qui vivent tiraillés entre elles. Madeleine a sans doute fui la tradition car c'est à cause des lois coutumières qu'elle menait la vie d'une prisonnière. Sa réflexion précédente constitue ce sur quoi repose la charpente du roman *Sur l'Autre rive*. Tout le long du récit, Lopes montre l'ingérence de la coutume dans la vie des gens. C'est par des thèmes tels que: la place de l'individu par rapport au clan, le mariage, la stérilité, la dot, que l'auteur parvient à recréer la société africaine ou nul ne semble avoir le privilège d'organiser sa vie comme il le veut.

1. L'individu par rapport à la collectivité

Toute forme de liberté vis-à-vis de la communauté peut constituer un délit au regard des lois coutumières. Ainsi par exemple, la notion de vie privée est dépourvue de sens. Le concept de famille nucléaire est dérisoire en Afrique noire car les décisions aussi

²⁷² Henri, Lopes. *Sur l'autre rive*, p.227.

importantes que le mariage, la procréation, le divorce ne sauraient se prendre sans le concours de la collectivité. La maison de chaque membre de la communauté doit être ouverte à tout le monde. C'est la femme souffre le plus de cette sorte de loi coutumière car c'est à elle qu'incombe la charge d'accueillir les visiteurs. Une conversation entre Madeleine et sa mère exhause cette règle de l'hospitalité africaine:

Dans le véhicule, ma mère m'a dit sa satisfaction pour la manière dont j'avais reçu les visiteurs.

- Ils viennent pour bavarder. Mais ils savent juger d'eux-même si l'occasion s'y prête ou non. Ils savent quand il faut prendre congé, il ne faut jamais ni fermer ta porte à un visiteur ni le jeter à la rue.

Elle me répéta une vieille recommandation: ne jamais se comporter comme les Blancs qui ne reçoivent pas leurs amis, même leurs parents, sans un rendez-vous formel.²⁷³

Des femmes comme Madeleine qui ont reçu une éducation scolaire doivent se partager entre leur rôle d'épouse et leur travail hors de la maison. La disponibilité vis-à-vis de la communauté peut créer un véritable obstacle à l'accomplissement des tâches intellectuelles. Beyala, par exemple, reconnaît que vivre en France l'aide à mieux faire son travail d'écrivain. Dans son entretien avec Rangira Béatrice G. et Éloïse Brière, elle a dit:

En Afrique, je ne bénéficie pas du même degré de concentration qu'à Paris. Avec toutes les pesanteurs sociales que connaît l'Afrique, il est quasi impossible de rester enfermé dans la maison pendant des heures entières. A Paris, je travaille avec plus de liberté ...²⁷⁴

²⁷³ Id., p.111.

²⁷⁴ Calixthe Beyala, propos recueillis par Rangira Béatrice G. et Eloïse Brière. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*, p.202.

Il n'y a pas que dans la fiction que "les pesanteurs sociales" existent. Le témoignage de Beyala nous en donne la preuve. Dans la fiction de Lopes, l'héroïne, avant de prendre le chemin de l'exil comme Beyala, a dû endurer les exigences de la coutume. Les lignes suivantes nous montrent Madeleine dans son rôle d'épouse-fonctionnaire:

J'étais obsédée par ma traduction et faisais un effort sur moi-même pour ne pas laisser parler mon impatience. Entendre la toux d'une vieille femme vaut mieux qu'habiter une maison vide, dit la sagesse de la tribu. Moi, j'ai du mal à travailler en public, et si je m'étais enfermée dans ma chambre, c'eût été offenser ma mère. J'en étais réduite à m'installer dans la salle à manger, papiers et dictionnaires étalés sur la table. Travailler sous les yeux des fâcheux qui viennent papoter. N'est-ce pas ce que font les artisans, ou les femmes qui, quels que soient les visiteurs qui les honorent, sont tenues de préparer le repas pour les hommes?²⁷⁵

Vis-à-vis de la société, l'individu doit s'oublier et mettre de côté ses intérêts personnels. Le fragment ci-dessus implique que c'est la femme qui souffre du poids de la coutume. L'homme ne semble pas tenu de passer des heures à la maison. Il est plus libre dans ses actions. La dernière phrase de la remarque de Madeleine citée précédemment soulève la question de la servitude de la femme envers l'homme: " les femmes [...] quels que soient les visiteurs qui les honorent, sont tenues de préparer le repas pour les hommes". Le terme "visiteurs" pourrait bien s'appliquer à des êtres humains tout comme il pourrait symboliser une activité quelconque. Mais, satisfaire aux besoins du mari passe d'abord. A cause de sa

²⁷⁵ Henri, Lopes. *Sur l'autre rive*, p.108.

situation de ménagère, Madeleine a très peu de temps à consacrer à son métier de traductrice ainsi qu'à sa passion pour la peinture. Malgré les efforts qu'elle fait pour garder l'image de la bonne épouse, la communauté ne manque pas de lui faire le procès suivant:

Quelques fois me revenaient les commentaires des mauvaises langues. Les unes me croyaient frappée de malédiction, d'autres critiquaient mon comportement: il est dangereux qu'une épouse ne sache plus recevoir et sélectionne ses visiteurs. Quelle que soit la charge du travail que son foyer exige, elle doit, en l'absence de l'époux, savoir tenir compagnie à ceux qui ont la courtoisie de venir lui rendre visite. Du côté de ma belle-famille on faisait un lien entre mes attitudes de Blanche – au demeurant courantes chez ceux qui ont trop séjourné dans les écoles – et ma stérilité. "Quelque chose s'est déréglé dans le sang de la femme-là et tout lui remonte au cerveau!.." On conseillait à Anicet de se délivrer de moi avant qu'on ne fût contraint de m'enfermer.²⁷⁶

Ce passage dépeint le regard de l'entourage et de la famille (au sens large du terme) qui est toujours rivé sur la personne, critiquant ses faits et gestes. Dans les sociétés d'Afrique noire, nul n'est à l'abri des ragots. Ceux-ci pourraient sembler insignifiants en ce sens que personne n'y échappe, et pourtant, ils sont capables de pousser quelqu'un au désespoir ou de détruire un mariage ainsi que cela arriva à Madeleine et Anicet. La collectivité (ou famille étendue) ne fait pas que parler. Elle a non seulement le pouvoir de juger, mais aussi de condamner. L'individu ne compte pas face à la famille. La mère de Madeleine le confirme à sa fille dans ce dicton: "L'individu meurt, [...] la famille continue." C'est donc à elle de décider du sort de chacun

²⁷⁶ Id., p.109.

de ses membres, car "si vous vous blessez le doigt, toute la main s'ensanglante".²⁷⁷. La métaphore de la main fait allusion au caractère homogène de cette grande famille africaine. Dans son oeuvre *La vie quotidienne en Afrique noire*, Patrick Merand a souligné l'unité communautaire en Afrique: "La cohésion familiale est un principe ancestral qui résiste aux attaques des détracteurs de la tradition."²⁷⁸ L'unité familiale est certes un grand avantage. Néanmoins, il faut comprendre que quand cette cohésion, ainsi que tout autre loi traditionnelle, est utilisée par certains pour nuire aux autres, alors c'est qu'elle n'a rien d'admirable. Souvenons-nous que c'est justement à cause de cette fidélité au clan que les politiciens africains pratiquent une politique régionaliste qui entraîne des guerres ethniques dans leurs pays. À des gens qui n'ont aucune éducation sont octroyés des postes de cadres simplement parce qu'ils sont de la famille d'un tel. Mais sans même aller chercher si loin, voyons comment cette vénération de la coutume peut bouleverser la vie des membres de la famille qu'on cherche tant à garder unie en ignorant les droits de l'individu. Les femmes, censées être gardiennes de la tradition, n'ont aucune échappatoire. Les problèmes d'un couple sont aussi affaire de famille, c'est-à-dire du clan. *Sur l'Autre rive* offre des exemples montrant comment le clan peut détruire un foyer.

²⁷⁷ *Id.*, p.113.

²⁷⁸ Patrick Merand, *La vie quotidienne en Afrique noire*, Paris: Éditions L'Harmattan, 1977) p.165.

2. Le mariage et la coutume

Le couple de Madeleine et Anicet illustre bien le dilemme de la coutume garante de réussite de la vie conjugale. Ces deux individus, malgré leur diplôme et leur indépendance économique, se laissent manipuler par la famille qui utilise la coutume pour les réduire au silence et en faire des marionnettes qui n'ont d'autre choix que celui de se soumettre aux décisions du clan.

Le poids de la coutume pèse spécialement sur la femme qui dispose de moins de droits que l'homme. L'expérience de Madeleine et Anicet montre combien l'ingérance du clan dans la vie d'un couple peut être désastreuse. La famille qui pense qu'il lui appartient de régler les problèmes conjugaux de chacun de ses membres n'est pas toujours au courant de tout ce qui se passe entre les partenaires matrimoniaux. Ainsi par exemple, pour le clan, l'échec du mariage de Madeleine et Anicet provient de ce que l'épouse ne parvient pas à avoir des enfants. Cependant, on peut deviner que ce couple souffre particulièrement du fait que les conjoints ne peuvent se rejoindre au lit. Cette réalité transparait dans les paroles de Madeleine:

Tout commença lentement, avec mesure et galanterie. Il me flattait à souhait et faisait naître en moi une soif si violente que l'envie de me désaltérer devenait indomptable. J'ouvris les lèvres et commençai à participer. Mais, une fois encore, brusquement, comme un verre qui vous glisse des mains et se rompt en mille éclats, l'homme me prit de court.

Piteux, Anicet voulait s'expliquer... Il ne savait plus

où il en était, s'excusait et se condamnait. Moi j'avais besoin de fuir, de courir, d'être seule, de me libérer dans des gestes et des mots de démesure... Lui avait peur du silence. Nous eûmes un court entretien. Nous patauions dans un marécage où ni l'un ni l'Autre ne se retrouvait.²⁷⁹

Le clan ignore tout de ce manque d'harmonie dans le lit conjugal. Pour Madeleine et Anicet, ce problème rendait leur mariage invivable. Le verbe "patauger" illustre bien cette existence où l'on est captif d'un problème que l'on est incapable de régler. Surveillés par l'oeil vigilant du clan, ils ne peuvent qu'errer dans leur prison. Ce qui fait leur misère étant inavouable, l'un et l'Autre prennent le parti de l'exil intérieur. Cette anomalie génitale qui contrecarre le bonheur de Madeleine et Anicet est l'un des problèmes conjugaux qu'en Afrique on n'aime pas admettre, préférant souvent le passer sous silence. L'infailibilité du mâle est mise à l'épreuve ici. C'est un peu comme si l'auteur voulait se joindre aux femmes féministes en démolissant le mythe du phallus - ce sur quoi l'homme fonde sa supériorité sur la femme est réduit à néant, non seulement à cause de cette défaillance de l'organe reproducteur d'Anicet mais aussi et surtout parce que ce dernier comme on va le voir, n'est pas capable de considérer ce qui aliène son couple. Au lieu de livrer combat contre une société qu'il sait bien injuste pour sa compagne, il se cache derrière sa masculinité et patauge dans un marais de lois traditionnelles dont il est lui-même, en fin de compte, esclave. Les défaillances d'Anicet au lit

²⁷⁹ *Id.*, p.107.

ont poussé Madeleine à ne pas répondre à l'occasion, aux invitations charnelles de son mari. Dans un couple paysan, cela aurait sans doute entraîné un scandale, car une femme n'a pas le droit de se refuser à son mari. L'un des devoirs conjugaux de la femme africaine est de satisfaire aux besoins physiques de son partenaire quand bien même elle n'y prend aucun plaisir. Cette réalité est subtilement évoquée par Lopes dans ces lignes :

Cette précipitation, qui le [Anicet] dépassait, qu'il ne pouvait maîtriser et dont nous souffrions l'un et l'Autre provenait, selon les médecins, d'un excès de travail. Il fallait retrouver l'état primitif. Ils prétendaient que toutes les femmes des villages ruisselaient de bonheur et que la frigidité était un mal importé par l'Occident.²⁸⁰

La partie soulignée par l'auteur rappelle la question du devoir conjugal évoqué précédemment. Le fait que l'on parle ici des femmes des villages et non des femmes tout court pousse le lecteur à se demander si l'auteur ne fait pas allusion à cette Afrique où l'on vit partagé entre la modernité et la tradition. Il nous semble que les paysannes contrastent avec les femmes instruites. Les premières symbolisent le monde traditionnel alors que les secondes représentent l'époque moderne. Les villageoises qui ne connaissent pas d'autres civilisations en dehors de la traditionnelle ruissellent de bonheur car elles n'ont pas de choix et ne peuvent que se résigner. Par contre, les citadines qui sont en majorité instruites sont au courant de ce qui se passe ailleurs dans le

²⁸⁰ Id., p.59. C'est nous qui soulignons la partie en gras.

monde et n'ignorent pas la question de l'émancipation féminine. Par conséquent, ces dernières ne rentrent pas dans la catégorie des femmes satisfaites de leur sort de ménagères et d'épouses destinées à exécuter toutes les volontés du mari. Ceci est dû au fait qu'à la campagne la vie est organisée suivant les lois traditionnelles. Tout le monde se conforme à la coutume. Ainsi, l'épouse d'un paysan, qu'elle soit ou non sexuellement satisfaite par son mari, n'a rien à dire. De toutes les façons, son plaisir érotique à elle ne compte pas. Comme on l'a évoqué, dans nombreuses communautés africaines la femme n'a pas droit au plaisir sexuel, raison pour laquelle on lui inflige les mutilations sexuelles. On comprend donc pourquoi la frigidité est, selon *Sur l'Autre rive*, un mal importé de l'Occident; l'Africaine, qu'elle en ait envie ou pas, doit tout naturellement s'offrir à son mari. En fait, Il n'y a pas que la paysanne qui est esclave de cette institution maritale où le plaisir sexuel est un privilège réservé à l'homme. Le fait que Madeleine soit une femme diplômée ne l'a pas libérée d'un mariage où elle était malheureuse à cause de l'impuissance sexuelle de son mari. Il faut reconnaître que c'est parce que la coutume est encore très puissante en Afrique noire que Madeleine et Anicet ont stagné dans un mariage qui n'allait pas. Le fait qu'on soit trop prude dans ce continent pousse le couple à garder secret un déséquilibre conjugal causé par une discordance sexuelle. C'est ce que nous révèlent ces paroles de Madeleine:

La vie commune dans la chambre devenait de plus en plus irrespirable. Nous avons failli nous séparer mais la famille est intervenue de part et d'autre et, après nous avoir entendus, les oncles maternels ont négocié et ont trouvé les termes d'un nouveau contrat.

En fait, nous nous étions l'un et l'Autre plaints de tout, sauf de l'essentiel. Lui avait honte d'avouer, et moi je n'ai jamais su comment parler de ça aux parents.²⁸¹

On ne peut pas nier qu'il y a un côté positif dans ce système social où le clan se porte garant de la bonne marche des familles dont il se compose. D'un côté, cela doit réduire le taux de divorces, mais de l'autre, entraîner l'adultère. Des époux qui restent ensemble uniquement parce que la famille le leur a imposé sont amenés à chercher le plaisir sexuel ailleurs. Il n'y a pas un seul couple évoqué dans *Sur l'Autre rive* dont les conjoints ne se sont pas livrés à l'infidélité. L'instabilité matrimoniale nous semble être une autre forme d'errance. Pour Félicité, l'amie de Madeleine, être déloyal envers son conjoint procure un sentiment de liberté. Cette déclaration de sa part ne fait aucun doute: "ceux qui ne savaient pas tricher dans notre société finiraient par s'asphyxier, par être victimes de dépression et mourir d'inanition. A moins de disparaître"²⁸²

Le mariage n'est pas une échappatoire mais une cellule de ce grand pénitencier qu'est le clan. Chaque membre de la famille étendue est un prisonnier; il passe sa vie à errer entre les murs

²⁸¹ *Id.*, p.219.

²⁸² *Id.*, p.120.

érigés par la coutume familiale. Le seul moyen de s'en libérer, c'est de disparaître. Madeleine suivra ce conseil de Félicité dont la voix convoque la renaissance. Les discours désinvoltes de cette femme qui a l'audace de défier la coutume en prônant la liberté sexuelle font d'elle une sorte de représentante du féminisme dans le roman. Observons-la par exemple dans ce passage :

Félicité m'a fait pouffer plusieurs fois, notamment quand elle a soutenu être en faveur de la polygamie, pourvu, précisait-elle, que les femmes bénéficiassent, en contrepartie, du droit à la polyandrie. A son avis, notre société (hommes et femmes confondus) n'était pas prête à connaître nos droits. D'ailleurs, la coutume s'y opposait. A titre d'illustration, elle cita un proverbe de sa tribu que j'ignorais: "Si tu voyages sur le fleuve ensemble avec ta femme et ta soeur, et que ta pirogue se renverse, sauve d'abord ta soeur."²⁸³

La polygamie, la polyandrie, les droits de la femme, sont des expressions qui reviennent souvent dans les discours de libérations des femmes en Afrique noire. L'évocation des termes polygamie et polyandrie font référence à la bataille de l'égalité sexuelle. Lopes rappelle ce fait que l'homme a toujours la possibilité de faire un choix quand la femme n'a d'autre alternative que ce que lui impose la société. Cet auteur, comme beaucoup d'écrivains africains montrent que l'homme n'est pas le seul obstacle à l'émancipation féminine: la femme est à elle-même obstacle. Lopes fait allusion à ce qu'il a dit dans sa préface au livre de Arlette Chemain: "les meilleurs chiens de garde de la domination mâle se

²⁸³ Id., p.120.

recrutent parmi les femmes."²⁸⁴ Parmi ces gardiennes de la tradition se retrouve le personnage de la mère. Il n'est pas étonnant que cette dernière fasse partie du groupe de ceux qui hantent les rêves de Madeleine exilée à des milliers de kilomètres de son pays natal.²⁸⁵

Le proverbe cité par Félicité fait allusion à cette idée que le couple africain n'entretient pas toujours des relations d'amour. Les membres de la famille comme une soeur, un frère, importent plus que le conjoint. Ceci résulte peut-être du fait que les mariages sont assez souvent arrangés, c'est-à-dire que les époux ne se choisissent pas mutuellement. Cette question de l'absence d'amour dans la vie conjugale est soulignée par Félicité.

- En fait, soutenait-elle, les conditions pour l'amour dans le mariage n'existe pas dans notre société.

[...]

- Ce qu'il faut, c'est compenser le poids du clan sur les couples, par le jeu.²⁸⁶

L'absence d'amour dans le mariage est une autre raison qui peut entraîner les conjoints dans l'adultère. "Le jeu" dont parle Félicité fait justement allusion au libertinage des époux. Force est d'admettre cependant, que même s'il y avait de l'amour entre

²⁸⁴ Cette remarque est l'un des points que Arlette Chemain a souligné dans son oeuvre *Emancipation féminine et roman africain*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1980. Lopes a appuyé cette constatation dans sa préface à l'ouvrage précité, p.11.

²⁸⁵ Tel est le récit de Madeleine: "Silencieux et hostiles, ils s'en venaient en procession et entouraient mon lit. Parmi les masques, j'ai reconnu celui de ma mère. Quand j'ai voulu l'embrasser, elle m'a repoussée." (*Sur l'autre rive*, p.7)

²⁸⁶ Henri, Lopes. *Sur l'autre rive*, p.120.

les partenaires, il serait difficile de le préserver car le couple est toujours confronté aux exigences du clan. Si Madeleine finit par prendre la décision de disparaître, c'est parce que le clan et la coutume pèsent trop. La femme se retrouve seule, sans la protection de son mari ni celle de sa famille lorsque sa belle-famille l'a déclarée stérile. Au lieu de se battre pour sa femme, Anicet la répudie comme le lui ordonne sa famille. Cette question de la stérilité qui fait de la femme un sous-humain a été également mise en évidence par Beyala dans *Maman a un amant* et Werewere Liking dans *Elle sera de jaspé et de corail*.

La dot est une autre coutume qui facilite l'esclavage de l'épouse. Ainsi, comme du côté de Madeleine on ne peut pas rembourser la dot qu'Anicet a payée, la jeune femme doit se soumettre aux conditions posées par la belle famille. Elle est obligée d'aller partager le lit conjugal avec un homme qui ne lui apporte rien, ni physiquement ni moralement. De plus, elle doit s'occuper de la fille illégale de son mari ainsi que de la nièce de ce dernier. Si Madeleine avait pris la décision de désertir le lit conjugal à cause de l'impuissance de l'époux, c'est elle qui aurait été encore une fois condamnée. Cette éventualité est évoquée à travers ces lignes :

Nous n'allâmes pas jusqu'à faire lit à part. Sinon, j'eusse été contrainte de comparaître devant le conseil coutumier de deux familles et d'en accepter la condamnation à mes dépens.²⁸⁷

²⁸⁷ Id., p.59.

Lopes montre comment la femme est jugée injustement quand la vie conjugale est défaillante. C'est Madeleine qui serait condamnée si son mariage se désintégrait. Censée être le "coeur de la famille" comme il est de règle au Rwanda, la femme doit tout supporter pour la survie de son couple. *Sur l'Autre rive* témoigne de cette condition de l'épouse qui porte le poids de la famille. Mais, comme Lopes le montre dans son roman, le temps est venu pour la femme africaine de prendre en main son destin. Celle-ci, comme nombre d'intellectuels africains poussés à l'errance par la dictature, optera pour l'exil si l'Afrique continue à tant vouloir s'accrocher aux traditions qui ne riment plus à rien à l'époque du progrès. La majorité des femmes qui fuiront le continent seront bien sûr celles qui, comme Madeleine, auront leurs diplômes ou leurs talents artistiques comme passeport. La fuite de Madeleine pourrait être aussi interprétée comme une mise en garde contre la société africaine qui court le risque de connaître dans les années à venir une pénurie intellectuelle sans précédent. Il est vrai qu'aucun exilé n'oublie complètement sa terre natale et rêve toujours d'y retourner, mais qu'est-ce qui se passe si le pays d'où il vient persiste dans les erreurs qui l'ont conduit à l'errance? Ne tombe-t-il pas dans le dénigrement de lui même telle Madeleine qui déclare:

Aujourd'hui, j'ai oublié le pays, et quand j'y pense c'est par inadvertance. Quand j'entends des professions de foi sur

l'amour de la terre natale, je me tais. Quand la voix d'un poète exilé me trouble, je m'accuse d'avoir un coeur de bête.²⁸⁸

Madeleine, comme Saïda l'héroïne dans *Les Honneurs perdus*, a goûté à la liberté et rien ne semble plus pouvoir l'en détourner. Ces deux femmes sont en quelque sorte passées par le même chemin. Saïda est convaincue d'être libre une fois le plaisir charnel découvert. Le moment où elle perd sa virginité marque la fin de son emprisonnement dans les traditions du pays natal. De même pour Madeleine, son infidélité à Anicet a, comme elle l'avoue, réveillé ses exigences. Elle ne peut plus être la femme qui s'exécute. Au retour de sa dernière rencontre avec Yinka, "ce fut plus un peintre qu'une femme qui rentra de Lagos"²⁸⁹.

Lopes et Beyala se rejoignent sur ce fait que la femme africaine est encore victime de l'oppression sociale par la coutume. Ces deux auteurs montrent que l'exil reste la solution la plus envisagée par les opprimé(e)s. L'expérience de Madeleine, laisse penser qu'on n'est jamais totalement sevré de ses origines. La perte rappelle à l'exilé(e) qui il/elle est. Les immigrants de Beyala ne sont pas plus libérés de leur passé, car, comme on l'a constaté, ils s'accrochent à tout ce qui leur rappelle la patrie: les vêtements, la nourriture, les plantes. La hantise du passé, la nostalgie du pays natal, les problèmes de papiers qu'on rencontre

²⁸⁸ *Id.*, p.227.

²⁸⁹ *Id.*, p.218.

souvent quand on est immigrant, font de l'exil un remède amer. L'émigration peut certes faciliter la vie matérielle, mais au plan moral, elle reste le plus souvent cauchemardesque. Ceci reprend le thème de l'ambivalence insolvable de l'exil: positif et négatif ne s'y séparent pas.

CONCLUSION

Après cette étude où nous avons exploré le vocabulaire et les théories de et sur l'exil, où nous nous sommes aventurée dans le monde des exils historiques et littéraires, nous nous apercevons que l'exil est un sujet très complexe. Il peut être un déplacement physique ou/et mental. Bien qu'il soit généralement décrit comme un phénomène négatif, il ne manque pas d'aspects positifs. Sa négativité lui vient du fait qu'il déstabilise, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente. Même quand l'exil est positif, c'est-à-dire quand l'asile offre la sécurité et facilite la vie matériellement, la nostalgie du milieu originaire, le sentiment d'étrangeté hantent toujours l'exilé. C'est sans doute pour cela que la maturité que l'on acquiert en exil se manifeste plus souvent par une meilleure appréciation du pays d'origine ou par un désir d'améliorer ce dernier. En fin de compte, le pays d'exil, quel que soit le nombre d'années qu'on puisse y vivre, reste toujours, en ce qui concerne les écrivains du corpus, l'étranger. D'un côté, l'exilé ne peut se défaire de ses origines, et de l'autre, les habitants du pays d'accueil le voient toujours comme celui qui vient d'ailleurs. Souvent, les différences culturelles, physiologiques, linguistiques sont la raison de cette mise à l'écart visible ou larvée. Le processus d'intégration dans la société qui offre l'asile est très long. Les descendants des exilés

héritent de leurs parents, leurs arrières grands parents, l'appellation d'étrangers. C'est ce que rappelle l'Abbé Twagirumukiza dans ces paroles:

Papa,

À l'école des enfants m'ont injurié, me traitant de réfugié, alors que je n'ai jamais connu le chemin de l'exil.

- Que leur as-tu répondu mon petit?

- Je n'ai fait que pleurer, je ne leur ai rien dit en attendant de vous demander la réponse que je leur donnerais s'ils recommençaient.

- Pleure, puis sèche-toi les yeux, mon petit.

Moi aussi, dès ma naissance, je suis réfugié.

Jusqu'aujourd'hui je porte ce nom. Mais je te le jure, à ma connaissance je n'ai jamais fui.

- Mais alors qu'est-ce qu'un réfugié, Papa?²⁹⁰

La situation dans laquelle se trouve cet enfant rappelle celle des jeunes Beurs en France. Nous avons évoqué leur statut qui reste celui d'exilés malgré le fait qu'ils soient nés en France, de parents eux-mêmes français de naissance. Qu'est-ce qu'un réfugié? Quand est-ce qu'on cesse d'être un exilé? Il est difficile de donner une réponse satisfaisante à ces questions et c'est ce que le père veut dire à son enfant en lui recommandant de pleurer et de sécher ses larmes. L'étude des théories de/sur l'exil nous a montré qu'il existe de nombreuses formes d'errance. Cette diversité fait qu'on ne peut pas déterminer qui en ce monde est ou n'est pas exilé. Est-il possible de ne pas en être un? Qui n'est pas déplacé physiquement, peut l'être mentalement. L'exil, avons-nous constaté n'a pas une source, mais des sources. La culture, l'éducation qu'on

²⁹⁰ Abbé Twagirumukiza Herménégilde. *Pourquoi mon exil, Seigneur?* Bujumbura (Burundi): Presses Lavigerie, 1994, p.3.

a reçue, la pauvreté, la haine, l'amour, la maladie, bref, tout ce qui fait partie de l'existence est capable de faire d'un être humain un errant malgré lui. Deux auteurs étudiés dans ces pages: L'Abbé Twagirumukiza et Jean-Pierre Makouta-Mboukou semblent proposer l'amour et le pardon comme remède à l'exil. Pourtant, le cas du Rwanda et de la Yougoslavie nous prouve que la distance entre les oppresseurs et les opprimés est aussi longue que le temps qu'il faut à un exilé pour être considéré par ses hôtes comme l'un des leurs. Même si l'amour et le pardon arrivaient à supprimer les différends entre les antagonistes, l'exil n'en serait pas anéanti pour autant. Il n'y a pas l'exil, mais des exils. Tous les pays du monde ne sont pas en guerre et ils ne sont pas tous gouvernés par des dictateurs, et pourtant, même là où la paix règne, l'exil a sa place. Les femmes et les hommes africains dépeints dans *Sur l'Autre rive* ne semblent pas particulièrement souffrir des problèmes politiques. Cependant, ils ont d'autres raisons de se sentir exilés. Prisonniers des coutumes traditionnelles, leur vie n'est pas plus enviable que celle d'un réfugié à l'étranger. L'exil n'est donc pas le fait de ne plus être chez soi, mais plutôt celui de ne se sentir libre nulle part.

Les coutumes comme les exils ont plusieurs facettes - des aspects positifs et d'autres qui sont négatifs. Makouta-Mboukou pour qui l'exil est un "chancre" prend le parti de s'accrocher au pays natal et d'y chasser l'exil. Beyala et Lopes par contre

semblent suggérer qu'il faut combattre l'exil par l'exil. Ainsi, pour échapper à l'errance dans leurs pays, leurs héroïnes choisissent d'immigrer. Quoique ces défenseurs de la femme préconisent l'exil comme solution contre la prison coutumière, on ne peut pas affirmer qu'ils soient totalement pour l'émigration. Dans leurs ouvrages, Lopes et Beyala montrent bien que, quand on n'est pas hanté par le pays natal, comme c'est le cas pour Madeleine (*Sur l'Autre rive*), on éprouve, ainsi que cela arrive à Saïda (*Les honneurs perdus*), de la nostalgie à la pensée de ses origines. L'exil n'est qu'une échappatoire temporelle. Le premier paragraphe de *Sur l'Autre rive* en donne une bonne illustration: "On a beau laver son corps, le savonner et le parfumer, l'odeur de la peau finit toujours par remonter."²⁹¹. Lopes veut montrer ici qu'on ne peut pas fuir ses origines.

En bref, on ne devient pas quelqu'un d'autre parce qu'on ne vit plus chez soi. Le fait de rester dans son pays natal n'est pas non plus une garantie contre l'aliénation ni l'acculturation. L'exil est imprévisible, universel et on n'a pas besoin de se déplacer pour le rencontrer. Il fait partie de l'existence humaine et il est presque aussi insondable que la vie. À la question, "l'immigration est elle une solution contre les contraintes sociales, les problèmes politiques, la pauvreté ? , nous répondons: l'exil peut être un remède contre certains problèmes de la vie,

²⁹¹ Henri, Lopes. *Sur l'autre rive*. Paris: Seuil, 1992, p.7

mais il reste un problème en soi. Toutefois, c'est un problème constructif de l'être humain. Nul n'est à l'abri de l'exil: comme la vie, il s'impose. Néanmoins, il ne faut pas le voir comme une fatalité car c'est un état que l'homme crée, et ce qui est constructible est destructible. Cependant, l'exil ne peut pas ne pas être car il est partie prenante de la vie: mémoire et projet, ancrage et errance, désir et nostalgie, tout ensemble. Exister

BIBLIOGRAPHIE

I. CORPUS DES OEUVRES ÉTUDIÉES

BEYALA, Calixthe. *Les honneurs perdus*. Paris: Albin Michel, 1996.

LOPES, Henri. *Sur l'Autre rive*. Paris: Seuil, 1992.

MAKOUTA-MBOUKOU, Jean-Pierre. *Les exilés de la forêt vierge*. Paris: L'Harmattan, 1981.

TWAGIRUMUKIZA, Herménegilde (Abbé). *Pourquoi mon exil, Seigneur? (Rêverie)*. Bujumbura: Presses Lavigerie, Édition 1994.
Titre original: *Urubanza rw'Imana n'impunzi (Inzozu)*

II. OEUVRES ROMANESQUES CITÉES

BETI, Mongo. *Perpétue*. Paris: Buchet/Chastel, 1989.

BEYALA, Calixthe. *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Paris: J'ai lu, 1987

- *Maman a un amant*. Paris: Albin Michel, 1993.

- *Assèze l'Africaine*. Paris: Albin Michel, 1994.

LABOU TANSI, Sonny. *Les yeux du volcan*. Paris: Seuil, 1988

LIKING, Werewere. *Elle sera de jaspe et de corail (journal d'une misovire ...)*. Paris: L'Harmattan, 1983.

LOPES, Henri. *La Nouvelle Romance*. Yaoundé: Éditions CLÉ, 1976.

- *Le chercheur d'Afriques*. Paris: Seuil, 1990.

III. OUVRAGES CRITIQUES SUR LES OEUVRES ÉTUDIÉES

BLANCHE-BIENVENISTE, JeanJean Colette. *Le français parlé*. Paris: Didier érudition, 1987.

BJORNSON, Richard. *The African Quest for Freedom and Identity, Cameroonian Writing and the National Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

- BORGOMANO, Madeleine. *Voix et visages de femmes dans les livres écrits par les femmes en Afrique francophone*. Abidjan: CEDA, 1989.
- BRIÈRE, Éloïse. *Le roman camerounais et ses discours*. Ivry: Éditions Nouvelles du Sud, 1993.
- CAZENAVE, Odile. *Femmes rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- CHEVRIER, Jacques. *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 1974.
- CHEMAIN-DEGRANGE, Arlette. *Émancipation féminine et roman africain*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1980.
- CHEMAIN, Roger. *Imaginaire du roman africain*. Paris: L'Harmattan, 1986.
- CREPEAU, Pierre. *Parole et sagesse. Valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique centrale, 1985.
- DABLA, S. *Nouvelles écritures africaines: Les écrivains de la seconde génération*. Paris: L'Harmattan, 1986.
- GALLIMORE, Rangira Béatrice. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- GODDING, Jean-Pierre. *Réfugiés du Rwanda au Zaïre*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- GRIVEL, M.N. *Rires noirs. Anthologie de l'Humour et du grotesque dans le roman africain*. Paris: Sépia, 1991.
- HOOKS, Bell. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston, Ma: South End Press, 1984.
- IRIGARAY, Luce. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris: Éditions de Minuit, 1984.
- JOPPA, Francis Anani. *L'engagement des écrivains africains noirs de langue française*. Sherbrook, Canada: Éditions Naaman, 1982.
- KAGAME, Alexis. *Introduction aux grands genres lyriques de l'ancien Rwanda*. Butare, Rwanda: Éditions Universitaires du Rwanda, 1969.

- KAZI-TANI, Nora-Alexandra. *Roman africain de langue française au carrefour de l'écrit et de l'oral (Afrique noire et Maghreb)*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- KESTELOOT, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965.
- KOFFI, A. *Littérature et politique en Afrique noire: Socialisme et dictature comme thèmes du roman congolais d'expression française*. Bayreut University: Bayreut African Studies, 1990.
- KOM, Ambroise. *Dictionnaire des oeuvres littéraires négro-africaines de langue française des origines à 1978*. Sherbrooke, Québec, Canada: Éditions Naaman; Paris: Agence de coopération culturelle et technique, 1983.
- *Dictionnaire des oeuvres littéraires de langue française en Afrique du sud du Sahara*. San Francisco: International Scholars Publications, 1996.
 - *Éducation et démocratie en Afrique. Le temps des illusions*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- LOCHA, Mateso. *La littérature africaine et sa critique*. Paris: Éditions Karthala, 1986.
- MALANDA, Ange-Severin. *Henri Lopes et l'impératif romanesque*. Paris: Silex, 1987.
- MERAND, Patrick. *La vie quotidienne en Afrique noire à travers la littérature africaine*. Paris: L'Harmattan, 1977.
- NEIL, L. *Resistance in post-colonial African Fiction*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- NFAH-ABBENYI, Juliana Makuchi. *Gender in African Women's Writing. Identity, Sexuality, and difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- NGOA, Henri. *Non, la femme africaine n'était pas opprimée*. Yaoundé: La société Camerounaise de Publications (Tribune), 1974.
- NKASHAMA, Ngandu Pius. *Écritures et discours littéraires. Études sur le roman africain*. Paris: L'Harmattan, 1989.

- OBIOMA, Nnaemeka (ed). *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora*. Trenton, N.J: Africa World Press, 1998
- ORMEROD, Beverly et VOLET, Jean-Marie. *Romancières africaines d'expression française. Le sud du Sahara*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- SANON, J. Bernardin. *Images scio-politique dans le roman négro-africain*. Sherbrooke: Éditions Naaman, 1983.
- TCHEUYAP, Alexie. *Esthétique et folie dans l'oeuvre romanesque de Pius Ngandu Nkashama*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- THIAM, Awa. *La parole aux négresses*. Paris: DENOËL, 1978.
- TRINH, T. Minh-Ha (Thi Minh-Ha). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- VINCENT, Jeanne-Françoise. *Traditions et Transition. Entretiens avec des femmes Beti du Sud-Cameroun*. Paris: Éditions Beyer-Levrault, 1976.
- YAGUELLO, Marina. *Les mots et les femmes: essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine*. Paris: Payot, 1976.

ARTICLES

- BAUMGART, "Les voix de l'amour: les romans de Calixthe Beyala". *Voix nouvelles du roman africain*. (Nanterre: (1995): 31-48.
- BEMBA, Sylvain. "Pourquoi écrivons-nous en français?" *Notre librairie* 92-93 (1988): 69-72.
- BEYALA, Calixthe. "Jouons au cochon pendu". *Études francophones*. Décembre-Janvier (1997): 7-9.
- BORGOMANO, Madeleine. "Calixthe Beyala, une écriture déplacée". *Notre Librairie* 125 (1996): 72-74.
- CAVAER, Françoise. Notes et documents. Interview sur les auteurs africains et d'éditeurs" *Revue de littérature comparée* 1 (1993): 162-176.

- CHEMAIN-DE GRANGE, Arlette. "Henri Lopes, engagement civique et recherche d'une écriture". *Notre librairie* 92-93 (1988): 123-27.
- CIXOUS, Hélène. "Contes de la différence sexuelle". *Lectures de la Différence sexuelle*. Paris: Des Femmes (1994): 67-78.
- D'ALMÉIDA, Irène. "Femme? Féministe? Misovire? Les romancières africaines face au féminisme". *Notre Librairie* 1-117 (1994): 48-51.
- DELTEL, Danielle. "Henri Lopes: individu singulier, Afrique plurielle." *Voix nouvelles du roman africain* (1995): 103-20.
- DERRIDA, Jacques. "Fourmis". *Lectures de la différence sexuelle*. Paris: Des Femmes (1989): 76-77.
- DUMONT, Pierre. *L'Afrique noire peut-elle encore parler français?* Paris: L'Harmattan, 1986
- GRAVES, Adams Anne. "The Works of Henri Lopes: A forum for African Women's Consciousness." *Ngambika. Studies of Women in African Literature*. (BOYCE, Davis & GRAVES, Adams Anne, dir.). Trenton, New Jersey: African World Press (1986): 131-38.
- HOUETO, Colette. "La femme, source de vie dans l'Afrique traditionnelle". *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Paris: Présence Africaine (1972): 51-66.
- JACQUEY, Marie-Clotilde. "Henri Lopes africain, métis et congolais" *Notre librairie* 83-1 (1986): 46-51.
- KING, Adèle. "Calixthe Beyala et le roman féministe africain." Régis Antoine (éd) *Carrefour de cultures*. Tubingen: Gunter Narr, (1993): 101-7
- Koffi, A. "Le fait littéraire dans l'oeuvre d'Henri Lopes". *Ethiopiennes* 6 (1990): 104-11.
- KOM, Ambroise. "L'univers zombifié de Calixthe Beyala". *Notre Librairie* 125 (1996): 64-71.
- LOMBALE-BARE, Gilbert. "Forêt généreuse, littérature féconde". *Notre librairie* 92-93 (1988): 16-25.
- LOPES, Henri. "My Novels, My Characters, and Myself." *Research in*

- African Literatures* 24-1 (1993): 81-6.
- MAKOLO, Muswaswa. "De la structure à l'idéologie dans l'oeuvre romanesque d'Henri Lopès". *Amicus. Zaire-Afrique*.
- MATETEUOU, Emmanuël. "Calixthe Beyala: entre le terroir et l'exil". *French Review* 69-4 (1996): 605-15.
- MAUNICK, Édouard. "Le territoire d'Henri Lopes". *Notre Librairie*. 92-93, (1988): 128-31.
- MBOM, Clément. "Nouvelles tendances de la création romanesque chez Beyala." *Voix nouvelles du roman africain* (1995): 49-72.
- MEMEL-FOTE, Harris. "Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme. Essai sur l'inégalité sociale des sexes dans les sociétés africaines". *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Paris: Présence Africaine, (1972): 141-174
- MOURALIS, Bernard. "De quelle voix parle-t-on?" *Voix nouvelles du roman africain*. (1995): 145-58.
- NDINDA, Joseph. "Littérature francophone. Écriture et discours féminin au Cameroun: trois générations de romancières." *Notre Librairie*, 118-2 (1994): 6-12.
- NDOMBET, Marie Augustine. "La femme et la pratique du droit coutumier au Gabon". *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Paris: Présence Africaine, 1972, p. 328- 36.
- NGAL, M.a. M. "Makouta-Mboukou, dernier hussard de la négritude." *Notre Librairie* 92-93 (1988): 94-96.
- NKASHAMA, Ngandu Pius. "De l'image au mot. Les procédés de lexicalisation dans et par radio-trottoir." *Meta* 32-3 (1987): 285-91.
- OKAFOR, Ndindi Régina. "La relation dans le couple: cas de *La Nouvelle Romance*." *Neohelicon: Acta comparationis Litterarum Univarsarum* 22-1 (1995): 283-94

IV OUVRAGES SUR L'EXIL

- AZEVEDO, Mario (Dir.). *Africana studies. A Survey of Africa and the Diaspora*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 1993.
- BARKAN, Elazar et SHELTON, Marie-Denise. *Borders, exiles, diasporas*. California: Stanford University Press, 1998.
- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard, 1984.
- BHABHA, Jacqueline. *Worlds Apart: Women under immigration and Nationality Law*, London, Pluto, 1985.
- BOLOTA, Nicolas. "Exil linguistique et exil métaphysique." *Euresis: Cahiers Roumains d'Études Littéraires* 1-2, (1993):
- CABACULA, Mwamba. "La diaspora noire littéraire: Une littérature en exil." *Cahiers de l'Institut Panafricain de Géo-Politique* 6 (1988): 74-88.
- CARAION, Ion. "Les mots en exil." *Euresis: Cahiers Roumains d'Études Littéraires* 1-2 (1993): 172-72.
- CONNER, Thomas Svante. *Exil et Autobiographie. Lectures théoriques et pratiques. Dissertation-Abstract International*, Ann Arbor, MI (DAI) 46-11 (1986): 3368A
- CROSTA, Suzanne (Dir.). *Récit de vie de l'Afrique et des Antilles. Exil, Errance, Enracinement*. Sainte-Foy, Québec, 1998.
- DORSINVILLE, Max. *Le pays natal. Essais sur les littératures du Tiers-Mondes et du Québec*. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines, 1983.
- "Pays, paroles et négritude" *Canadian Literature* 51 (1971): 55-64.
- DES ROSIERS, Joël. *Théories Caraïbes. Poétique du déracinement. Triptyque*, 1996.
- DOUMET, Christian. *Victor Segalen: l'origine et la distance*. Seyssel: Champ Vallon, 1993.
- EAGLETON, Terry. *Exiles and Émigrés. Studies in Modern Literature*. New York: Schocken Books, 1970.
- FISHMAN, Joshua. *The rise and the fall of ethnic revival: perspectives on language and ethnicity*. Berlin, New York:

- Mouton, 1985.
- FERRARO, Thomas. *Ethnic passages: literary immigrants in twentieth-century America*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- GARNER, Stanton B. Jr. "Post-Brechtian Anatomies: Weiss, Bond, and the Politics of Embodiment." *Theatre-Journal*, Baltimore, MD (TJ). 1990 May, 42:2, 145-64.
1989.
- GAUVIN, Lise. "Hommage à Edouard Glissant." *Carrefour des Littératures / Le cri du Monde / du 4 au 8 novembre, 1993*, Strasbourg.
- GIGUÈRE, Richard. *Exil, Révolte et dissidence. Étude comparée des poésies québécoises et canadienne 1925*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1984.
- HAREL, Simon. "L'exil dans la langue maternelle", *Québec Studies* 14 (1992): 23-30.
- HESSE, Jurgen (dir.) *Voices of Change. Immigrant Writers Speak out*, Vancouver, Pulp Press, 1990
- JONASSAINT, Jean. *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir: dix romanciers haïtiens*, Montréal, PUM, 1986.
- KARASTON, André et BESSIÈRE, Jean. *Déracinement et littérature*. Université de Lille III: Diffusion P.U.L, 1982.
- KEENAN, Deborah & Roseann Lloyd (dir.). *Looking for Home. Women Writing about Exile*, Minneapolis, Milkweed Editions, 1990.
- KRIPYN, E. "Exile as way of life". *German-Not* 3-8, 58-64.
- KRISTEVA, Julia. *Étranger à nous-mêmes*. Paris Fayard, 1988.
- *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974.
- LEQUIN, Lucie. "L'épreuve de l'exil et la traversée des frontières. Des voix de femmes." *Québec Studies* 14 (1992): 31-39.

- "Retrouver le rythme: les écrivaines migrantes écrivent la rupture et le métissage". *Dalhousie French Studies* 23 automne: 115-121.
- LESSER, Jeff. *Writing across World: Literature and Migration*.

- London, New York: Routledge, 1994.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1964.
- *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- LOPES, Henri. "Les trois identités d'un écrivain francophone" *Diagonales* 34 (1995): 32-33.
- MAKOUTA-MBOUKOU, Jean-Pierre. *Littératures de l'exil*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- MIAMPIKA, Landry Wilfrid. "Mémoires d'exilés: altération des identités et représentations de l'altérité." *Africultures* 15, (1999): 40-6.
- MOUNIER, Jacques (Dir.). *Exil et littérature*. Grenoble: équipe de recherches sur le voyage, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1986.
- MUDIMBE, V.Y. (dir.). *Nation, Identities, Cultures*. Durham and London: Duke University Press, 1997.
- NGAL, M.a. M. "Nationalité, résidence et exil." *Notre librairie* 83 (1986): 42-43.
- Notre librairie* Paris: Clef, 1986 n° 83, 84, 85: *Les littératures nationales mode ou problématique*. (83)
- *Les littératures nationales. Langues et frontières*. (84)
- *Les littératures nationales. Identité et histoire*. (85)
- ROUSTANG, François. "Le lien de la liberté." *MLN*, Baltimore, MD (MLN). 1989 Sept., 104:4, 913-926.
- SALMAN, Rushdie. "Une déclaration d'indépendance." *Littératures. Revue du Parlement international des écrivains*. Octobre/novembre 1994.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays on Cultural Politics*, New York & London, Methuen, 1988.
- "Feminisme in Decolonization" *Differences* 3-3 (1991) 139-170.
- WEIL, P. *La France et ses étrangers*, Paris, 1991.

V. OUVRAGES DE THÉORIE-CRITIQUE ET D'HISTOIRE SUR LES CULTURES AFRICAINES

AMSELLE, Jean-Loup et ELIKIA, M'Bokolo (dir.). *Au tour de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Découverte, 1985.

BLACHÈRE, Jean-Claude. *Négritudes. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*. Paris: L'Harmattan, 1993.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1971.

- *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.

CHEIKH DIOP, Anta. *Nations nègres et culture*. Paris: Éditions Africaines, 1954.

CONFIANT, Raphaël. *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Stock, 1993.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *Afrique noire. Permanences et ruptures*. Paris: L'Harmattan, 1985.

- *Histoire africaine du XX^e siècle. Sociétés - Villes - Cultures*. Paris: L'Harmattan, 1993.

- *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*. Paris: Desjonquères, 1994.

DORSEY, Learthen. *Historical dictionary of Rwanda*. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1994.

HERTEFELT, Marcel d'. *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale, Rwanda, Burundi, Buha*. London: International African Institute, 1962.

- *Société culture et Histoire du Rwanda: encyclopédie bibliographique 1863-1980/87*. Tervuren, Belgique: Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1987.

FANON, Frantz. *Peau noire masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.

- *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1961.

- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- JANHEINZ, Jahn. Muntu. *L'homme africain et la culture néo-africaine*. Paris: Seuil, 1958.
- KENYATTA, Jomo. *Facing Mount Kenya: the tribal life of Gikuyu*. London, Secker and Warburg, 1961.
- KI-ZERBO, Joseph. *Histoire de l'Afrique noire*. Paris: Hatier, 1972.
- *Histoire générale de l'Afrique I*. (Ki-Zerbo, Joseph, dir.). Strombeek (Belgique): Le Scorpion, 1980.
- LAW, Robin. "Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa." *History in Africa. A journal of Method*. 24 (1997): 205-19.
- MAQUET, Jacques. *Civilisation of Black Africa*. New York: Oxford University Press, 1972.
- MELONE, Thomas. *De la Négritude dans la littérature négro-africaine*. Paris V, Présence Africaine, 1962.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé*. Utrecht: Imprimerie Bosch, 1966.
- MUNRO, Doug. "The Vaitupu Company Revisited: Reflections and Second Thoughts on Methodology and Mindset." *History in Africa. A journal of Method*. 24 (1997): 221-37.
- NEWBURY, David S. *Kings and Clans: Ijwi island and Lake Kivu Rift, 1780-1840*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1991.
- OLDEROGGE, D. "Migrations et différenciations ethniques et linguistiques." *Histoire générale de l'Afrique I*. (Ki-Zerbo, Joseph, dir.). Strombeek (Belgique): Le Scorpion (1980): 301- 20
- SENGHOR, Sédar Léopold. *Les fondements de l'Africanité ou Négritude et Arabité*. Alençon: Présence Africaine, 1967.
- *Liberté I, II, III, IV, V*. Paris: Seuil, 1964-1993.
- VAN LANGENHOVE, Fernand. *Conscience tribales et nationales en Afrique noire*. Bruxelles: Clarence Denis, 1960.

VANSINA, J. "La tradition orale et sa méthodologie". *Histoire générale de l'Afrique I.* (Ki-Zerbo, Joseph, dir.). Strombeek (Belgique): Le Scorpion (1980): 167-190.

VI. OUVRAGES DE THÉORIE LITTÉRAIRE ET DE PHILOSOPHIE

BAKHTINE, Mikhail. *Esthétique et théorie du roman.* Paris: Gallimard, 1978.

BARTHES, Roland. *Essais critiques.* Paris: Seuil, 1964.

- *Le Degré Zéro de l'écriture.* Paris: Seuil, 1972.

- *S/Z.* Paris: Seuil, 1970.

BOUAZIS, Charles. *Littératures et société: théorie d'un modèle du fonctionnement littéraire.* Paris: Manes, 1972.

CALLE-GRUBER, Mireille et CIXOUS, Hélène. *Hélène Cixous, photos de racines.* Paris: Des Femmes, 1994

CIXOUS, Hélène et GAGNON, Madeleine. *La venue à l'écriture.* Paris VI^e: Union Générale d'éditions, 1977.

DERRIDA, Jacques. *Le Monolinguisme de l'autre, ou, la prothèse d'origine.* Paris: Galilée, 1996.

DIDIER, Béatrice. *Écriture-femme.* Paris: Puf: 1981, Réed., 1991.

DUPRÉ, Louise. "La critique-femme: Esquisse d'un parcours." *Critique et littérature québécoise* Annette Hayward et Agnès Whitfield (dir.) Montréal: Triptyque, (1992): 397-406

GENETTE, Gerard. *Figures (I,II, III)* Paris: Seuil, 1966, 1969, 1972.

JAKOBSON, Roman. *Questions de poétique.* Paris: Seuil, 1973.

KRISTEVA, Julia. *La révolution du langage poétique.* Paris: Seuil, 1974.

MAKOUTA-MBOUKOU, Jean-Pierre. *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française.* Abidjan: Nouvelles Éditions Africaines, 1983.

MERCIER, Michel. *Le roman féminin.* Paris: P.U.F, 1976.

- MIDIOHOUAN, Guy Ossito. *Du bon usage de la francophonie. Essai sur l'idéologie francophone*. Porto-Novo (Bénin): Éditions CNPMS, 1994.
- MILLER, Jane. *Women Writing About Man*. London, Virago, 1986.
- MOI, Toril. *Sexual/Textual Politics. Feminist Literary Theory*. New York: Methuen, 1985.
- MURRAY, David (dir.). *Literary Theory and Poetry*. London: B T Batsford, 1989.
- NKASHAMA, Ngandu Pius. *Écritures et discours littéraires*. Paris: L'Harmattan, 1989.
- *Négritude et Poétique*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- OMBOLO, Jean-Pierre. *Sexe et société en Afrique noire: l'anthropologie sexuelle: essai analytique, critique et comparatif*. Paris: L'Harmattan, 1980.
- STRATTON, Florence. *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London & New York: Routledge, 1994.
- TATI-LOUTARD, J.B. *L'Anthologie de la littérature congolaise d'expression française*. Présence Africaine, 1979.
- TODOROV, Tzvetan. *Les genres du discours*. Paris: Seuil, 1978.

VII. OUVRAGES GÉNÉRAUX

- BIGIRUMWAMI, Aloys. *Imigani "tima-ngiro" y'u Rwanda (Les contes moraux du Rwanda, traduction de Bernardin Muzungu)* Butare: Édition de l'Université Nationale du Rwanda., 1987.
- BOEHMER, Elleke. *Colonial and postcolonial literature: Migrant metaphors*. Oxford (England): New York: Oxford University Press, 1995.
- BOUTROS-GHALI, *Les difficultés institutionnelles du panafricanisme*. Genève, Institut des Hautes études internationales, 1971.
- DECRAENE, Philippe. *Le Panafricanisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

DIARRA, Fatoumata-Agnès. *Femmes africaines en devenir. Les femmes Zarma du Niger*. Paris: Éditions Anthropos, 1971.

FEMMES ET DÉMOCRATIE: Rapport du séminaire sur Femmes et Démocratie. Gitarama-Rwanda: Réseaus des Femmes oeuvrant pour le Développement rural, du 25 au 26 avril 1992.

INKINGI (Revue) N° 001. Kigali-Rwanda: MIFAPROFE, 1995.

JOSEPHUS, Flavius. *The Complete Works of the learned and authentic Jewish histirian, Flavius Josephus: comprising the antiquities*. London Printing & Pub. Co., Ltd.

KERICHO, Chamonges. *Uganda. Hurling Toward a Rwanda-like Crisis*. Victoria B.C: Trafford, 1997.

MANCERON, Gilles. *Segalen*. Paris: J.-C Latters, 1991.

MBUYINGA, Elenga. *Pan Africanism or neo-colonialism*. London: Zed Press, 1982.

NSEKALIJE, Aloys. *Vérités maculées*. Rwanda: Impr. scolaire, 1985.

PAULME, Denise. *Les civilisations africaines (Que sais-je?)*
Paris: Presse Universitaire de France, 1974.

- *Les mères dévorantes: essai sur la morphologie des contes africains*. Paris: Gallimard, 1976.

Profil socio-économique de la femme rwandaise (version finale).
Kigali-Rwanda: Réseau des Femmes oeuvrant pour le Développement rural, 1991.

RUGAMBA, Sipiriyani. *Ngucire Umugani*. Butare, Rwanda: Institut national de la recherche scientifique, 1987.

SINANGA, Judith. *La quête des origines: Itinéraire d'Henri Lopes et de Marie Ndiaye. (Mémoire de Maîtrise)*. Nice: Université de Nice Sophia-Antipolis. Faculté de Lettres, Art et Sciences Humaines, 1992.

VIDAL, Claudine. *Sociologie des passions: Rwanda, Côte d'Ivoire*. Paris: Karthala, 1991.