

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

**A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600**

**Le sacré et ses variations dans trois romans africains d'expression
française: L'Homme-dieu de Bisso, Elonga et L'Initié.**

by

Paul K. Hukportie

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in French in partial fulfillment of the
requirement of the degree of doctor of Philosophy, The City University of New York.

1997

UMI Number: 9807945

**Copyright 1997 by
Hukportie, Paul K.**

All rights reserved.

**UMI Microform 9807945
Copyright 1997, by UMI Company. All rights reserved.**

**This microform edition is protected against unauthorized
copying under Title 17, United States Code.**

UMI
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48103

© 1997

Paul K. Hukportie

All rights reserved

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in French in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

8-28-97
Date

Fr. L. Sautman
Francesca Canadé Sautman
Chair of Examining Committee

8/28/97
Date

René Waldinger
Executive Officer

8/28/97
Date

Lucienne Seranno
Lucienne Seranno

Date

Supervisory Committee

The City University of New York

Abstract

Le sacré et ses variations dans trois romans africains d'expression française: L'Homme-dieu de Bisso, Elonga et L'Initié.

by

Paul K. Hukportie

Adviser: Professor Francesca Canadé Sautman

It is a common belief that Africa is losing its traditional religions and cultures, that Africans are irreversibly influenced by the West. Since the independence movements of the 60s and particularly in the 70s, writers and intellectuals have tried to redefine the sacred in an African perspective and the concept of religion in Africa.

This dissertation addresses the revalorization and the future of traditional religions as they are viewed by writers. This analysis focused on three novels, L'Homme-dieu de Bisso (1974) by Etienne Yanou (Cameroon), L'Initié (1979) by

Olympe Bhêly-Quénum (Bénin) and Elonga (1986) by Nyugwentondo Rawiri (Gabon). These novels emphasize the theme's transformations in African literature by presenting their vision of African neo-traditional beliefs in a contemporary society.

In this study, I have analysed each novel in depth in order to illuminate its particular perspective in relation to the sacred. L'Homme-dieu de Bisso stresses the importance of the sacred in African traditional religions and also the rapport between Christianity and traditional practices, and the influences they have on each other. Elonga introduces the theme of witchcraft and its impact, mostly negative, on Africans and their daily life. L'Initié puts an emphasis on the necessity to promote traditional medicine and pharmacopea in combination with Western medicine, to better advance the well being of Africans and the development of medicine in general. It shows the tight symbiosis between the traditional African medical practices and initiation into a religion where sacred mysteries are carefully safeguarded.

The conclusion outlines the role African intellectuals and writers can play in the survival of African beliefs, rituals and practices in the contemporary world; these are seen not as mere folklore, nor mere residues of African cultures and civilizations, but as a viable solution to the grave social, economic and intellectual problems of the waning 20th century.

Dédicace

A ma femme Suzanne, à mes enfants Gloria et Daniel, à ma mère et à la mémoire de mon regretté père Daniel Comlan Hukportie.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à tous ceux qui m'ont aidé à pouvoir terminer cette thèse.

Je remercie vivement ma directrice de thèse, Mme Francesca Canadé Sautman, dont les conseils m'ont été précieux tout au long de mes recherches. Je remercie mes lectrices, Mme Lucienne Serrano et Mme Renée Waldinger, pour avoir accepté de lire ma thèse, malgré leurs diverses préoccupations.

Je voudrais également exprimer ma reconnaissance au personnel de la Financial Aid Office, à Mme Gail Smith, à Mme Maria Jacobson et au personnel de International Students's Office, à Mlle Félicité K. de Souza, et à Mlle Colette Dokou.

Table of contents

Introduction

Première Partie: L'Homme-dieu de Bisso d'Etienne Yanou,(1974) 34

I- Un nouveau dieu à Bisso

I-A. Une crise sociale à Bisso

I-B. L'homme-dieu de Bisso

I-C. Men'si et la renaissance de Bisso

1-Men'si, médiateur des conflits sociaux

2-Les "remèdes" de Men'si

3-La famille des Delange et le sacré

II- Le déclin de la religion chrétienne

II-A. Les déboires du Pasteur Koundi

II-B. L'abbé Voulana au seuil du désarroi

III- La destruction d'un sanctuaire

III-A. Causes et conséquences

III-B. Le nouveau dieu de Bisso

Deuxième Partie: Elonga de Nyugwentondo Rawiri, (1986) 89

I- Sorcellerie au Ntsémpolo

I-A. Voyage à Elonga

I-B. Elonga, une ville sorcière

II- La sorcellerie et ses manifestations

II-A. Mboumba, le “vampireux”

II-B. Les malheurs et les réactions d'Igowo

III- L'univers du “Ganga”

III-A. Consultations et motivations

III-B. Le sorcier-guérisseur dans la société

IV- Les conséquences de la sorcellerie à Elonga

IV-A. Sorcellerie et problèmes sociaux

IV-B. Sorcellerie et mercantilisme

Troisième Partie: L'Initié d'Olympe Bhêly-Quénum, (1979) 135

I- L'univers religieux de Djên-Kêdjê

I-A. Un Christianisme “moribond” à Djên-Kêdjê

I-B. Djên-Kêdjê et les dieux du Vodun

II- Le vieux Djessou et les forces du mal

II-A. Kou Djessou, le grand sorcier d'Oukô

II-B. Le vrai visage de Djessou

II-C. Les faiblesses de Djessou

III- Marc Tingo, un médecin initié

III-A. L'initiation aux forces surnaturelles

1- Marc Tingo et l'oncle Atchê

2- Les pouvoirs d'un initié

INTRODUCTION

"Hon si suba ben" (Aujourd'hui n'épuise pas demain)

Boubou Hama.

Le thème du sacré et ses variantes restent vivaces en littérature même si, dans notre monde en constante mutation, la maîtrise de l'homme sur la nature s'est fait sentir plus fortement, et la science est arrivée à démystifier certains phénomènes jusqu'alors liés aux forces occultes.

Définir le sacré et les croyances traditionnels pour mieux les intégrer aux nouvelles exigences du monde moderne, telle est la préoccupation des écrivains africains de la nouvelle génération. Pour participer au processus de transformation sociale de l'Afrique, ces écrivains se sont fixé pour devoir d'effectuer une re-lecture des valeurs liées au patrimoine culturel. L'éditeur de L'Odeur du père de V.-Y. Mudimbé, "un essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire" définit ainsi le terme re-lecture:

" La re-lecture africaine exprime l'exigence, dans une perspective critique, mais aussi fondatrice, d'une réappropriation d'un discours africain authentique, c'est-à-dire une rude entreprise dans laquelle chaque chercheur, professeur ou responsable de certains domaines du savoir ne peut pas ne pas se sentir profondément engagé"¹. Redéfinir le sacré traditionnel c'est encore l'actualiser, le "reprendre", dans un contexte social africain influencé par la colonisation et

¹ Notes de l'Editeur (Présence Africaine), L'Odeur du père, Paris, Présence Africaine, 1982.

d'autres apports venus d'ailleurs. La littérature africaine moderne a dépassé le stade des "imitations stériles" pour s'intéresser aux Africains. Abiola Irele parle d'une "ré-adaptation" au sens moderne du terme de l'imagination africaine².

Le sacré peut se définir comme étant tout ce qui est consacré à un culte, tout ce qui a une valeur absolue et qui évoque le surnaturel; il suppose "une qualité particulière, vénérable...et pour laquelle il est juste de combattre"³. C'est ainsi qu'est sévèrement punie toute incursion dans un lieu sacré. Mais quelle relation établir entre le sacré et le religieux? Le sacré est une partie intégrante de la religion, mais celle-ci est un système de croyances, une organisation avec des comportements liés au sacré. Le sacré n'est pas un simple synonyme du religieux à cause du caractère à la fois extensif et ambigu du mot sacré. Le sacré, c'est ce que l'on vénère, c'est ce qui fait peur. Il peut être associé au bien et au mal; il a ainsi plusieurs appellations telles que "fétichisme", "totémisme", "paganisme", "animisme", et des néologismes comme "le vodunisme".

Nous éviterons ici l'emploi du terme "fétichisme" qui est souvent associé au mot "sacré" dans le domaine africain. L'écrivain Bhêly-Quénum utilise le mot "voduniste", préférant ce néologisme à l'adjectif "fétichiste" "dont la connotation ne correspond pas aux réalités négro-africaines"⁴. Nous refusons donc d'utiliser les

² Irele, Abiola, The African experience in literature and ideology, London: Heinemann, 1996, page 29.

³ Knabe, Peter-Eckhard, "Signification du sacré" in Le sacré: aspects et significations, Paris, J.M. Place, 1962, page 12.

⁴ Bhêly-Quénum, Olympe, L'Initié, Paris, L'Harmattan, 1977, page 68.

termes “fétichisme”, “animisme” et leurs composés pour ne parler que de “sacré traditionnel” et de “ religions traditionnelles” car, précise Jean-Claude Froelich, “une confusion de vocabulaire obscurcit aujourd’hui encore la littérature consacrée aux croyances négro-africaines, et l’emploi des termes ambigus entraîne de lourdes méprises”.⁵ En ce qui concerne certaines croyances ancestrales, nous pensons qu’il serait juste d’utiliser l’expression “religions traditionnelles”. Nous nous référons, pour clarifier ce terme, aux propos de l’historien burkinabé Joseph Ki-Zerbo qui souligne lors d’un colloque sur les religions africaines:

“Si l’on entend par religion la croyance à un être transcendant auquel on est lié par des devoirs, par des droits aussi, auquel on a des comptes à rendre, qu’on invoque, auquel on fait des sacrifices, qu’on implore pour telle ou telle chose et qu’on remercie, alors il y a effectivement des religions dans l’Afrique traditionnelle”⁶

Le sacré fait appel à la fois au profane et à l’initié, à certaines pratiques religieuses, aux divinités, à la sorcellerie, aux devins-guérisseurs. Il se manifeste selon des modalités diverses, “ en se formant dans des matrices qui sont le Ciel, les Eaux, la Terre et ses montagnes et cavernes”⁷. Des masques comme le N’tomo et le Komo, vénérés par les Dogon du Mali, le “Egu” des Anago du Nigéria et du Bénin, le “Zangbéto” des Mina du Togo et des Ewé du Ghana et du Togo, sont tous

⁵ Froelich, Jean-Claude, Animismes, Paris, Edition de l’Orante, 1964, page 21.

⁶ Ki-Zerbo, Joseph, “La religion en Afrique” in Tradition et modernisme en Afrique noire, Paris, Editions du Seuil, 1965, page 97.

⁷ Eboussi-Boulaga, Fabien, A contretemps: l’enjeu de Dieu en Afrique, Paris, Karthala, 1991, page 159.

des agents du sacré. Tout animal, sauvage ou domestique, tout objet, une pierre ou un morceau de bois, deviennent des symboles vivants, dès que, par delà leur composant matériel, ils sont animés d'un esprit, c'est-à-dire associés à l'Être suprême. Dans le même ordre d'idée, dans la statuette de bois que garde le jumeau en mémoire de son frère ou de sa soeur défunts, est insufflé l'esprit du disparu. L'effigie en terre cuite de la divinité Lêgba, érigée au carrefour de certains villages chez les peuples Ewé ou Fon de la côte ouest-africaine, est un objet sans esthétique apparente mais qui a une fonction sacrée. La divinité Lêgba joue le rôle d'intermédiaire entre les hommes et les autres dieux. C'est une divinité que l'on peut aborder en termes familiers, même avec des injures. En voici une illustration: "Roi-destructeur de toute chose. Toi qui manges et t'en vas la bouche sale. Toi dont les lèvres sont épaisses..."⁸. Le dieu des carrefours peut avoir des colères imprévisibles et il lui arrive de refuser de jouer son rôle de messenger, par caprice ou par nécessité. Comme toute divinité, "en lui s'entremêlent le bien et le mal"⁹.

En Afrique, les cérémonies qui sanctionnent la présentation du nouveau-né aux membres de la famille ou à la communauté - "out-dooring"- comportent des aspects sacrés parce qu'elles font appel à un officiant, aux libations et à la récitation de certaines formules souvent ésotériques. La salive de l'officiant peut servir de "support" à la parole, et le guérisseur peut cracher dans ses mains avant

⁸ Aguessy, Honorat, "La divinité Lêgba et la dynamique du panthéon vodoun au Dan-Homê" in _____ Cahiers des religions africaines, 4e année, Janvier 1970, volume 4, page 94.

⁹ Op. cit., page 90.

de toucher à un "patient" ou à un simple solliciteur. Ce geste, si banal soit-il, rentre dans le symbolisme du sacré; les mains enduites de salive produisent des effets adoucissants au contact du "malade". La salive, nous dit Hampaté Bâ, "accompagne souvent les gestes de bénédiction ou les rites de guérison"¹⁰. On ne saurait trop parler de l'importance des libations dans les cérémonies traditionnelles. C'est un geste sacrificiel commun à plusieurs sociétés africaines. Dans son livre intitulé In My Father's House (1992), Kwame Anthony Appiah donne l'exemple d'un homme qui, après avoir ouvert une bouteille de gin, en verse une partie, un peu par terre en demandant à ses ancêtres de lui venir en aide. La libation est un geste banal, mais très symbolique, qui met l'accent sur l'existence des êtres invisibles, car nous dit Birago Diop, "ceux qui sont morts ne sont jamais partis"¹¹; ils sont parmi les vivants et servent d'intermédiaires entre les hommes et les dieux.

Dans Dieu d'eau (1948), Ogotemmeli attribue une fonction cathartique à la boisson alcoolisée. La bière de mil nous dit-il, est fermentée par l'esprit des défunts qui attendent d'être localisés pendant les cérémonies sacrificielles. L'état d'esprit du buveur est lié au "ferment de désordre que les défunts ont introduit dans la bière"¹².

Marcel Griaule est un des premiers ethnologues français à avoir fait une

¹⁰ Bâ, Amadou Hampaté, Amkoullel, Paris, Actes Sud, 1991, page 410.

¹¹ Diop, Birago, "Souffles" in Leurre et lueurs, Paris, Présence Africaine, 1981, 3e édition, page 64.

¹² Griaule, Marcel, Dieu d'eau, Paris, Edition du Chêne, 1948, page 217.

étude sur les Dogon, en Afrique de l'Ouest. Il a exploré différents aspects de la société dogon, à savoir les institutions religieuses, l'organisation sociale, la conception de la personne, les mythes d'origine, les traditions historico-légendaires sur les migrations et les fondations de villages, les travaux sur la musique et la littérature orale.

Marcel Griaule, qui a voulu apprendre la langue des Dogon pour mieux pénétrer leurs savoirs, a pu rencontrer, à l'instigation des conseils des sages, un vieux chasseur, du nom d'Ogotemméli. Les "entretiens" avec ce vieillard ont donné naissance à Dieu d'eau (1948). La rencontre avec Ogotemméli permet à Griaule de pénétrer la pensée dogon. Dans son oeuvre, Griaule a révélé aux Occidentaux que les Noirs, pour lesquels ils n'avaient que mépris ou indifférence, "possédaient des cultures aussi dignes de l'attention des érudits que celles des nobles riverains de la Méditerranée orientale"¹³. Dans Dieu d'eau (1948), on voit apparaître, à cette époque, une notion nouvelle, celle de la "Parole", dont Ogotemméli dévoilait le rôle créateur et fécondant au niveau cosmique. La civilisation africaine, en l'occurrence celle des Dogon, "se révélait dès lors comme une civilisation du Verbe..."¹⁴. En effet, avant la publication de Dieu d'eau (1948), plusieurs ethnologues africanistes avaient fait des recherches sur l'Afrique précoloniale. Les ouvrages de Léon

¹³ Griaule, Marcel, Descente du troisième Verbe, Paris: Fata Morgana, 1996, page 15.

¹⁴ Op. Cit., page 15.

Frobenius¹⁵ et ceux de Maurice Delafosse¹⁶ étaient bien connus des Africains. Delafosse était un administrateur colonial en Afrique, qui avait énormément écrit sur les différents peuples de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique centrale. Cependant Marcel Griaule a eu le privilège de rencontrer un des sages africains, un grand devin-guérisseur, le vieux Ogotemméli, qui a su lui révéler "l'Afrique des profondeurs", c'est-à-dire celle des croyances ésotériques. Par exemple la poulie du tisserand a pour sens symbolique "le grincement de la parole". Si les artisans récitent des paroles magiques pour la réussite dans leurs activités quotidiennes, "les cultivateurs aident par leurs oeuvres rituelles les progrès des céréales..."¹⁷

Nombreux sont les ethnologues qui ont analysé les problèmes qui se posent aux religions africaines. Ces chercheurs africains ou africanistes, en général, soulignent le recul des croyances ancestrales face aux religions révélées, et reconnaissent que la disparition de certaines valeurs traditionnelles est surtout imputable à l'impact de la colonisation. Louis-Vincent Thomas et René Luneau voient un recul indiscutable des rites ancestraux parce que, précise Amadou Hampaté Bâ, "la jeune Afrique, née de l'école occidentale, a plutôt tendance à vivre et à penser à l'européenne, ce qu'on ne saurait lui reprocher car elle ne connaît

¹⁵ Frobenius, Léon. Histoire de la civilisation africaine. Paris: Editions Gallimard. 1936.

¹⁶ Delafosse, Maurice. Les Nègres. Paris: Editions Riedes. 1927.

¹⁷ Griaule, Marcel, "Philosophie et religions des Noirs" in Présence Africaine, Paris, Numéro spécial (8-9), 1950, page 311.

que cela"¹⁸.

Cependant, les statistiques rassemblées par ces mêmes ethnologues, surtout les recherches de Louis-Vincent Thomas dans La Terre africaine et ses religions (1992), ont prouvé qu'en Afrique plus de la moitié de la population pratique toujours les religions ancestrales. Philippe Laburthe-Tolra réitère la même idée dans Initiation africaine (1971)¹⁹. Il faut préciser qu'avec l'exode rural et le développement des grandes agglomérations, il est difficile d'avancer le chiffre exact des adeptes. Au demeurant, comme le souligne Philippe Lathurbe-Tolra : "Il ne faut pas sous-estimer l'importance de l'animisme traditionnel: qualitativement, c'est la religion authentique de l'Afrique..."²⁰.

Les religions africaines sont donc les religions les plus pratiquées en Afrique, directement ou indirectement. Directement, parce que l'on trouve encore des vestiges de ces croyances, tels par exemple les couvents du panthéon "vodun" dans le Golfe du Bénin, l'univers dynamique des dieux Dogon du Mali et beaucoup d'autres pratiques mystiques, ailleurs en Afrique et à travers la diaspora noire. Indirectement, parce que ceux qui observent sporadiquement ces pratiques religieuses sont nombreux et que l'on trouve parmi eux des convertis. Comme le souligne Louis-Vincent Thomas:

¹⁸ Bâ, Amadou Hampaté, Aspects de la civilisation africaine, Paris, Présence Africaine, 1972, page 27.

¹⁹ Laburthe-Tolra, Philippe. Initiation africaine. Yaoundé: Editions Clé. 1971. Page 85.

²⁰ Lathurbe-Tolra, Philippe, Initiation africaine, Yaoundé, Editions Clé, 1972, page 85.

“Tel individu se dit musulman ou chrétien par vantardise, qui, en fait, reste animiste et tel musulman effectivement converti continue plus ou moins secrètement de pratiquer le culte traditionnel ou même d’adhérer aux antiques croyances”²¹.

“L’homme noir est croyant né”²² nous dit Hampaté Bâ. John Mbiti, dans son analyse des religions africaines, affirme que la conversion systématique de l’Africain à une nouvelle religion est pratiquement impossible. C’est dire que les croyances ancestrales occupent, même de nos jours, une place non négligeable dans la culture africaine.

De multiples recherches ont déjà été faites dans le domaine de la “littérature sacrée”, ce que Roland Colin appelle la “littérature profonde”. Cette “littérature est toujours plus Parole que lettre, même lorsqu’elle s’écrit”²³. Elle regroupe des textes qui évoquent “l’Afrique des profondeurs”, un “monde qui vibre au revers de la réalité quotidienne”²⁴. Parmi ces récits sacrés se trouvent des textes mystiques, la poésie liturgique qui accompagne certaines cérémonies rituelles, des formules magiques que le chasseur prononce pour anéantir son gibier, celles du tisserand, les incantations du sorcier. Il y a aussi des prières et des chants, comme par exemple le chant de l’arc-en-ciel, symbole d’une divinité, que psalmodient les

²¹ Thomas, Louis-Vincent, “Les religions d’Afrique noire” in Colloque sur les religions, Paris, Présence Africaine, 1962, page 62.

²² Bâ, Amadou Hampaté, Aspects de la civilisation africaine, Paris, Présence Africaine, 1972, page 23.

²³ Colin, Roalnd, Littérature africaine d’hier et de demain, Paris, Adec, 1965, page 61.

²⁴ Laye, Camara, Le Maître de la parole, Paris, Plon, 1978, page 17.

pygmées de l'Afrique centrale. Les récits initiatiques comme "Kaïdara" et "Koumen", recueillis par Amadou Hampaté Bâ, reposent sur la cosmogonie, en particulier les institutions socio-religieuses du monde peul, où le dieu Kaïdara symbolise la connaissance de l'ordre cosmique et du chaos. Tous ces textes, "généalogies, récits historico-légendaires, contes, fables, proverbes, énigmes et mythes [qui] constituent l'essentiel"²⁵ de la littérature orale, contiennent des formulations reprises dans la littérature écrite; car le roman emprunte souvent à la littérature orale traditionnelle, et la transformation du récit traditionnel en roman moderne est une particularité de la littérature africaine. Il est donc important de souligner le "glissement" ou la mutation des textes traditionnels en textes écrits, puis en roman, ce qui permet d'examiner la survie de la tradition dans le contexte de la modernisation. Le roman africain est né dans un contexte historique bien précis, avec l'avènement de la colonisation, précédée de la Traite des esclaves. Amadou Koné analyse en terme concis le passage de la littérature orale en littérature écrite dans son oeuvre Des textes oraux au roman moderne (1993). Pour Koné, "l'écrivain ou plus précisément le romancier qui acquiert la liberté et l'initiative idéologique, peut rompre avec les formes littéraires traditionnelles qui ne coïncident plus avec le moderne"²⁶. Malgré l'influence de la civilisation occidentale, la culture traditionnelle reste primordiale chez l'Africain. Janheinz Jahn présente ainsi

²⁵ Thomas, L.-V. Et Luneau, R., Les Religions d'Afrique noire, Paris, Editions Stock, 1981, page 27.

²⁶ Koné, Amadou, Des textes oraux au roman moderne, Frankfurt: Verlag Für Interkulturelle Kommunikation, 1993, page 26.

l'impact des "sources traditionnelles" dans le roman moderne:

"Aussi longtemps qu'on n'a pas confronté aux topoi africains chacun des ouvrages d'un auteur agisymbien écrivant dans une langue européenne, ce serait agir à la légère que de classer cet auteur dans la littérature occidentale, sous le seule prétexte que dans ces oeuvres on ne trouve pas au premier coup d'oeil des africanismes reconnus comme tels"²⁷.

L'originalité ou l'africanité de la littérature négro-africaine,-- "les topoi africains"--, se rapporte à une forme de pensée qui reste fortement marquée de signification morale, religieuse et politique. Ces significations ont pour fondement le mythe, que Roger Pageart définit comme étant "l'ensemble de circonstances ou une succession d'évènements qui constituent une représentation schématique ayant pour but de favoriser la communication sociale sur une base affective"²⁸. Dans le roman, le mythe perd son originalité, mais devient "opérationnel" sous forme d'anecdotes et de légendes.

L'oeuvre littéraire d'Amadou Hampaté Bâ, qui a pour base l'oralité, est un exemple concret de l'influence de la tradition sur la littérature négro-africaine en général. L'Etrange destin de Wangrin (1973), qui d'ailleurs analyse plusieurs aspects du mythe et la cosmologie peule et bambara, les Contes initiatiques (1994), le recueil intitulé Petit Bodiel et autres contes de la savane (1994), Amkoullel, l'enfant peul, (1991), et Oui, mon commandant (1994), évoquent le monde traditionnel et forment une synthèse des idées de l'auteur. Amkoullel, l'enfant peul

²⁷ Jahn, Janheinz, Manuel de littérature néo-africaine, du 16e siècle à nos jours: de l'Afrique à l'Amérique, Paris: Editions Resma, 1969, page 18.

²⁸ Pageart, Roger. "Le colloque de Limoges: un aperçu" in L'Afrique littéraire. #54-55. Page 12.

et Oui, mon commandant, qui représentent les Mémoires d'Hampaté Bâ, vont au delà d'une autobiographie classique, pour nous décrire l'histoire africaine, la géographie de l'Afrique et la base de la structure traditionnelle. Le premier roman couvre les vingt premières années de la vie d'Hampaté Bâ et sa formation à l'école coloniale, tandis que Oui, mon commandant évoque l'âge adulte et surtout la vie professionnelle de l'écrivain ethnologue. Il faut souligner que les mémoires d'Hampaté Bâ se développent sous forme de chronique et les éléments purement autobiographiques sont secondaires par rapport aux récits historiques qui laissent apparaître des croyances et des pratiques religieuses.

L'oeuvre critique de V.Y. Mudimbé, elle aussi, vise à la réévaluation de l'Afrique traditionnelle. The Invention of Africa (1988) et The Idea of Africa (1994) font une analyse critique de l'Afrique depuis l'époque gréco-romaine. Alors que la première oeuvre fait la critique de l'Afrique telle qu'elle est représentée par les Européens, en se fondant sur l'épistémologie occidentale, la seconde s'oriente vers "la construction de l'Afrique". Dans son analyse, l'auteur insiste sur le rôle que doit jouer l'intellectuel africain; l'Afrique doit être présentée avec objectivité et ses croyances ancestrales soumises à une critique de revalorisation. Telles sont les idées qu'il résume dans le chapitre intitulé "reprendre" dans The Idea of Africa. Mudimbé aborde le domaine de l'art plastique et celui de la littérature africaine. Dans son texte intitulé "La littérature africaine : mythe ou réalité?", l'auteur présente différentes approches littéraires: concernant les sources traditionnelles de la

littérature africaine considérée comme une "littérature jeune"²⁹, Mudimbé cite des sources très anciennes qui présentent des écrivains africains au sixième et au huitième siècles³⁰. The Idea of Africa fournit une analyse détaillée qui met l'accent sur les rapports entre la littérature écrite moderne et la littérature traditionnelle orale.

Tous les romans qui accordent une grande importance à la spiritualité africaine, ne présentent pas sous la même optique les différents aspects du sacré. Pendant l'époque coloniale, jusqu'à la période des indépendances africaines, le roman africain s'adressait, en général, au public européen ; la critique des croyances ancestrales se faisait souvent par rapport à la civilisation occidentale et par rapport aux religions révélées. C'est à cette époque qu'est né le mouvement de la négritude, ainsi défini par Léopold Sédar Senghor: "Le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine"³¹. La négritude a été, dans les années 30, le mouvement de base dans la prise de conscience de la responsabilité de l'écrivain noir. Mais nombreux sont ceux qui se sont opposés au terme "négritude" à cause du racisme qu'il implique, surtout les écrivains qui ont traité "le problème africain" plus en termes sociaux qu'en termes d'oppression

²⁹ Les critiques africains et africanistes citent souvent Les trois volontés de Malic (1920) de Hamadou Mapaté Diagne et Force-bonté (1926) de Bakary Diallo comme étant les deux premiers romans africains.

³⁰ Mudimbé cite dans son analyse le dictionnaire des auteurs africains de Donald Herdeck: African authors: A companion to Black African writing 1300-1973, Washington D.C.: Black Orpheus Press, 1973.

³¹ Définition citée par Lilyan Kesteloot dans Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1977, 7e édition, page 110.

raciale. Malgré cette vue d'ensemble, l'Afrique est présentée dans ses différents aspects. Doquicimi (1935) de Paul Hazoumé analysait par exemple les us et coutumes du "peuple dahoméen" sous le règne du roi Guézo. Mise à part l'étude ethnologique du royaume, le roman faisait surtout la critique des sacrifices dits barbares, comparés aux valeurs civilisatrices de la France. David Ananou et Félix Couchoro établissaient une dichotomie dans leurs oeuvres, opposant une tradition africaine dite rétrograde à un "modernisme clairvoyant". Qu'il s'agisse de l'Esclave (1930) ou de Amour de Féticheuse (1938), Couchoro s'attaquait aux religions traditionnelles qu'il qualifiait de "sataniques". Guy Ossito Midiohouan en particulier, a mis l'accent sur le manichéisme de Couchoro qui se présente comme un moraliste chrétien; Midiohouan écrit qu'Ananou s'applique:

"Sous l'influence de son éducation chrétienne à décrire les coutumes avec l'intention manifeste de les réprover en fustigeant fétichisme et superstition au nom de la foi, du progrès et de la civilisation"³². Les propos d'Ananou sont, en effet, ouvertement didactiques dans le prologue du Fils du fétiche (1955): "Purifions nos moeurs. Allégeons-les en supprimant tout ce qu'elles ont de superflu et d'idolâtre. Mettons un peu de lumière dans nos pratiques "³³.

Publié durant la période avant l'indépendance, L'Enfant noir (1953) de Camara Laye, par contre, décrit une Afrique édénique où le sacré intervient dans

³² Midiohouan, Guy Ossito, L'Idéologie dans le roman négro-africain d'expression française, Paris: L'Harmattan, 1989, page 138.

³³ Ananou, David, Le Fils du fétiche, Paris: Nouvelles Editions Latines, 1955, page 217 .

plusieurs activités quotidiennes. L'auteur nous décrit, entre autres, le père du narrateur, invoquant dans son orfèvrerie la divinité qui favorise la fonte de l'or, considéré comme un métal sacré, en présence du serpent-totem; il analyse les pouvoirs occultes de la mère de Laye et ses dons de voyance, de même que les cérémonies de circoncision qui ont joué un rôle psychologique dans la vie du héros. Mais en même temps qu'il présente les croyances de l'Afrique traditionnelle, l'auteur n'oublie pas de souligner les mutations socio-culturelles dues au contact avec le monde moderne. "Le secret...avons-nous encore des secrets?". Cette question du narrateur de l'Enfant noir est reprise dans Dramouss (1966), un roman qui décrit l'âge adulte du héros. Le temps où le forgeron sculpteur ou l'orfèvre "était sorcier, était prêtre, et où il exerçait plus qu'une pure activité artisanale n'existe plus"³⁴. Mais Camara Laye passe sous silence la subversion des sociétés traditionnelles. Si la critique européenne, dans son appréciation de l'Enfant noir, a décerné à Camara Laye le prix Veillon, la critique africaine a été par contre sévère, traitant l'oeuvre de Laye de "littérature rose". Pour Mongo Béti, à une époque où l'Afrique subissait les effets traumatisants de l'administration coloniale, omettre de faire le procès de la colonisation était une fuite de responsabilité. C'est Senghor qui a pris à la défense de Camara Laye. Parce que le mouvement de la négritude "est historique, dira-t-il, il est en même temps dialectique. Le refus de

³⁴ Laye, Camara, Dramouss, Paris: Présence Africaine, 1956, page 165.

l'autre, c'est l'affirmation de soi"³⁵. Pour Senghor, évoquer "la négritude des sources" ou "le royaume d'enfance", c'est rejeter les valeurs de l'Autre, c'est-à-dire celles de l'Occident européen.

A la différence de Camara Laye, Mongo Béti et Ferdinand Oyono ont dénoncé systématiquement le système colonial. En 1954, Béti publia son premier roman, sous le pseudonyme d'Eza Boto. Ville cruelle (1954) annonçait une révolution dans l'analyse du procès de la colonisation. En effet, Béti et Oyono analysaient dans leurs romans les contradictions internes d'une oeuvre missionnaire teintée d'euro-centrisme. Dans Une Vie de boy (1956), les villageois associaient à un mauvais sort la mort du Père Gilbert, écrasé par un baobab sacré. Ils saisissaient toute occasion pour ridiculiser les missionnaires de l'Eglise catholique: "Et la sorcellerie des prêtres", se demandaient-ils?

Dans Le Pauvre Christ de Bomba (1956), on relève le ton radical de Mongo Béti dans sa critique de l'évangélisation en Afrique noire. Ses critiques sont effectivement plus virulentes que celles de son compatriote Oyono. Si, par exemple, les protagonistes d'Une Vie de boy (1956) d'Oyono ne demeurent pas impassibles, ils ne confrontent pas non plus aux missionnaires; par contre, dans le Pauvre Christ de Bomba, le Révérend Père Drumont est ridiculisé et humilié quand on le voit choir devant Sanga Boto, le sorcier du pays, reconnu par certains autochtones comme un faux devin-guérisseur. Pour les villageois, la magie de

³⁵ Cité par Lilyan Kesteloot dans Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1977, 7e édition, page 112.

Sanga Boto est plus efficace que celle du prêtre blanc. Le Pauvre Christ de Bomba est un des rares romans africains à poser en termes clairs, les problèmes de l'évangélisation en Afrique. Mongo Béti passe du procès de la colonisation à la critique de l'Afrique indépendante avec Remember Ruben (1974) et La deuxième mort de Ruben Um Nyobé (1986).

Il faut de plus tenir compte des différences régionales dans certaines manifestations du sacré; du fait, par exemple, que le sacré musulman cohabite sinon fusionne avec le sacré traditionnel en Afrique subsaharienne, là où le sacré chrétien engendre un syncrétisme qui s'épanouit plus particulièrement en Afrique centrale où le contact avec l'Islam a été très tardif. Le syncrétisme christianisme-croyances traditionnelles en Afrique centrale est lié aux différentes situations politiques de l'époque coloniale. Ainsi Martial Sinda associe la naissance des messianismes de cette région à une dialectique de l'adaptation ou de l'accommodation:

"Les Africains..., affirme-t-il, ont senti la contradiction interne de l'oeuvre missionnaire, la Parole salvatrice, d'amour des hommes, sans distinction de races ou de couleurs, du Christ, se trouvant minée de l'intérieur de la Parole du Blanc, porteur de ce Christ, avec son ethnocentrisme, ses stéréotypes sur les Noirs, son orgueil d'avoir été choisi par Dieu, et cela d' autant plus que le missionnaire blanc était suivi du soldat, du légiste, du commerçant qui, eux ne s'embarrassaient pas des règles éthiques trop rigides"³⁶.

Liée à ses exigences d'universalisation, la mission évangélisatrice a évité toute idée de concession aux croyances traditionnelles. C'est alors qu'est né le

³⁶ Sinda, Martial, Le Messianisme congolais et ses incidences politiques, Paris: Edition Payot, 1972, page 9.

messianisme, un ensemble de croyances et rites à caractère plus magique que religieux. La religion musulmane s'est, quant à elle, transformée en s'adaptant; elle a "épousé" la forme de certaines institutions traditionnelles, ce qui lui a permis de mieux s'ancrer dans les sociétés africaines, construites sur une symbiose du social et du sacré. L'Islam a donc été plus conciliant en intégrant le milieu traditionnel et en abordant les chefs de village qui étaient en même temps les détenteurs des forces occultes. Les chefs de village ont confondu Dieu avec l'Être suprême qui régit les forces surnaturelles. Ainsi, dans les romans où il est décrit, l'Islam se superpose aux religions traditionnelles. Dans Les Soleils des indépendances (1968), les cérémonies commémorant la mort d'Ibrahima Koné, un parent du héros Fama, sont décrites en évoquant à la fois le sacré traditionnel et le sacré musulman. La description de l' "ombre" du défunt, les sacrifices traditionnels et autres cérémonies funèbres, sont ponctués du nom d'Allah. Par exemple, l'association du sacré traditionnel au sacré musulman est si spontanée que le personnage de Fama, qui brigue le poste de secrétaire d'un parti politique, se met à prier " Allah nuit et jour, [à] tuer des sacrifices de toutes sortes, même un chat noir dans un puits..."³⁷.

Le syncrétisme Islam-religions traditionnelles est une réalité indéniable et les romanciers en font un de leurs thèmes privilégiés, à tel point que "envoûter" et "marabouter" sont devenus synonymes. Le "maraboutisme" est défini comme étant:

³⁷ Kourouma, Ahmadou, Les Soleils des indépendances, Montreal: Les presses de l'université de Montreal, 1968, page 23.

“Une réalité complexe dans laquelle ont conflué d’une part des idées mystiques nées du sufisme...et d’autre part, des pratiques populaires superstitieuses, voire magiques où se trouve l’influence des vieilles croyances et des vieux cultes antéislamiques”³⁸.

Le marabout, dont le rôle principal est de propager le message de Dieu, devient en Afrique traditionnelle et dans certaines régions du monde arabe, un devin-guérisseur, qui est également consulté dans le domaine de la sorcellerie destructrice. Quand le guérisseur traditionnel agit par l’intermédiaire des divinités, le marabout, lui, s’adresse à Dieu directement ou par le biais des Anges gardiens.

L’étude chronologique des romans africains ne permet pas nécessairement de mieux comprendre les transformations du sacré et des croyances traditionnelles. Les romanciers ne se bornent pas à décrire l’Afrique ancestrale; ils s’éloignent de plus en plus du thème du procès de la colonisation, de l’opposition tradition-modernisme, pour se concentrer sur les transformations internes des croyances. La tradition dont est issu le sacré ne se limite pas “à la conservation ni à la transmission des acquis antérieurs; elle intègre au cours de l’histoire, des existants nouveaux en les adaptant aux existants anciens”³⁹. A partir des années 70, la thématique du sacré dépasse le cadre restreint des croyances ancestrales; le sacré peut apparaître dans des romans dont il ne constitue pas le thème principal, tout en restant particulièrement significatif. Citons entre autres Xala (1973) de Sembène

³⁸ Encyclopaedia Universalis, page 691.

³⁹ Kane, Mouhamadou, Roman et traditions, Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1982, page 24.

Ousmane et Les Fils de Kouretcha (1972) d'Aké Loba. Dans Xala, où la critique de la nouvelle bourgeoisie africaine est mise en relief, le sacré apparaît dans sa fonction maléfique, pour rendre impuissant un intellectuel inféodé au dieu-argent. Sembène condamne en même temps le "maraboutisme" à cause du mercantilisme de cette pratique. Dans le roman d'Aké Loba, les dieux du fleuve Kouretcha s'opposent à la construction d'un pont. L'auteur en réalité, n'est pas contre la modernisation; il ne fait que décrire la réaction des autochtones, garants de la survie des valeurs ancestrales. Pour les villageois, faire dévier le cours d'eau reviendrait à tuer le dieu du fleuve. La colère de la divinité aquatique, qui provoque la mort des ingénieurs blancs est alors justifiable.

Dans Noces sacrées (1977) de Seydou Badian, le rôle que joue le personnage blanc dans l'organisation de l'intrigue est insignifiant. Dans toute la littérature négro-africaine, très peu d'oeuvres romanesques ont donné des détails aussi frappants sur le sacré que ceux du roman de Badian. La singularité de Noces sacrées de Seydou Badian réside dans le fait que le monde spirituel africain a influencé les membres de la communauté européenne d'Afrique. Leur foi équivaut à une maturation spirituelle et ils sont comparables, malgré leur mutisme à l'égard des choses sacrées en public, aux hommes qui connaissent les mystères noirs et qui ont subi des révélations d'ordre métaphysique. L'intention de l'auteur est de revaloriser les croyances ancestrales, en contredisant l'idée selon laquelle la pensée religieuse africaine est primitive sinon inexistante. Depuis presque cent ans, nous dit Dominique Zahan, parlant des cultures africaines, "l'Occident a vu

plutôt de la sorcellerie, de la sauvagerie et des obscénités, en somme une caricature de l'humain⁴⁰ au lieu d'une institution religieuse hiérarchisée. En mettant en scène des personnages non-africains, l'auteur des Noces sacrées a voulu montrer que le mysticisme africain, vu de l'intérieur, comporte des éléments fonctionnels sacrés. L'intrigue tourne autour de la profanation du dieu N'tomo. C'est au cours des cérémonies d'exorcisme du profanateur que le romancier passe en revue les différentes étapes du rituel initiatique. Le profanateur Besnier ne revient plus dans le monde des profanes. Son initiation étant individuelle et secrète, il disparaît symboliquement dans le monde des dieux, en symbiose avec l'esprit du dieu N'tomo, à la suite d'une pérégrination salvatrice.

L'Étrange destin de Wangrin (1973) d'Amadou Hampaté Bâ est à lui seul une vaste étude ethnographique qui analyse plusieurs aspects de la religion traditionnelle et de la vie socio-culturelle des peuples du Sahel, en particulier les Bambara. Dans les religions africaines, l'individu peut avoir un dieu personnel, en dehors des dieux claniques ou communautaires. Le héros Wangrin vient au monde sous la protection de l'Être suprême, Maa-Ngala. Congoloma-Sooké est, par contre, son dieu personnel, qui est directement lié à son destin. Une sorte de pacte de sang unit Wangrin à Congoloma-Sooké. Qui dit "pacte de sang" dit relations d'amitié intense, qui exigent des services mutuels. Le dieu protège Wangrin qui, à son tour, doit veiller à ce que son protecteur reçoive périodiquement des sacrifices. L'intérêt du récit est lié au caractère ambigu du dieu. C'est en effet, un "dieu

⁴⁰ Zahan, Dominique, Religion, spiritualité et pensée africaines, Paris: Editions Payot, 1970, page 7.

bizarre”, “le confluent des contraires”, qui représente Wangrin.

L'Etrange destin de Wangrin présente plusieurs récits: un récit romanesque, un conte et une épopée. Le récit de Hampaté Bâ est un conte qui retrace l'aventure de Wangrin, avec une quête du bonheur, des épreuves à subir, suivies de rebondissements. L'objectif du jeune fonctionnaire est de réussir à gravir sans difficultés l'échelle sociale; il sera opposé tout au long du récit par Romo, son ennemi juré. Mais Wangrin arrivera à dérouter son concurrent grâce à son pouvoir magique. Comme une épopée, le récit relate le mythe de fondation du village natal de Wangrin. Le Noubigou est, en effet, la création des dieux. Rélevons comme passage épique le récit relatif à “l'immense python du Mandé”, “qui se servait des trois cent soixante cinq anneaux qui composaient son immense squelette...”⁴¹ pour excaver les lits des cours d'eau qui sont devenus les rivières et les fleuves aujourd'hui, et qui prennent leur source en Guinée et en Côte d'Ivoire. La naissance, la vie et la mort de Wangrin rappellent les péripéties d'un personnage extraordinaire doué de forces occultes. L'enchevêtrement du conte et du récit épique forme une oeuvre romanesque dont l'intrigue a pour fil conducteur le sacré traditionnel. Mais l'oeuvre de Hampaté Bâ est aussi l'histoire romancée d'une vie réelle. Les cérémonies d'initiation de Wangrin, où interviennent le dieu Komo et le N'tomo et d'autres divinités secondaires, sont fondées sur les réalités socio-culturelles des Bambara.

⁴¹ Bâ, Amadou Hampaté, L'Etrange destin de Wangrin, Paris: Union Générale d'Éditions, 1973, page 2.

Le roman de Mbril a Mpaang Ngal est le récit d'un échec. En effet, Giambatista Viko ou le viol du discours africain (1975) retrace la vie d'un intellectuel africain et son incapacité à écrire "un roman sur le modèle des récits africains". Le titre du roman de l'écrivain zaïrois Mbri a Mpang Ngal évoque l'historien et philosophe italien Giambatista Vico. Malgré son isolement, Vico a influencé maints philosophes au 18e siècle, en l'occurrence Kant, Hegel et l'historien français Michelet. Il est considéré comme le précurseur de l'historiographie et de la philosophie de l'histoire.

En donnant à son héros le nom du savant italien --avec quelques transformations orthographiques, (Viko au lieu de Vico)--, Ngal a voulu faire une comparaison en se situant sur un plan purement théorique. Son intention est de voir en son personnage principal le Vico professeur de rhétorique, philologue et théoricien. En effet, Giambatista Viko est un ambitieux qui " rêve d'un roman sur le modèle du conte"⁴². Entreprise qui s'avère difficile et même utopique, et consiste à pénétrer l'Afrique profonde, celle de la spiritualité. Or, traduire le discours sacré c'est en quelque sorte le désacraliser. Dans sa tentative, le héros sera réprimandé par les anciens, protecteurs des valeurs traditionnelles sacrées. Le romancier utilise le thème de la profanation du sacré comme intrigue romanesque pour poser le problème de l'écriture, c'est-à-dire l'incapacité de pouvoir transcrire par la lettre, le récit sacré. Il a ainsi échoué dans son entreprise comme l'historiographe italien

⁴² Ngal, M.aM., Giambatista Viko ou le viol du discours africain, Paris: Editions Hatier. 1975, page 12.

à cause des erreurs de faits. A un autre niveau de compréhension, l'écriture romanesque ne parvient pas à donner le vrai sens des mots africains, comme par exemple la définition du mot "monnè" dans Monnè.outrages et défis (1990) d'Amadou Kourouma: "En vérité, il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant totalement le monnè malinké"⁴³.

Comme dans les années 70, les romans des années 80 développent des thèmes variés associés à la thématique du sacré. Trois titres parus au début des années 80 retiennent notre attention: il s'agit d'Orphée-Dafric (1981), de L'Appel des arènes (1982) et du recueil de nouvelles de Chekh Sow, Cycle de sécheresse (1983). Malgré l'orientation spécifique de chaque roman, on note qu'une même ligne de force les traverse et se rapporte aux croyances traditionnelles. Orphée-Dafric est une longue réflexion sur le passé et l'avenir de l'Afrique. Werewere Liking exploite le mythe d'Orphée, un récit né de l'antiquité gréco-romaine, qui s'épanouit dans le moule africain pour décrypter les réalités du monde noir. Comme toile de fond, le mythe d'Orphée présente deux visions du sacré: l'union sacrée entre Orphée et Eurydice qui porte un nom africain, -Nyango-, qui signifie "Madame" en Bambara, et la descente aux enfers, un espace aussi mythique que le récit.

Au cours de son voyage initiatique aux Enfers, facette plutôt rêvée, Orphée-Dafric rencontre ses ancêtres qui lui parlent de l'Afrique. Cette pérégrination correspond à une formation à "l'école de la vie". Dans un récit marqué par un

⁴³ Explication donnée au début du roman d'Amadou Kourouma.

mélange de prose et de poésie, l'auteur expose sur un ton à la fois tragique et comique, "le problème africain", entre autres les vicissitudes de la vie, qui a pour métaphore "la descente aux Enfers".

Le choix du mythe d'Orphée favorise l'introduction du thème du sacré, avec la présence des divinités telles que "Thot", le dieu des scribes, des croyances camerounaises comme le "Kông" et le "Fam-laa". L'utilisation de l'onomastique permet de faire une opposition entre les noms africains, et les noms importés qui nous poussent vers une aliénation culturelle . Une des causes de la désacralisation se trouve être effectivement la colonisation ou " < la Mort Blanche> ...précédée du Saint Livre, suivi du Fusil Saint". A partir de ce moment, tout élément sacré perd sa valeur et c'est avec regret que l'auteur énumère les travers de l'Afrique: La sorcellerie provoque une peur panique et le génie créateur du Noir fait place " aux maléfices, à la destruction, à l'auto-destruction". Avec amertume, Werewere Liking parle de la disparition de nos valeurs ancestrales; "On a perdu le code..."⁴⁴; ainsi on ne peut plus "soigner, remédier à nos problèmes avec la force-pensée"⁴⁵ alors que jadis, "les vieux parlaient aux dieux et la santé revenait"⁴⁶. Pour l'auteur, la subversion de l'Afrique traditionnelle a eu de profondes répercussions sur la société moderne. Dans le domaine politique, Werewere Liking critique le rôle de

⁴⁴ Were Were-Liking, Orphée-Dafric: roman suivi de Orphée-d' Afrique: théâtre rituel , Paris: L'Harmattan, 1981, page 44.

⁴⁵ Op. Cit., page 44.

⁴⁶ Ibid. Page 44.

l'élite africaine, dénonçant l'assassinat des "pères de l'Afrique"- "Nous conduisons à la mort, dira-t-elle, ceux qui nous ont attendus"⁴⁷- et qui ont lutté pour l'indépendance de l'Afrique, tels que Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Amilcar Cabral et Ruben Um Nyobé.

Malgré les tumultes de l'Afrique dans ses rêves oniriques, Orphée sort triomphant de son séjour en enfer, prêt pour un avenir meilleur grâce aux conseils de ses ancêtres. Mais les ancêtres n'ont pas proposé à Orphée ni à sa fiancée Nyango une potion magique; ils ont le choix entre la dérive et "les voies de la tradition tout en restant avec [leur] temps"⁴⁸. Orphée-Dafric se termine avec Orphée et Nyango qui sortent de leur chambre nuptiale, avec "les youyous [qui] relancèrent les festivités"⁴⁹. Les cris d'ovation de l'assistance aux maris correspond aux cris d'espoir de l'auteur qui pense à la mère-patrie.

L'Appel des arènes (1982) d'Aminata Sow Fall, une analyse des moeurs sénégalaises, retrace la vie d'un enfant de douze ans, obnubilé par l'atmosphère enivrante et magique des arènes de luttes traditionnelles, les chants captivants des cantatrices, et les accoutrements sumaturels des lutteurs. A partir d'une simple situation de famille, Aminata Sow Fall dégage la complexité de certaines moeurs sénégalaises, où domine les valeurs du monde spirituel. L'auteur commence son récit avec la présentation d'un couple d'aliénés culturels, inquiets du contact de leur

⁴⁷ Ibid., page 47.

⁴⁸ Ibid., page 43.

⁴⁹ Ibidem, page 69.

fils avec le milieu traditionnel. A cause de son intransigeance, Diattou, la mère du jeune Nalla, devient étrangère dans sa propre société. En effet, Diattou refuse tout contact avec la tradition, s'oppose à ce que son fils s'amuse avec les enfants du quartier, néglige les conseils sacrés des aînés et traite de parasite le griot de la famille.

Pour le griot Mapaté, Diattou, la femme de Ndiogou, devient nuisible à sa société car à cause d'elle, "le baobab a engendré une épine"⁵⁰. Les femmes de son quartier la nomment sorcière à cause de la mort subite de Birama à qui Diattou avait interdit l'accès à son domicile. L'empoisonnement mental aidant, Diattou commence à s'auto-détruire, se croyant réellement sorcière.

Malgré Diattou, son refus de la tradition, et le souci de modeler son fils Nalla sur "la réalité de l'avenir", l'enfant fréquente, à l'insu des parents, le monde des lutteurs et "l'univers mystérieux des marabouts". Avec son "penchant pour l'esthétique de la forme, de la couleur et des sons, magnifiée par le courage..."⁵¹, Nalla côtoie des lutteurs tels que Malaw, nommé "le lion du Kayoor". Il devient grâce à leur amitié "le garçon fétiche" du grand lutteur, c'est-à-dire son "aide-marabout" ou celui qui déverse sur le corps du lutteur, "des dizaines de flacons de décoctions mystérieuses"⁵².

En décrivant Nalla, Aminata Sow Fall présente deux visions du monde, un

⁵⁰ Sow Fall, Aminata, L'Appel des arènes, Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1982, page 104.

⁵¹ Op. Cit., page 62.

⁵² Ibid., page 136.

monde paradisiaque dans la vision de l'enfant, qui se rapporte à une tradition toujours vivace au Sénégal, et un espace miné par la haine, la violence, la révolte et l'isolement par rapport au noyau familial. La romancière décrit également un monde hétéroclite d'intellectuels africains et d'Occidentaux qui, malgré leur rang social, participe à l'ambiance des arènes, hurlant et vibrant "de la passion de la foule".

Dans le recueil de nouvelles de Cheikh Sow, intitulé Cycle de sécheresse (1983), qui se réfère aux calamités dont les Sahéliens ont été victimes dans les années 70, on peut relever trois récits qui se rapportent au sacré traditionnel. La nouvelle intitulée "Quêtes" présente des aspects du monde peul. Les "Quêtes" consistent à découvrir les forces qui permettent de dominer le monde. Une lutte s'engage entre deux clans rivaux, les Torogos et les Trouballos. Mais ce qui intéresse l'auteur, c'est la description de la tradition peule; sous forme d'un conte, le récit de Cheikh Sow retrace la cosmogonie peule et ses mythes de fondation. Une divinité aquatique partage 22 boeufs qui correspondent aux "22 chefs des 22 tribus des Peuls". De même que le boeuf représente l'animal sacré des bergers peuls, le lait que produit cet animal est un aliment sacré. Ainsi la divinité aquatique décrit "9 sortes de lait": trois laits qui servent de nourriture, trois qui rendent malade et trois qui guérissent. Hélas! Souligne l'auteur, les luttes intestines ne font que détruire l'harmonie et la quiétude des Peuls.

"Le Clan des faunes" est une critique de l'utilisation des forces maléfiques, alors que "le Cimetière des masques" condamne la destruction du patrimoine

culturel africain que l'auteur essaie de réhabiliter. Comme dans Les Noces sacrées (1977) de Seydou Badian, les masques reprennent vie et leurs esprits s'attaquent à ceux qui les considèrent comme de simples objets d'art. L'auteur en profite pour critiquer par "la voix des masques", ses frères africains aliénés qui se débarrassent de leurs croyances traditionnelles, et l'Occident européen qui a été à la base de la subversion des valeurs ancestrales.

Le thème de la colonisation apparaît toujours dans certains romans africains; mais la tradition et les questions spirituelles servent de tremplin pour introduire les thèmes principaux. Dans Monnè, outrages et défis (1990) Amadou Kourouma souligne les méfaits de la colonisation sans émettre de critiques acerbes; il va plutôt s'intéresser à l'analyse des sociétés traditionnelles. Bien que le second roman de Cheikh Hamidou Kane, Les Gardiens du temple (1995), parle de la période coloniale, la critique de l'administration coloniale n'est présentée qu'en filigrane; ce sont surtout les problèmes de la vie moderne, les valeurs ancestrales, la religion musulmane et la politique au Sénégal qui sont mis en relief. Les Ecailles du ciel de Tierno Monémembo (1986) suivent la même optique. Le roman oppose dès les premières pages les quartiers européens de l'Afrique coloniale aux bas-fonds de la population autochtone. Monémembo établit aussi un parallèle entre la misère de Leydi-Bondi, une ville peuplée de "pestiférés" et de "névrosés" et la détresse des habitants de la ville. Sur un ton de désenchantement, le romancier s'interroge sur l'actuelle situation politico-sociale de l'Afrique. Le récit tourne autour de Cousin Samba, un jeune garçon élevé par son grand-père paternel. Après sa

formation spirituelle, le héros change de cadre de vie. La suite du roman se déroule dans une grande ville; l'auteur oppose ainsi les grandes agglomérations considérées comme des lieux de dépravation des mœurs, à l'arrière-pays décrit comme le berceau des valeurs traditionnelles. Lorsque Cousin Samba est introduit dans une grande ville, qui symbolise l'Occident, les contacts spirituels entre le jeune homme et son défunt grand-père s'estompent. C'est en ville que les visions oniriques du héros accentuent l'incompatibilité entre les forces sacrées du village et les forces extérieures profanes de la civilisation moderne. Par conséquent, le spectre du grand-père commence à hanter le petit-fils. Isolé en ville, Samba devient une force négative car son champ d'action n'a plus le support spirituel de son grand-père. Cousin Samba meurt à la fin du roman; sa disparition correspond à la déchéance des forces sacrées traditionnelles. Pouvait-il en être autrement, vu les contingences socio-politiques de l'époque coloniale? Le héros pouvait-il suivre la voie conseillée par son grand-père sans avoir contact avec la ville et le monde occidental? Il s'agit en fait d'une absurdité devant lequel l'auteur reste muet.

Dans notre analyse, nous nous donnons pour tâche de souligner les variations du sacré traditionnel telles qu'elles apparaissent dans trois romans. En d'autres termes, il s'agit de voir comment cette notion est intégrée au récit en tenant compte de la réaction des intellectuels. Nous nous éloignerons des approches purement théologiques ou ethnographiques, pour mieux rendre compte des différentes manifestations du sacré et des croyances traditionnelles dans leur relation avec les prises de positions politiques et culturelles des intellectuels

africains. Nous parviendrons ainsi à définir sur les plans thématique et esthétique, les attitudes de l'intellectuel face à sa propre tradition. Notre travail sera composé de trois parties et d'une conclusion générale. Pour rendre compte de la manière dont chaque auteur a développé la thématique du sacré, nous analyserons chacun des romans de notre corpus dans l'ordre suivant: L'Homme-dieu de Bisso, Elonga et L'Initié.

La première partie de la thèse se rapporte à l'étude du roman d'Etienne Yanou. L'Homme-dieu de Bisso (1974) est le seul roman de l'écrivain camerounais mort prématurément en 1984, qui a d'ailleurs obtenu le grand prix littéraire d'Afrique noire en 1975. Il s'agit en fait d'un prix controversé, car certains critiques pensent que le roman de Yanou est une oeuvre mal écrite et anachronique. Nous y voyons plutôt une oeuvre originale, dont l'analyse présente d'une manière assez exacte le climat religieux de l'Afrique contemporaine. L'Homme-dieu de Bisso met face à face plusieurs traditions religieuses, les religions traditionnelles et la religion chrétienne, en l'occurrence le catholicisme. Mais la structure de l'oeuvre, qui souligne la conversion du personnage principal à la fin du roman signifie-t-elle le triomphe de la religion révélée? Tel est l'intérêt que présente L'Homme dieu de Bisso.

La première section de notre analyse sera consacré à l'arrivée d' "un nouveau dieu à Bisso", aux circonstances qui entourent l'avènement d'un "dieu vivant" nommé Men'si, et aux transformations qu'il a introduites au village de Bisso, sur le double plan social et économique. Alors que les adeptes des religions

traditionnelles fêtent la venue de leur "rédempteur", l'église catholique se vide de ses ouailles: c'est "le déclin de la religion chrétienne". Dans ce deuxième chapitre seront soulignés les déboires des "garants" de l'institution chrétienne, à savoir les déceptions du Pasteur de l'église baptiste et le désarroi de l'abbé Voulana.

Le curé de Bisso qui a péché par excès de zèle en parlant du Dieu chrétien, se soumettra volontairement aux exigences de son peuple, en subissant une épreuve d'initiation dans le bois sacré. Il en revient "tout neuf" et reconquiert son peuple. Au même moment l'homme-dieu de Bisso perd son "support spirituel". Le troisième chapitre intitulé "la destruction d'un sanctuaire", mettra l'accent sur les causes et les conséquences de la "chute" de Men'si, qui perd sa force spirituelle et se convertit au christianisme.

La deuxième partie sera consacrée à l'analyse d'Elonga. Le titre du roman de Rawiri ne suggère rien au lecteur africain en général, à plus forte raison au lecteur non-africain, sans connaissances préalables. Elonga, qui signifie "enfer" en Mieney, une langue gabonaise⁵³, annonce dès les premières pages le retour en Afrique du personnage principal, qui a passé toute sa jeunesse en Europe.

D'une manière générale, dans le roman africain, le voyage initiatique présente le séjour européen d'un personnage adulte. Qu'il s'agisse de L'Enfant noir (1953), de O pays, mon beau peuple (1957), de Kocoumbo, l'étudiant noir (1956) ou de L'Aventure ambiguë (1961), la narration retrace vie d'un héros dont le premier cadre de vie est l'Afrique. Elonga s'éloigne de cette règle générale, car le

⁵³ Le Mieney est un dialecte parlé à l'ouest du Gabon, dans la région de Port-Gentil.

voyage initiatique se déroule en Afrique. Le récit met l'accent sur la vie d'un héros, éduqué en Occident, et qui va à la recherche de ses racines africaines, c'est-à-dire à la découverte d'Elonga, une ville-enfer. La première section, "la sorcellerie au Ntémolo", présentera le séjour africain du héros au Ntémolo, qui a pour capitale Elonga, le prototype des villes africaines où les pratiques occultes ont repris une grande vigueur depuis les indépendances africaines. Igowo sera initié à partir du témoignage des protagonistes qui parlent de la sorcellerie malveillante, son incidence sur la vie des Ntémolonais et le rôle des "médecins traditionnels".

La section II analysera l'impact des devins-guérisseurs sur les sociétés africaines, la dextérité des uns et les faux semblants des autres. Peut-on se guérir de la sorcellerie? "Univers du Ganga" ou les rouages des sorciers-guérisseurs, nous permettra de montrer comment l'auteur a su décrypter à travers l'écriture romanesque, le bon et le mauvais côté du thérapeute. "L'univers du Ganga", en particulier celui du guérisseur Abounda, tiendra compte de l'importance que l'on accorde au devin-guérisseur, considéré comme un "rédempteur", à une époque où le Noir africain, d'une manière générale, se tourne vers les croyances ancestrales pour remédier à ses problèmes sociaux.

La section III, "sorcellerie et société", tiendra compte de la sorcellerie en tant que processus nuisible, devenu un fléau social qui empoisonne mentalement les habitants du Ntémolo. Ne doit-on pas plutôt se servir des forces occultes pour "construire l'Afrique"? Telle est la question que se pose le héros du roman de Rawiri, auquel son séjour en terre natale n'a rapporté que déboires et scepticisme.

La troisième partie de notre étude est l'analyse de L'Initié d'Olympe Bhêly-Quénum. Il importe de faire ici un rapprochement entre les thèmes de l'oeuvre romanesque de l'écrivain béninois. Depuis son premier roman, Un Piège sans fin (1960) au dernier, Les Appels du vodun (1992), on note une continuité dans le développement de la thématique du sacré et des croyances ancestrales. Un Piège sans fin pose un problème philosophique, celui de l'homme face à son destin. Pourquoi doit-on souffrir si Dieu est bon et miséricordieux? Dans sa conclusion, le romancier pense que l'humanité a besoin d'un Dieu et d'une religion; ainsi dans Le Chant du lac, la présence des divinités aquatiques domine tout autre aspect du roman: c'est le même problème de l'homme et de la foi, posé dans Un Piège sans fin que l'auteur reprend ici. Mais Le Chant du lac reflète un culte étrange que condamnent des étudiants qui veulent "se débarrasser de la rouille des temps révolus"⁵⁴ au nom du modernisme. L'Initié aborde la même analyse des croyances sous un angle beaucoup plus critique. Alors que, dans Le Chant du lac, des étudiants s'opposent à une religion de la peur et s'affrontent aux dieux du lac Wèsè sans aucune protection spirituelle, dans L'Initié, le héros, un homme doué de forces surnaturelles, et dont la maturité intellectuelle reste indéniable, lutte contre les pouvoirs malfaisants et obscurantistes de son pays et en sort triomphant. L'Appel du vodun, un roman social et d'anthropologie culturelle, analyse le monde du vodun.

Dans sa démarche idéologique, Bhêly-Quénum met un accent particulier sur

⁵⁴ Bhêly-Quénum, Olympe, Le Chant du lac, Paris: Présence Africaine, 1968, page 32.

les croyances traditionnelles, ce qui est bien illustré dans L'Initié. "L'univers religieux de Djên-Kêdjê" correspond à la première section de la troisième partie; nous parlerons des fonctions sociales des dieux du vodun, de leurs manifestations et de leurs forces qui dépassent par leur rôle pratique la religion chrétienne. Au demeurant, l'auteur ne fait pas l'éloge de toutes les croyances ancestrales; la section II intitulée "le vieux Djessou et les forces du mal", fera la critique des forces destructrices représentées par le devin-guérisseur Djessou. La section III sera consacré à Marc Tingo, un intellectuel initié dont la force sumaturelle et salvatrice, anéantira après une lutte acharnée, les forces maléfiques du sorcier Djessou.

Au terme de notre analyse, nous comptons montrer l'importance que les romanciers attachent à la réhabilitation des valeurs traditionnelles. Il ne s'agit pas d'une nouvelle orientation des écrivains africains qui ont toujours pris comme engagement l'éducation de leurs peuples. Il y a évidemment eu des clivages et des lignes de démarcation, et les écrivains qui s'étaient concentrés sur les problèmes politiques pour l'amélioration des problèmes sociaux, ont préféré s'intéresser plus aux croyances ancestrales dont la disparition "dénature" le patrimoine culturel. La revalorisation du patrimoine culturel a commencé par le rapprochement entre les religions africaines et les religions révélées. Dans ce nouveau contexte, les missionnaires, parmi lesquels se trouvent des Africains, ne rejettent plus systématiquement les croyances ancestrales comme ils l'ont fait dans les romans du procès de la colonisation. Ils cherchent plutôt à fraternaliser avec les adeptes des communautés religieuses traditionnelles. La glorification du sacré traditionnel

n'empêche pas que les écrivains fassent la critique de ceux qui "manipulent" le sacré à des fins malhonnêtes et mercantiles; ils "...protestent, analysent, comparent, proposent différentes solutions aux malheurs du continent"⁵⁵.

L'intellectuel africain, d'une manière générale, ne reste plus en marge des choses sacrées; il contribue à leur épanouissement. Un nouveau sens est donné au sacré traditionnel qui suggère ainsi de nouvelles perspectives dans les domaines socio-économiques et socio-politiques.

⁵⁵ Kesteloot, Lilyan. Anthologie négro-africaine, Paris: Edicef, 1992, page 439.

PREMIERE PARTIE: L'HOMME-DIEU DE BISSO

ETIENNE YANOU (1974)

I- Un nouveau dieu à Bisso

I. - A. Une crise sociale à Bisso

Dans toute société traditionnelle, le maintien de l'ordre social est assuré par les dieux-gardiens, avec l'aide des vieillards, qui représentent des intermédiaires efficaces, grâce aux pouvoirs surnaturels dont ils disposent. Le sanctuaire des dieux-gardiens diffère selon les sociétés; mais d'une manière générale, "le caractère spécifique des lieux de culte est dicté en grande partie par le milieu géographique"¹⁰⁸. Si les dieux individuels sont vénérés dans la demeure du protégé, le temple des dieux tribaux ou communautaires est érigé dans la forêt, qui devient donc sacrée. Dans le cas précis du village nommé Bisso, le sanctuaire du protecteur de la communauté villageoise est représenté par un arbre sacré qui porte en lui le destin de toute la tribu. L'avenir des Bissois est donc étroitement lié à l'arbre sacré protecteur. La population, en contre-partie, doit respecter le sanctuaire, et "nourrir" le dieu par des sacrifices

¹⁰⁸Zahan, Dominique, Religion, spiritualité et pensée africaines, Paris, Payot, 1970, Page 34

fréquents. Toute infraction peut entraîner des conséquences désastreuses dans la vie du peuple que le dieu protège.

Dans *l'Homme-dieu de Bisso*, Etienne Yanou dévoile les us et coutumes des Bissois et leur organisation socio-religieuse à partir d'une crise sociale. Il décrit brièvement le commerce du bois, une activité mercantile qui a pour conséquence la destruction de la demeure du dieu protecteur de Bisso. L'arbre sacré est en fait un support symbolique; sa destruction met le dieu en désarroi, un dieu qui "doit maintenant errer dans la forêt comme un mendiant oublié de tous"¹⁰⁹. Les divinités sans demeure restent toujours dangereuses. Il est difficile de leur offrir des sacrifices; elles deviennent, par conséquent, les ennemis des hommes qui cherchent à les dompter pour éviter leurs actes d'agressions.

Les conséquences dues à l'errance de la divinité de la forêt sont nombreuses. Les troubles socio-politiques sont à la base d'une dysharmonie à Bisso; les forces du mal prennent une grande importance; elles empêchent le maintien du pouvoir royal dans la mesure où le roi de Bisso a vu ses bijoux volés par des sorciers. C'est également la sorcellerie qui a permis aux malfaiteurs de bouleverser l'ordre social; elle est "la remise en cause des relations sécurisantes traditionnelles"¹¹⁰. C'est ainsi que l'auteur-narrateur s'attaque aux "destructeurs de la race", en l'occurrence ceux qui empêchent les

¹⁰⁹ Yanou, Etienne, *L'homme-dieu de Bisso*, Paris, Edition Clé, Presse Pocket, 1974, Page 54

¹¹⁰ Maurier Henri, *Philosophie de l'Afrique noire*, St Augustin Bei Bonn: Verog des Anthropos, 1976, page 65.

femmes de concevoir. Il s'agit d'un problème crucial dans les milieux africains. La conception de la femme dans les sociétés traditionnelles "devient une obligation morale"¹¹¹. Une femme sans progéniture est une femme sans vie; on comprend bien le désarroi des gens de Bisso.

Le déclin de la société bissoise qui est dû à l'abattage du bois sacré, a aussi causé la désorganisation des structures socio-économiques. La tribu de Bisso tend à disparaître à cause de l'avancée des forêts. Le porte-parole des "anciens", avec un humour amer, parle de la brousse qui arrive à "regagner ses droits sur tout un quartier"¹¹². L'humour ici, sert à rendre une situation critique très alarmante. C'est encore la méchanceté des sorciers qui provoque la décimation du cheptel ovin. Avec les effets destructeurs des esprits maléfiques incontrôlables, Bisso est devenu une communauté en déchéance.

Quelles que soient les critiques de l'auteur, relatives au déclin de la tribu de Bisso, l'accent est surtout mis sur les solutions qui doivent aider à la survie et à la "re-naissance" des Bissois. L'arrivée d'un nouveau dieu à Bisso a permis de réinstaurer l'harmonie sociale.

I. - B. L'homme-dieu de Bisso

Pour pallier aux problèmes économiques et sociaux des habitants de Bisso, les grands prêtres ont fait appel à la clémence du Grand dieu Movou.

¹¹¹ Memel Foté, Harris, "Rapport sur la civilisation animiste" in Colloque sur les religions, Abidjan, Avril 1961, Paris: Présence Africaine, 1962, page 39.

¹¹² Op. Cit., page 53.

Malgré l'orthographe du mot "dieu", écrit avec un "d" minuscule, Movou peut être comparé à l'Être suprême," "transcendant quant à son être et immanent à quant sa manifestation"¹¹³. Les "anciens" conjurent les ancêtres qui, grâce à leurs forces invisibles intercèdent pour les vivants auprès de Movou . L'auteur fait bien la différence entre le grand dieu des Bissois et le Dieu chrétien, ce qui lui permet de présenter deux univers différents. Mais en fait, on croit en Afrique en un Dieu unique, créateur de tout l'univers. La vénération des divinités secondaires efface en quelque sorte l'existence du Dieu unique, parce que les dieux secondaires étant dangereux et souvent imprévisibles, on leur rend un culte particulier. Il y a aussi cette croyance dans la grandeur de Dieu qui fait que l'Africain n'ose pas entrer en contact direct avec lui. Le guérisseur dira par exemple, que son "patient" guérira "si Dieu le veut", en se référant, non pas à la divinité qu'il invoquait, mais à l'Être suprême.

Pour avoir imploré l'Être suprême, l'homme-dieu est dépêché auprès des habitants de Bisso pour mettre l'ordre dans le pays . La venue du nouveau dieu a été célébrée par toute la population de Bisso. Les festivités d'intronisation correspondent à une cérémonie rituelle. En effet, l'homme-dieu était accompagné de "personnes masquées"; et cette escorte est le symbole du pouvoir spirituel qui entoure le nouveau rédempteur des Bissois. En tant que signe, le masque "constitue le support d'un ou de plusieurs messages qui

¹¹³ Bâ, Amadou Hampaté, Aspects de la civilisation africaine, Paris: Présence Africaine, 1972, page 114.

forment ainsi sa masse sémantique et lui confèrent force et expressivité"¹¹⁴. Les "personnes masquées" se manifestent à travers les danses et les mimiques. Les habitants "à genoux" ou ceux qui se prosternent devant le nouveau dieu pendant les cérémonies d'onction au cours desquelles des gestes sacrés ont été exécutés avaient , "deux traits sur le front, trois sur le ventre, deux sur les jambes" . Ces traits ont une fonction mystique indéniable, de même que l'accoutrement de l'homme-dieu, en particulier "le pagne de fibres de bambou-raphia..." et les fourrures de léopard qui rehaussent le ton cérémonial des festivités. Les cérémonies rituelles se terminent par un "festin en honneur de l'homme-dieu", au cours duquel des dons en vivres sont présentés au dieu qui doit passer sa vie dans une grotte de la forêt sacrée.

Mais qu'est-ce qui fait le caractère insigne de l'homme-dieu? L'homme-dieu est un personnage qui participe d'une double nature, celle d'un dieu et celle de l'homme. C'est sa nature divine qui domine la scène et qui est d'abord présentée au lecteur; le dieu est annoncé par une créature mystérieuse, "homme-panthère", qui ne paraît que la veille d'un événement très important. C'est lui qui "remplit" l'atmosphère d'un esprit sacré.

D'ailleurs c'est la sortie de cet homme-panthère, le masque annonciateur de la venue du "dieu humain", qui empêche les villageois d'aller à la messe de Noël: "Tout le monde a peur, bien peur!" remarque le sacristain Stanislas à la

¹¹⁴ Zahan, Dominique, "L'objet d'art et sa signification" in *Afrique littéraire et artistique*, no.2, oct. 68-dec.69, page 5.

mission de Bisso. La peur que provoque la sortie de "l'homme-panthère" est un évènement sans précédent qui vient troubler la quiétude du curé du village, car pour la première fois ses ouailles refusent d'aller à l'église; alors que "la nativité" représente une fête populaire pour les gens de Bisso. Pour certains Bissois, aller à l'église ne signifie pas croire en Dieu; ils le font par curiosité ou par simple fraternisation pour entendre parler de la naissance d'un Dieu.

A ce niveau de l'analyse, nous sommes tentés de faire un parallèle entre l'homme-dieu et le Christ. On se rend compte que le nouveau dieu de Bisso et le Dieu des chrétiens sont apparus le même jour. Les villageois ne vont pas à l'église, ce qui signifie que leur absence équivaut symboliquement à la soumission au nouveau dieu. N'ont-ils pas eu peur d'aller se prosterner devant l'enfant Jésus parce que "l'homme-panthère", l'annonciateur de la venue de Men'si va sortir pour sa parade? La population ignore donc la venue du Messie pour s'intéresser à l'avènement de Men'si. Entre Men'si, le nom du nouveau dieu, et "Messie", on note une grande parenté phonique. Il est important de souligner que Men'si "détrône" le Messie aux yeux des habitants de Bisso. Alors que le Christ est un Dieu fait homme, Men'si est un homme fait dieu. L'un et l'autre se manifestent le même jour, c'est-à-dire le 25 décembre. De même que le Christ a un annonciateur en la personne de Jean Baptiste, Men'si en a aussi un: il s'agit de l'homme-panthère. Est-ce une coïncidence, quand nous lisons dans l'Évangile que "Jean avait un manteau de poils de chameau et un pagne

de peau..."¹¹⁵ tandis que l'homme-panthère est un être habillé en peau de panthère? Les gens de Bisso, ceux qui se disent chrétiens, n'ont que des connaissances très limitées sur la naissance du Christ. Ils sont, du reste très préoccupés par l'avènement de Men'si, le nouveau dieu du village.

Le porte-parole du nouveau dieu donne des détails sur Men'si, ce qui le rend bien différent et plus accessible. Dans la pensée de l'Africain, le mystère doit aboutir à la réalité, au concret. En apprenant donc que Men'si est un fils du pays, les gens de Bisso deviennent attentifs à ses mots d'ordre. La trame narrative permet de voir l'opposition entre "un dieu en chair et un os" et le Dieu chrétien. De surcroît, l'organisation de l'entourage du nouveau dieu n'est pas différente de celle d'un chef de village, avec ses conseillers, son porte-parole, ses sujets pour ainsi dire. Il s'agit d'une organisation socio-politique à laquelle sont bien habitués les gens de Bisso. Dans la hiérarchie sociale dont il s'agit, le gardien des forces spirituelles, peut être lui-même chef de village ou l'associé de celui-ci. Le chef de village est craint mais respecté, ce qui s'applique à Men'si, l'homme-dieu.

A travers le personnage de Nganka, l'auteur accentue le ton dramatique au récit. Nganka est un lépreux, "l'unique lépreux du village". Il est par conséquent considéré comme un paria à cause de son statut social. Ce personnage vit à Bisso mais évolue en dehors du cercle communautaire,

¹¹⁵ Evangile selon St Mathieu, chapitre 3, verset 1 à 5.

souvent "sollicité comme sorcier pour nuire aux autres"¹¹⁶. En fait, Nganka est un sorcier malgré lui; le processus de formation et le mécanisme de fonctionnement des esprits ou des forces occultes nous aident à mieux comprendre à la fois le respect et la méfiance des Bissois à l'endroit de Nganka: Les génies et les esprits appartiennent à un autre monde, et sont capables d'aider ou de nuire aux êtres humains. Etant devenu sacré par la force des choses, il est automatiquement classé parmi les détenteurs de l'énergie spirituelle. C'est la même attitude que l'on a à l'égard d'un fou, un autre paria dans le milieu traditionnel. Relevons ici un des propos de Nganka concernant la situation sociale à Bisso: "Les sorciers et les chrétiens, dira-t-il, ont pactisé pour exterminer la tribu"¹¹⁷; ce qui revient à dire que malgré leur présence à l'église, les Bissois tiennent à leur tradition religieuse. Cet aspect du récit, c'est-à-dire l'importance accordée à la tradition, est une tendance psychosociale qu'a analysée John Mbiti dans African Religions and Philosophy¹¹⁸, à savoir que même converti, l'Africain continue à pratiquer les religions du terroir. Martial Sinda pose le problème qu'il associe aux réalités socio-politiques de l'ère coloniale. Pour Sinda, "les Africains ont tout de suite senti la contradiction interne de l'oeuvre missionnaire..."¹¹⁹. Sinda se réfère à l'Afrique centrale, en l'occurrence au Congo, où le syncrétisme entre christianisme et croyances

¹¹⁶ Yanou, Etienne, L'Homme-dieu de Bisso, Yaoundé: Editions Clé, 1974, page 38.

¹¹⁷ Ibidem, page 38.

¹¹⁸ Mbiti, John, African religions and philosophy, Oxford: Heinemann, 1969.

¹¹⁹ Sinda, Martial, Le messianisme congolais et ses incidences politiques, Paris: Editions Payot, 1972, page 9.

ancestrales est très important; mais en général, l'impact de l'évangélisation sur les religions traditionnelles en Afrique, est partout similaire.

En continuant le parallèle entre Men'si et le Christ, nous aboutissons à cette remarque: Alors qu'il n'y a qu'un seul Christ, plusieurs hommes-dieux se sont succédé pour le maintien de l'ordre social à Bisso. Et si le Christ a fait des miracles, le dieu humain en fait toujours.

I. - C. Men'si et la renaissance de Bisso

1. Men'si, médiateur des conflits sociaux

La crise du pouvoir spirituel à Bisso a eu d'énormes répercussions sur l'ordre social. Le nouveau dieu de Bisso a su remédier aux inquiétudes de la population en mettant un accent particulier sur l'unité de la tribu. Un des problèmes cruciaux auquel Men'si trouvera une solution est le conflit entre les jeunes et les vieux. Ce thème n'est pas nouveau dans le roman africain, mais il est d'actualité dans l'oeuvre d'Etienne Yanou et dans les romans d'après 1960; il stigmatise l'attitude des jeunes envers la religion et le conservatisme caduc des vieillards. Le conflit des générations rompt l'harmonie sociale; il s'ensuit une critique de part de d'autre qui crée une atmosphère d'animosité. En effet, dans l'Afrique néo-traditionnelle, le droit d'aînesse tend à disparaître, et plus que jamais, les jeunes ont droit à la parole, à faire des critiques. Dans Les angoisses d'un monde (1980) par exemple, Pascal Coulibaly dénonce les vieilles personnes qui abusent de leur autorité et se servent de leur pouvoir

magique pour "punir" les jeunes. Ces jeunes condamnent les détenteurs des secrets du "protocole initiatique". Bien qu'il s'agisse spécifiquement de l'initiation chez les Malinkés en Afrique de l'Ouest, une cérémonie qui correspond à une "re-naissance", où intervient le rôle des aînés qui apprennent aux jeunes la signification "d'être un homme", l'utilisation du pouvoir magique comme instrument de domination donne lieu à une critique très fréquente de nos jours. Les écrivains des années 70, comme Mohamed-Alioum Fantouré dans Le Voile ténébreux (1985), tourment en dérision les traditions ancestrales caduques. Le personnage principal du roman du Fantouré se révolte contre une gérontocratie parasite, qui profite du caractère sacré de la grande famille africaine, pour exploiter les jeunes. Mainguai a été empoisonné par les vieux de son village qui pensent qu'il a "profané" l'autorité spirituelle des notables et des chefs traditionnels en critiquant ouvertement leur incompetence et "les inepties coutumières et traditionnelles qu'ils faisaient courir sur [son] dos"¹²⁰. C'est la même agressivité que les jeunes "Hippies"¹²¹ de L'Homme-dieu de Bisso adaptent à l'égard des "anciens". Si dans Les Angoisses d'un monde et dans Le Voile ténébreux, les jeunes condamnent les vieux, mais continuent à vivre en quelque sorte dans le statu quo, dans le roman d'Etienne Yanou, "les hippies" se montrent très exigeants et lancent un ultimatum aux vieux qui leur interdisent

¹²⁰ Fantouré, Mohamed-Alioum, Le Voile ténébreux, Paris: Présence Africaine, 1985, page 35.

¹²¹ Etienne Yanou emploie le terme "Hippies" pour situer son roman dans un contexte précis, les années 60; mais il appelle "Hippies" les jeunes désœuvrés, dont les parents riches s'intéressent peu à l'éducation de leurs enfants. L'auteur s'éloigne de la philosophie de l'hippisme, tel qu'il est né en Occident.

l'accès à la vallée sacrée à cause de leur physique et leur tenue vestimentaire. Ils ne sont pas arrogants à l'endroit des vieux, mais leurs attitudes sont considérées comme inacceptables. A cause des cheveux défrisés des jeunes du village, les vieux sages avaient à l'esprit l'image des missionnaires, ennemis de la tradition; cette image se réfère aux cheveux blonds et à la soutane des prêtres.

L'intérêt du roman de Yanou se trouve dans les relations entre l'homme-dieu de Bisso et les jeunes révoltés. Ce rapprochement a été facilité par la jeunesse du nouveau dieu lui-même, et son ouverture d'esprit. Men'si sera donc le médiateur entre les jeunes et les vieux. Son statut de devin lui permet de s'imposer devant le "conseil des sages". Jeune lui-même, Men'si reconnaît que "l'humanité, telle qu'elle est faite maintenant, ne répond pas aux besoins profonds des jeunes"¹²². L'homme-dieu se comporte ici comme un chef de village qui assure la régulation de la vie sociale. Sa fonction a un caractère globalisant qui lui permet de jouer plusieurs rôles, celui de patriarche et celui de représentant des activités religieuses.

Avec le renouveau de Bisso, une nouvelle approche: telle est la philosophie de Men'si pour qui l'intégration des "hippies" dans la société bissoise est un acte qui traduit l'unité et l'harmonie sociale. L'homme-dieu dira pour conclure sa médiation entre les vieux et les jeunes:

¹²² Ibidem, page 117.

"...Les tenants de la tradition n'ont aucun tort de vouloir protéger un usage consacré par des siècles, et vous n'avez guère tort de demander qu'on vous prenne tels que vous êtes maintenant. Je demande donc aux vieux de vous accueillir à bras ouverts dans la vallée des Dieux"¹²³.

Le propos de l'homme-dieu évoque l'idée de réconciliation qui fait partie de sa mission parmi les gens de Bisso. Il ne peut omettre de souligner la présence des vieillards dans la société bissoise dans la mesure où leur rôle est impératif dans le fonctionnement des affaires religieuses. Mais dans l'évolution des mentalités en Afrique, une grande place est accordée à la jeunesse. Bhêly-Quénum le montre bien dans Le Chant du lac (1965) quand il laisse les jeunes participer à "la chasse" aux divinités diaboliques du lac de Wèsê. La contribution des jeunes a été non négligeable car c'est grâce à elle que les dieux malfaiteurs ont été tués. Le parallèle entre Le Chant du lac de Bhêly-Quénum et L'Homme-dieu de Bisso d'Etienne Yanou souligne le thème de la réconciliation des générations chez les deux écrivains.

2 - Les "remèdes" de Men'si

L'univers sacré de Bisso constitue un microcosme où se concentre un faisceau de croyances. Au centre de ces croyances se trouve l'homme-dieu. Par sa stature, il joue le rôle essentiel dans la dynamique narrative. Mais autour du "dieu humain" il y a d'autres divinités telles que la tortue sacrée et le "Ngou", un liquide sacré qui "incarne la justice suprême", "un être à qui l'on pouvait

¹²³ Ibidem, page 130.

s'adresser, se confier"¹²⁴. La tortue sacrée et "le Ngou" représentent deux "gendarmes" au service de Men'si. C'est à partir de ces deux éléments sacrés que la paix règne parmi les Bissois.

Il y a tout d'abord la tortue sacrée devant qui les habitants de Bisso se confessent publiquement. Le tribunal public de la vallée sacrée où se retrouve toute la population sert de lieu de confession. Par le biais du personnage nommé Fozang, des détails nous sont donnés sur la sorcellerie et l'envoûtement. Il s'agit d'un scénario où apparaissent une suite de personnages: la victime, le sorcier, le présumé coupable et la vraie coupable. L'intérêt du passage réside dans la structure de la scène présentée sous forme d'imbroglie; en multipliant le nombre des protagonistes, l'auteur fait de son mieux pour expliquer la situation. Le commentaire des protagonistes ne l'intéresse pas en tant que tel, dans la mesure où chacun cherche à s'innocenter; il met plutôt l'accent sur la confession et le pardon. Par exemple, Fozang cherche à s'innocenter en accusant Bila, qui accuse un sorcier, qui se confesse: "Ce que je peux avouer, en toute sincérité, c'est que je voulais ton argent"¹²⁵. Ce qui est remarquable dans cette première confession, c'est l'attitude d'une foule prête à pardonner aux coupables. "Le châtement d'usage", qui consiste à rouer les coupables "d'ordures, de cendres, de poussières, de brins de pailles sèches..." est un symbole à la fois de rejet et d'acceptation. Les coupables que l'on couvre

¹²⁴ Ibidem, page 97.

¹²⁵ Ibidem, page 72.

d'ordures sont souillés, mais en même temps purifiés grâce à leurs testaments acceptés par la foule, malgré le degré de culpabilité. On note ici le caractère ambivalent de la "souillure"; à la place de l'effet redouté, souligne Levi-Makarius, "on a substitué un effet de même nature mais moindre et contrôlable, de sorte que le danger a été devancé et neutralisé"¹²⁶.

Une autre scène importante est celle qui représente la cérémonie publique au cours de laquelle les voleurs qui rapportent les objets volés sont applaudis: "on les fête comme de véritables héros et il se trouva beaucoup de gens pour leur faire cadeau d'argent"¹²⁷. Ce qui intéresse la population en réalité, c'est la finalité du geste de regret. Le retour des objets volés, qui appartiennent à la chefferie, consolide l'unité, dans la mesure où la restauration de la chefferie équivaut à la restauration d'une structure socio-politique nécessaire au maintien de l'ordre.

L'intervention du commandant de gendarmerie, qui représente un code pénal civil et moderne, permet à l'auteur d'insinuer une comparaison entre "la justice du dieu de Bisso" et la justice officielle de l'administration coloniale. Il en ressort que les Bissois s'intéressent à la "justice traditionnelle". Chaque confession permet à l'auteur de faire une critique spécifique. L'intervention de Kossala par exemple, a pour but relever certains défauts tels que l'avarice, l'ivresse, la haine et la malhonnêteté. Il importe de mentionner que tout individu

¹²⁶ Levi-Makarius, Laura. Le Sacré et la violation des interdits. Paris: Editions Payot. 1974. Page 20.

¹²⁷ Ibidem, page 73.

a droit au pardon malgré son statut social. Bien qu'il soit considéré comme un fou, les "sages" ont donné la parole à Kossala. Tant qu'ils ne sont pas violents, les "fous" sont intégrés aux activités de la vie courante.

La présentation du récit de Kossala, que l'auteur superpose à une légende, --le récit existait sous forme de légende--, met l'accent sur "l'oralité". Cette technique littéraire souligne l'originalité du récit de Kossala, grâce aux rapports qui existent entre la légende et les réalités sociales. Les deux récits se terminent par une mort mystérieuse: Dans la légende, Paneko a été "tué par une panthère", et Kossala parle "d'un plan qui aboutit... à la mort de [son] adversaire"¹²⁸. Le réalisme n'est donc pas un calque de la réalité. Il est le reflet de la réalité; il n'est pas dans l'exactitude des détails, mais dans la manière où l'art touche avec son contenu à la vie.

Si la confession publique est individuelle et libre, le "Ngou" ou "la justice suprême" dénonce les coupables des situations délicates et ambiguës comme la sorcellerie. Cette pratique a une fonction symbolique; et l'auteur en parle pour faire d'autres critiques, en l'occurrence celles relatives à "l'épreuve du poison". Yanou la compare dans la mesure où elle est considérée barbare, aux peines de mort chez les Anglais et les Français. L'auteur situe la scène à l'ère coloniale, et compare la justice en Europe et la justice en Afrique. Il fait ressortir l'idée selon laquelle chaque société a sa propre manière de déterrer ou de punir les malfaiteurs. Il s'agit de deux sociétés différentes avec deux conceptions

¹²⁸ Ibidem, page 76.

différentes de la justice. Du reste, la position de l'auteur est bien nuancée; il condamne "le poison d'épreuve" au même titre que "la peine de mort" dans les sociétés occidentales.

L'ordalie pratiquée par les habitants de Bisso consiste à "faire boire le liquide sacré, non plus au présumé coupable, mais à un poulet qui le représentait". Ce symbolisme ne réduit pas l'importance de cette pratique. En effet, toute personne soupçonnée de sorcellerie est en principe mise hors d'état de nuire. Si elle est coupable, elle doit quitter le territoire de Bisso, ou se suicider. Ce qui importe chez l'auteur, c'est la présentation d'une société où les éléments nuisibles sont anéantis pour le bien de tous.

La purification à l'eau sacrée a été une des manières les plus efficaces de se débarrasser des éléments nuisibles de la société. L'eau de la source sacrée de Bisso est une panacée, mais à Bisso, on insiste sur une idée très importante: la foi: "Tout malade qui en boira sera guéri s'il a sincèrement confessé ses péchés" et "la femme stérile qui en prendra aura un enfant, si elle n'a pas contre elle la colère des ancêtres"¹²⁹, à moins qu'elle ne se soit pas débarrassée de ses fautes en se confessant publiquement. C'est grâce à cette même source sacrée qu'a conçu Mme. Delange, la femme du "profanateur" des dieux. A quel prix cela a-t-il été possible? Quel est le rôle des Delange dans la trame narrative?

¹²⁹ Ibidem, page 55.

2. - La famille Delange et le sacré

La présence des Delange n'est pas un secret à Bisso pour la simple raison que M. Delange a été, sans qu'il ne l'ait fait exprès, à la base de la crise sociale. Catholique fervent, Delange père ne s'est jamais intéressé aux croyances traditionnelles. Des concours de circonstances vont pousser sa femme Julie à vouloir embrasser les croyances de Bisso. Les relations entre Mme Delange et son domestique, du nom d'Alima, sont des plus cordiales; ces relations sont différentes des rapports maîtresse-domestique des romans du procès de la colonisation, tels que les décrivent Eza Boto dans Ville cruelle (1954) et Ferdinand Oyono dans Une Vie de boy (1956).

Le caractère très sensible de Mme. Delange favorise le respect mutuel entre le domestique et sa maîtresse. Alima, qui n'est pas de la tribu Bisso, est bien surpris des résultats que donne la source sacrée. La société bissoise est vue de l'intérieur et de l'extérieur par un étranger qui donne ses points de vue en se fondant sur des réalités vécues. Mme Delange cherche donc à en savoir plus, surtout depuis qu'elle s'est rendue compte que son fils a miraculeusement cessé de prendre de l'alcool et de la drogue pour s'être initié aux croyances ancestrales de Bisso. L'ouverture d'esprit du domestique augmente la curiosité de Mme Delange. Pour persuader sa maîtresse, le domestique utilise un argument qui consiste à se mettre du côté de Mme Delange, en insistant sur son appartenance confessionnelle: "Je suis chrétien vous le savez"; "je ne croyais pas aux vérités animistes, mais je commence à réaliser que le dieu Men'si n'est

pas un petit charlatan"¹³⁰. Cette remarque du domestique est suivie d'exemples convaincants qui permettront de concrétiser son argument sur l'efficacité des divinités de Bisso et la fonction de l'homme-dieu dans sa société. Rappelons qu'Alima est un Africain et comme tout Africain, il croit au sacré traditionnel, et il trouve donc un vif intérêt à parler de tout ce qui se rapporte aux croyances traditionnelles.

Alima a su montrer à sa maîtresse des femmes qui ont conçu grâce au dieu des animistes. L'histoire du domestique est ponctuée d'exemples concrets et Mme Delange connaît au moins une des femmes qu'Alima a nommées. Ceci ne fait qu'augmenter la crédibilité d'Alima auprès de Mme Delange. Bindé a en effet conçu; "sa co-épouse Magdala, ô miracle, a aussi conçu comme elle, après de longues années d'attente infructueuse"¹³¹.

L'auteur met l'accent sur un problème crucial dans la vie de la femme, surtout dans la société africaine où la procréation est une valeur en soi. La stérilité est la négation de la féminité et de la vie ; elle correspond à "une mort métaphysique" qui est une menace de mort absolue. Mme Delange étant dans sa dixième année d'attente, on comprend bien son inquiétude, d'où son intérêt pour une guérison à partir des forces spirituelles de l'Afrique.

Dans l'entretien entre Mme Delange et le domestique Alima, l'auteur fait la comparaison entre les croyances traditionnelles et le christianisme. Par

¹³⁰ Ibidem, page 87.

¹³¹ Ibidem, page 88.

exemple, quand Alima compare la conception, grâce au pouvoir thérapeutique de l'eau sacrée, à la conception symbolique de la Vierge Marie, il cherche à établir une différence entre le miracle chez les Bissois et le concept de "l'Immaculée conception". Le romancier introduit ici un humour satirique: "Quant à moi, j'ai craint un moment de vous faire croire que ces femmes allaient concevoir comme la vierge Marie"¹³². Il s'agit en fait d'un "qui pro quo" qui met l'accent sur deux systèmes de croyance. Alima pense que Mme Delange ne comprend pas ses explications, alors qu'elle pose plusieurs questions liées à l'intérêt qu'elle manifeste pour le remède de la vallée sacrée. Sa réponse "c'est une histoire qui ne se répète pas comme ça!"¹³³ montre bien qu'elle n'établit pas une similarité entre la conception de la Vierge Marie et celle des femmes de Bisso. Du reste, cette satire dans le propos d'Alima est une remise en question du sacré chrétien du point de vue des Bissois. Ils ont confiance en l'eau de la source sacrée qu'il considère à la fois comme un remède et une potion magique.

Alima devient plus explicite quand il parle de la "confession". La rapidité du dialogue entre le domestique et sa maîtresse montre l'avidité avec laquelle Mme Delange cherche à regrouper toutes les réponses pouvant lui permettre de se rendre à la vallée des dieux. A la question: "est- ce qu'une étrangère (comme moi) peut boire de cette eau sacrée?"

Le dialogue se poursuit ainsi:

¹³² Ibidem, page 90.

¹³³ Ibidem, page 90.

-- Mais oui. A condition!...

-- Quelle condition?

-- On doit se confesser

-- Où

-- A la rivière

-- A qui?

La réponse du domestique est affirmative, mais Alima n'oublie de relever un obstacle potentiel, la présence du curé de Bisso qui menace d'excommunier les chrétiens qui s'adonnent aux pratiques qu'il qualifie de sataniques. La réflexion de l'abbé Voulana fait penser au Révérend Drumont à la fin de son séjour à Bomba¹³⁴, où il reconnaît l'échec de sa mission évangélisatrice; ce qui revient à souligner l'importance de la tradition, surtout dans les romans des années 70 où le thème de la religion occupe une place de choix. Les vœux exaucés de Julie Delange équivalent, par conséquent, à la revalorisation du sacré traditionnel. Etienne Yanou souligne le triomphe de Men'si à partir du résultat de la visite de Mme Delange à la vallée des dieux. C'est aussi le triomphe de Delange fils car sa mère est convaincue que les croyances des habitants de Bisso sont efficaces.

Louis Sergent Delange, le fils des Delange, est un anticonformiste et la conviction que l'homme-dieu de Bisso dispose d'une force magique est liée à

¹³⁴ Bédi, Mongo, Le Pauvre Christ de Bomba, Paris: Présence Africaine, 1986, (Laffont 1986), 221 pages.

une raison simple et pratique: "Un dieu vivant? C'est sensationnel! On n'a toujours parlé d'un dieu qu'on ne peut pas voir. Voici que j'ai [eu] le privilège..."¹³⁵ de l'avoir rencontré. En simplifiant ainsi la foi dans les croyances ancestrales, l'auteur cherche à montrer la différence entre le Christianisme et les croyances chez les gens de Bisso. Louis Delange oppose l'homme-dieu au Dieu chrétien au nom duquel il a été baptisé mais qu'il ne voit pas. C'est à partir du personnage de Louis Delange que l'auteur fait ressortir, sur le plan romanesque, ce que doit être l'Occidental en Afrique, à savoir un métis culturellement équilibré, c'est-à-dire celui qui accepte sans préjugés les croyances traditionnelles africaines. Il fait comprendre à son père qu'en théorie, la religion chrétienne n'est pas différente des croyances des gens de Bisso. Il vit en état de divorce avec les idées caduques de son père en qui il voit un être inhumain, qui passe son temps à détruire les dieux et les économies des animistes pour en tirer profit.

Le procès contre le père "barbare" et la mère "hypocrite" se transforme en procès contre toute la génération de parents qui refusent de prendre en considération les valeurs de l'Afrique traditionnelle. Louis Delange est perméable aux traditions et en est respectueux. C'est avec un mélange de curiosité, d'admiration, de plaisir et de souci de vivre en harmonie avec son milieu, qu'il prend part aux festivités et aux cérémonies du sacre du dieu de Bisso. Malgré les différends qu'il a avec son père, Louis Sergent Delange est

¹³⁵ Op. Cit., page 51.

arrivé à le réconcilier avec les gens de Bisso. "Pour la première fois, dira-t-il au curé Voulana, les notables du pays et mon père ont trinqué ensemble, sous notre toit"¹³⁶.

A Bisso, il y a une totale réconciliation, une entente parfaite entre le peuple et son nouveau dieu, un dieu vivant auquel Louis Delange portera un intérêt très particulier. Quant au curé de Bisso, pourtant un fils du pays, sa mission évangélisatrice l'éloigne des croyances ancestrales. Il importe de constater que la gloire de la religion traditionnelle correspond au déclin de la religion chrétienne.

II-Le déclin de la religion chrétienne.

II. - A Les déboires du Pasteur Koundi

L'image globale que les romanciers de "la nouvelle génération" donnent des missionnaires de la période post-coloniale est bien différente de celle de leurs prédécesseurs des années 60. Les problèmes religieux de l'Afrique indépendante sont abordés dans une optique sociale différente. Les missionnaires comme le Père Vaudemayer et le Révérend Père Drumont¹³⁷ avaient une méthode d'évangélisation très rigide, qui ne permettait pas à leurs

¹³⁶ Ibidem, page 118.

¹³⁷ Le Père Vandermayer et le Révérend Père Drumont sont des missionnaires décrits respectivement dans Le Vieux nègre et la médaille (1956) de Ferdinand Oyono, et dans Le Pauvre Christ de Bomba (1956) de Mongo Béti.

ouailles de donner leur point de vue. A leur époque, ils cherchaient, -- et ont souvent réussi --, à faire table rase des croyances ancestrales, comme le dit métaphoriquement l'administrateur Vidal dans Le Pauvre Christ de Bomba, "modeler une race, comme on fait d'un vase, lui imposer la forme que l'on désire..."¹³⁸. Mais le Révérend Père Drumont s'est rendu compte à la fin de son séjour africain que sa mission était un échec, que les Tala avaient adoré un Dieu et avaient un système de croyances très complexe. Cette dernière remarque fait écho à celle de Monseigneur Paulin dans l'Homme-dieu de Bisso. L'évêque de Bisso a reconnu devant son collaborateur le Père Voulana, avoir été "ignorant des affaires de [son] évêché"¹³⁹. Pour les missionnaires de l'Afrique indépendante comme Monseigneur Paulin, qui croyait être "fait de la même étoffe que le RP Temples"¹⁴⁰, la mission évangélisatrice doit tenir compte des structures socio-culturelles des peuples à convertir. C'est le regret d'avoir mal compris les Africains ou de s'être mal comporté à leur égard qui ressort de leurs propos.

Si Monseigneur Paulin s'est comparé au Révérend Père Placide Tempels, c'est parce que le Père Tempels semble avoir, dans La philosophie bantoue, analysé avec objectivité les croyances des bantou. Mais rappelons-le, le Père Tempels avait une mission comme tout autre évangéliste installé en Afrique; il représentait une institution différente de celle du peuple qu'il devait

¹³⁸ Béti, Mongo, Le Pauvre Christ de Bomba, Paris: Editions Laffont, 1956, page 50.

¹³⁹ L'Homme-dieu de Bisso, Op. Cit., page 113.

¹⁴⁰ Ibidem, page 113.

convertir, et ses écrits sur l'existence chez les bantou d'un système religieux intelligible, ne l'ont pas empêché d'atteindre son objectif: convertir les Bantous au christianisme. L'oeuvre de Tempels définit en fait une idéologie, l'idéologie coloniale pour ainsi dire.

Les prêtres noirs représentent une "variation" de missionnaires dans le roman post-colonial. Ces prêtres sont souvent en conflit avec eux-mêmes. A cause de leur mission évangélisatrice, ils oublient ou feignent d'oublier leur propre culture. Ils deviennent des obstacles pour l'épanouissement spirituel de leurs propos frères. C'est le cas du Pasteur Koundi et du Père Voulana.

Malgré sa stratégie qui consiste sans doute à faire concurrence au père catholique de Bisso, le Pasteur Koundi de l'église baptiste se retrouve, après 25 années d'évangélisation avec 27 membres au total, dont "10 baptêmes dans la tribu de Bisso". L'impression première qui se dégage du texte est la verve humoristique et l'ironie de l'auteur. L'humour est mis en relief à partir d'une série de parallèles. En effet, deux activités religieuses se déroulent le même jour: il s'agit de l'intronisation du nouvel homme-dieu de Bisso dans la vallée des dieux où coule une "source sacrée" et le baptême chrétien que doit donner le Pasteur Koundi au bord du fleuve Koufi nommé le "Jourdain" en référence au lieu de baptême de Jésus-Christ. Les habitants de Bisso allaient dans la vallée des dieux pour "naître de nouveau" avec Men'si, l'homme-dieu, et "une jeune femme de vingt-ans allait "naître de nouveau" avec la venue du Messie. Mais alors que "près de treize mille personnes s'étaient rassemblées dans la vallée

des dieux"¹⁴¹ très exhubérantes, le pasteur Koundi, sa femme et ses cinq enfants attendaient en vain les fidèles au bord du "Jourdain". Le mordant de la critique apparaît dans l'expression "son vingt-septième membre", quand on sait que c'est au prix d'un quart de siècle d'évangélisation que le Pasteur de l'église baptiste a pu regrouper une vingtaine de personnes pour sa congrégation.

L'auteur utilise souvent des expressions hyperboliques pour accentuer ses critiques, comme dans la phrase: "l'événement allait donc s'inscrire en lettres capitales dans les annales baptistes"¹⁴². De quoi s'agit-il ici? Le romancier souligne les difficultés que rencontrer le Pasteur face aux adeptes de la religion traditionnelle. N'ont-ils pas adoré un Dieu avant la colonisation? Le parallèle entre la jeune femme à baptiser, une femme âgée de 20 ans, et la phrase "la candidate était une animiste de vieille souche"¹⁴³ nous fait saisir déjà les difficultés du Pasteur Koundi. Même si la majorité de la population est adepte des croyances ancestrales, doit-on considérer une personne de 20 ans comme "une animiste de vieille souche"? On peut penser que l'auteur associe "vieille souche" aux Bissois en général, compte tenu du fait qu'ils ont tous des attaches aux croyances ancestrales. Il importe de souligner les problèmes d'évangélisation, dans la mesure où l'objectif du romancier est de revaloriser les religions traditionnelles. Une des critiques de Yanou se rapporte au baptême des enfants, sans lesquels Bisso n'aura pas de chrétiens.

¹⁴¹ Ibidem, page 39.

¹⁴² Ibidem, page 39

¹⁴³ Ibidem, page 39.

L'auteur nous décrit le Pasteur Koundi, seul devant la candidate au baptême qu'il trouve au presbytère, en présence de sa co-épouse et de son mari. Bien que Koundi soit un Pasteur noir, sa présence devant Clotilde et Magdala, et leur époux, le situe symboliquement dans un autre univers, où il est isolé du reste du monde, en l'absence de sa femme et de ses cinq enfants qui étaient avec lui au début du récit. C'est le monde traditionnel qui domine la scène dans la mesure où l'on peut imaginer que la famille du Pasteur a rejoint la foule bigarrée dans la vallée des dieux. Le Pasteur s'est senti désemparé, et acculé par les questions de la candidate en pleurs qu'il devait baptiser sous le nom de Clotilde. "Appelez-moi Bindé, et gardez pour vous le prénom de malheur que vous m'avez flanqué"¹⁴⁴. Cette révolte de Bindé a une source bien profonde qui met en cause toute la religion chrétienne. C'est une nette séparation qui est faite entre les croyances ancestrales avec un "dieu vivant" et dynamique, qui vient à la rescousse de son peuple, et le Dieu chrétien dont parle le Pasteur Koundi, qui ne réagit pas aux demandes de ses enfants, selon les habitants de Bisso. Pour les Bissois, tout mal est guérissable car il suffit d' "aller consulter ceux qui "savent" ou qui "voient..."¹⁴⁵. Bindé et sa coépouse cherchent à avoir des enfants. Une conversation sur un ton dramatique, entre Bindé et le Pasteur fait ressortir en clair les plaintes d'une femme désabusée qui croit trouver chez

¹⁴⁴ Ibidem, page 43.

¹⁴⁵ Buakasa, Tulu Kia Mpansu, Lire la religion africaine, Ottignies-Louvain-La-Neuve: Noraf, 1988, page 19.

le Pasteur la solution de ses problèmes. Un Pasteur n'a-t-il pas les pouvoirs occultes d'un devin-guérisseur?

-- vous avez l'habitude de répéter que si l'on sollicite de tout coeur quelque chose de votre dieu, il le donne. Où est donc l'enfant? Dix ans à genoux devant un dieu sourd, aveugle, muet!... vous voulez que tel un mouton, je tombe dans la même fosse que ma coépouse? Ah!...
-- J'ai aussi répété que vous croyiez en Dieu pour sauver votre âme, pour avoir la vie éternelle. Vous auriez du surtout retenir cela¹⁴⁶.

Mais pour Bindé, toute prière doit procurer une récompense sans que l'on attende pendant trop longtemps. "La prière se définit comme une attitude non univoque"¹⁴⁷, mais son but ou son intentionnalité est presque toujours la même. Le caractère utilitaire prime la simple adoration. C'est ce qui ressort des lamentations de Bindé, qui s'oppose à l'idée de "Dieu pour sauver votre âme".

"... Sans enfant, je n'ai pas d'âme. Si l'on a pas de vie à transmettre, c'est qu'on n'est soi-même pas vivant [...] au lieu de prêcher au dieu sourd, vous feriez mieux de vous valider au dieu vivant qui vient d'apparaître"¹⁴⁸.

Le problème de la procréation est une réalité sociale cruciale dans la vie d'une femme africaine. Si l'union par le mariage est très importante, procréer devient une obligation morale. Une femme stérile n'est pas considérée dans sa société; elle est même souvent mise au banc des accusés dans certains milieux comme si elle était la cause de son manque.

¹⁴⁶ Ibidem, page 44.

¹⁴⁷ Thomas, L-V. et Luneau, R., Les religions africaines noire, Paris: Editions Stock, 1981, page 61.

¹⁴⁸ Op. Cit., page 44-45.

Une autre idée qui ressort des propos de Bindé est la venue à Bisso d'un dieu vivant, qui est source de joie et de bonheur pour les "femmes stériles".

Mais le Pasteur tourne en dérision les relations entre le dieu vivant et les femmes qui vont lui demander ses services. C'est avec un ton plein d'humour et d'ironie que le Pasteur Koundi dit: "Le guérisseur de la femme stérile est souvent un homme bien fécond. Il lui suffit de remplacer la mari et le miracle se produit"¹⁴⁹. Dans la mesure où il cherche à dissuader celle qu'il devait baptiser, le Pasteur Koundi émet des propos négatifs en parlant des croyances traditionnelles; le fait que Bindé arrive à discuter d'égal à égal avec lui, met en relief l'intention du romancier: ce ne sont plus des indigènes naïfs qui font face aux évangélistes, mais des individus conscients des propos flatteurs de ces derniers.

Du reste, la critique à l'encontre des guérisseurs sans scrupule, fait penser à cet autre devin-guérisseur dans Les Soleils des indépendances (1970) qui a violé une femme stérile qui était allée solliciter son aide. "Elle avait été violée. Par qui? un génie, avait-on dit après"¹⁵⁰. Dans la mesure où le Pasteur Koundi se présente aux yeux de ses frères comme un coupable, le représentant d'une religion caduque, ses idées restent sans effet. Cependant l'auteur a voulu souligner la crédibilité de certains guérisseurs. Si le dieu de Bisso est un dieu honnête et humain, cela n'empêche qu'il y ait de faux

¹⁴⁹ Ibidem, page 45.

¹⁵⁰ Kourouma, Ahmadou, Les Soleils des indépendances, Paris: Editions Seuil, 1970, page 37.

guérisseurs. Mais Bindé ne peut pas admettre que son mari soit infécond et elle écarte catégoriquement l'insinuation de Koundi selon laquelle un guérisseur peut toujours abuser de sa patiente. Pour mettre l'accent sur les liens de mariage qui unissent Bindé et son mari, le romancier parle du symbolisme du pacte de sang, représenté par des scarifications. C'est un signe visible indélébile, aussi symbolique qu'une bague de mariage.

A la fin de leur discussion, Bindé alias Clotilde, fait un choix qu'elle trouve judicieux; elle préfère son nom tribal au nom chrétien pour garder son authenticité. La critique de l'auteur, si légère soit-elle, nous rappelle WereWere Liking dans Orphée- Dafric (1981) quand elle écrit:

"Aujourd'hui dès la naissance et irrévocablement, on nous affuble d'une demi-douzaine de noms ignorant leur intention première. Ne suffit-il pas de savoir qu'ils furent portés par des Saints? Saint-Athanase, Saint-Polycapè, Saint-Simplice, Sainte-Cunegonde, Sainte-Thècle, et autre Eulalie..."¹⁵¹

Le Pasteur et Bindé se séparent ; Koundi retourne bredouille à l'église baptiste. Il n'est pas arrivé à baptiser la jeune "catécumène", ce qui correspond au recul de la foi chrétienne à Bisso.

II. B - L'abbé Voulana au seuil du désarroi

L'homme-dieu de Bisso s'ouvre sur une note d'inquiétude pour la communauté de Bisso. Les inquiétudes sont en réalité celles du Pasteur Koundi

¹⁵¹ Liking, WereWere, Orphée-Dafric, Paris: Editions L'Harmattan, 1981, page 9.

et du curé de la paroisse, l'abbé Voulana. Si le Pasteur Koundi a été décrit comme étant un personnage naïf, ridicule, et qui a échoué dans sa mission évangélisatrice, l'abbé Voulana est présenté comme un personnage complexe et très dynamique.

L'abbé Voulana entre en scène, surpris de voir son église sans paroissiens pendant "la messe de Noël". Cette situation inattendue et pénible conduit le curé à une auto-critique. Est-il "un mauvais pasteur"? "... Je suis ici depuis un an et, pour la première fois, les ouailles ne viennent pas à la messe!"¹⁵². Contrairement aux illusions qu'il se fait, le sacristain Stanislas qualifie Voulana de prêtre "dynamique et grand orateur" qui a "donné un nouveau visage à la paroisse"¹⁵³. L'abbé ne tarde pas à apprendre que les raisons de son échec sont dues à son aliénation. Voulana est, en effet, un natif de Bisso qui a grandi en dehors de son village et qui ne connaît donc pas les us et coutumes des ancêtres. Il en résulte qu'on le considère comme un étranger. Eduqué dans la logique cartésienne et formé à suivre à la lettre les dogmes chrétiens, il met en cause tout ce que sa raison n'arrive pas à fonder.

La préparation du sermon de "la messe de minuit" montre bien que l'abbé Voulana est un personnage bien adapté à son temps. En effet, dans l'homélie de la messe de la nativité, le curé de Bisso souligne deux centres d'intérêt: la naissance du Christ, et "la conquête de la lune", qui "lui avait donné du fil à

¹⁵² Op. Cit., page 10.

¹⁵³ Ibidem, page 10.

retordre"¹⁵⁴. L'introduction de ce thème d'actualité situe le roman à son époque, c'est-à-dire dans les années 60-70. "Les conquérants de l'espace s'approchaient près de la lune"¹⁵⁵, ont en fait aluni en Juillet 69. En intégrant ce thème à son sermon, le curé a voulu être pragmatique. D'ailleurs une homélie bien faite n'est-elle pas, celle qui est introduite par une question d'actualité ayant des répercussions sur la foi chrétienne. Ne lui avait-on pas posé la question de savoir "s'il avait encore des raisons de rester à Bisso après la conquête de la lune"¹⁵⁶? Le Père Voulana s'était préparé à bien expliquer à sa congrégation que la conquête de l'espace "comme un hommage rendu par la créature (l'homme) au créateur (Dieu)"¹⁵⁷. Le problème épineux du royaume des cieux, "le lieu de résidence" de Dieu dépasse l'entendement des Bissois pour la simple raison qu'ils ne connaissent que des divinités terrestres, en particulier le "dieu vivant" de leur village. Le romancier développe d'une manière claire et simple, la compréhension de la loi divine chez les autochtones. En arrivant à éviter des questions embarrassantes, le Père Voulana ne fait réhausser sa crédibilité parmi la population, pour ainsi élargir sa congrégation.

Le Père Voulana a pu résoudre tant bien que mal les problèmes relatifs à la conquête de la lune; par contre, il n'arrivera pas à prononcer son sermon, son église étant restée vide. La question concernant la panthère qui rôde autour du

¹⁵⁴ Ibidem, page 11.

¹⁵⁵ Ibidem, page 11.

¹⁵⁶ Ibidem, page 11.

¹⁵⁷ Ibidem, page 12.

village et qui empêche les habitants d'aller à la messe de Noël représente pour lui un énigme. Comment récupérer les brebis égarées? Le curé décide d'aller à la chasse de l'animal mystérieux. Bien qu'il est natif de Bisso, le Père Voulana ne défend pas la tradition; il prend le chemin du village, pas avec "une Bible mais un fusil à l'épaule", un motif qui évoque le thème de la colonisation, et par conséquent une idée de subversion. En effet, le Père Voulana adopte une attitude similaire, symboliquement à celle des missionnaires de l'ère coloniale. Mais avec son fusil à l'épaule, son comportement également celui d'un conquérant.

C'est à travers l'aventure de Voulana que seront évoqués certains aspects des croyances de Bisso. L'homme-panthère, un masque annonciateur, est au centre des recherches du curé. Son opiniâtreté se précise durant les discussions avec le sacristain. "Tout le monde a peur, bien peur!"¹⁵⁸ insiste le sacristain à chaque objection du curé. Les explications de Stanislas restent laconiques à cause du contenu du sujet. La mise en garde qu'il fait au curé, traduit en même temps l'état d'âme d'un Bissois qui a peur de donner des détails relatifs aux choses mystiques et ésotériques.

Devant sa mère, l'abbé Voulana adopte la même attitude d'intransigeance; n'a-t-il pas une mission à accomplir à Bisso? Mais le rôle de Mère Sikalli est d'initier son fils aliéné aux exigences de la tribu de Bisso. "L'auteur de cette panthère, dira-t-elle, demeure un être humain; son double, la

¹⁵⁸ Ibidem, page 12.

panthère, a toutes les apparences d'une bête de son espèce..."¹⁵⁹. Les conseils de Sikalli sont ceux qu'une mère qui cherche la réussite de son fils dans une société où il y a un temps pour les affaires de la tribu et un temps pour les affaires du Christ, et "quand les deux arrivent à se mettre en conflit... ce sont les affaires de la tribu qui l'emportent"¹⁶⁰. Animé par son esprit cartésien, le curé de Bisso ignore les conseils de sa mère.

La troisième source d'information après celle du sacristain et de la mère du Père Voulana, se trouve être celle d' "un pseudo-panthère". De Stanislas à Ngaka, en passant par Mère Sikalli, le narrateur fait la peinture des gens de Bisso. Dans le roman, on parle de toutes sortes de panthères: La vraie panthère, que seul peut chasser des chasseurs appartenant "à la caste des hommes qui distinguent la simple panthère de l'homme-panthère", "l'homme-panthère" et "le pseudo-panthère". L'astuce romanesque de l'auteur consiste à rendre énigmatique la sortie de l'homme-animal-divinité; et le lecteur a appris que la peur empêche les Bissois de démasquer son identité. Le "pseudo-panthère" devient donc la solution de l'énigme. C'est Nganka, le paria de Bisso, qui se déguise en panthère pour voler la population. Qu'a fait l'auteur dans une telle circonstance? En dévoilant les secrets de Nganka, l'auteur nous introduit dans le monde du sacré, dans la mesure où Nganka, un paria, a le statut d'un personnage sacré. De surcroît, l'homme-panthère n'a été vu que par

¹⁵⁹ Ibidem, page 19.

¹⁶⁰ Ibidem, page 22.

un prêtre catholique qui, pour les gens de Bisso, évolue en dehors des croyances traditionnelles, même s'il est né Bissois. Si Nganka est l'homme-panthère, dans l'esprit cartésien de Voulana, le mystère n'existe plus. N'a-t-il pas vu ce que l'on dit invisible? Comment est donc le vrai homme-animal-totem et pourquoi est-il sorti le jour de la Nativité? Telles sont les questions qui ont poussé le curé à poursuivre ses recherches.

L'abbé Voulana est arrivé à soudoyer Nganka pour lui soutirer les secrets de l'homme-panthère. L'alcool a été l'élément catalyseur. En effet, dans son état d'ébriété, Nganka répond à toutes les questions du curé: "Pourquoi a-t-on lâché l'homme-panthère pour empêcher les chrétiens d'aller à la messe? Avez-vous quelque chose contre l'Eglise?"¹⁶¹. Les réponses de Nganka dévoilent la colère des gens de Bisso, qui n'aiment pas le Père Voulana à cause de ses pratiques religieuses auxquelles ils s'opposent. "Les sorciers et les chrétiens ont pactisé pour exterminer la tribu"¹⁶² dira-t-il à son interlocuteur.

Avec son zèle d'évangéliste et son enthousiasme juvénile, l'abbé Voulana se transforme en iconoclaste de la tradition de son village. Les villageois ont d'ailleurs toujours critiqué le fait que le prêtre soit très jeune; car "Personne ne voulait d'un prêtre qui sentait le lait de sa mère" dira Mère Sikalli à son fils. Pour les gens de Bisso, qu'il s'agisse d'un Dieu chrétien ou d'un Dieu traditionnel, toute affaire liée aux pouvoirs spirituels est dirigée par un "homme

¹⁶¹ Ibidem, page 37.

¹⁶² Ibidem, page 38.

mûr", c'est-à-dire un sage. Si la population de Bisso accepte Men'si malgré son jeune âge, c'est parce qu'elle sait qu'il est l'élu du grand dieu Movou. Quant à la jeunesse du curé de Bisso, elle suscite des appréhensions, dans la mesure où, pour les Bissois, Voulana est le représentant d'une religion qui incarne "des forces nuisibles". Mais le curé de Bisso se dit le rédempteur de son peuple; comme le missionnaire dans Le Pauvre Christ de Bomba(1956), qui suggère qu'un "païen" brûlera en enfer et appelle un sorcier nommé Sanga Boto, "l'incarnation de Satan!"¹⁶³, le Père Voulana reproche à Odilia de partager avec ses frères le repas de l'intronisation de l'homme-dieu de Bisso. "...Savez-vous que ce sont des choses de Satan?"¹⁶⁴. Dans la plupart des circonstances, les prêtres ont été ridiculisés. Sanga Boto, de son nom chrétien Ferdinand, continue à pratiquer sa religion même s'il est considéré faux guérisseur. Le fait d'avoir récité très haut "Notre Père qui êtes aux cieux" , à genoux dans une église, ne l'éloigne pas des croyances ancestrales. Dans l'Homme-dieu de Bisso, l'humour a une fonction cathartique; la conversation entre la paroissienne Odilia et l'abbé Voulana, se termine par l' embarras du curé. En effet, la logique des propos d'Odilia, sa manière désinvolte devant le prêtre, l'ironie de la situation, tout concourt à l'isolement du curé. Odilia lui fait d'ailleurs savoir qu'il est Africain comme elle quand elle dit: "... C'est le Blanc qui nous a apporté le Christ que

¹⁶³ Bédi, Mongo, Le Pauvre Christ de Bomba, Paris:Présence Africaine, 1976, page 105.

¹⁶⁴ Op. Cit., page 107.

vous prêchez. Vous et moi, nous n'avons fait qu'apprendre"¹⁶⁵. Le prêtre reste ému devant la jeune femme. La verve sarcastique se poursuit quand Odilia demande au prêtre: "Vous n'allez pas me baptiser deux fois par hasard?"¹⁶⁶. Le narrateur conclut en soulignant l'échec de Voulana face à certaines de ses ouailles. Le curé renonce à continuer cette épreuve décevante. L'abbé Voulana, quelle que soit sa manière d'aborder les gens de Bisso, défend une cause dans le même esprit que le Révérend Père Drumont du Pauvre Christ de Bomba, avec la seule différence qu'il n'adopte pas les méthodes systématiquement brutales de ce dernier.

Cependant, l'ignorance des traditions de Bisso expose le déraciné culturel qu'est Voulana à une "mort métaphysique", qui est une menace de mort absolue. Le curé de la paroisse de Bisso devient un paria pour avoir touché une pendue. Dans la tradition bissoise, un paria doit être séquestré pour subir un rite de purification d'une durée de sept jours.

L'introduction des cérémonies de purifications et les rites subséquents permettent à l'auteur de décrire, après l'intronisation de Men'si, un des aspects très importants des croyances traditionnelles. La retraite du curé est une initiation où le paria retourne à l'état "sauvage" pour être purifié par les esprits. L'intervention de la mère du curé a permis au lecteur de saisir le sens de la

¹⁶⁵ Ibidem, page 64.

¹⁶⁶ Ibidem, page 64.

retraite. Le séjour dans la grotte, souligne Mère Sikalli, correspond aux cérémonies coutumières d'initiation à la vie.

L'autre aspect de l'opprobre jeté sur le curé de Bisso est lié aux rapports de l'individu avec son peuple. Dans Le monde s'effondre (Things Fall Apart) de Chinua Achebe, Obi Okwoko a passé presque une année en dehors de son village, sans contact avec les siens, ni avec sa communauté. La mission de Maingwai dans Le voile ténébreux, consistait à retrouver "le livre des Ancêtres" , qui symboliquement correspond au recours à la tradition ancestrale du personnage. Le Père Voulana a été conspué, ridiculisé par des femmes, des enfants qui déversèrent une pluie d'ordures sur lui. La "punition" du paria, qui correspond à un moment de réflexion et de prise de conscience, varie selon les sociétés. Par exemple, la position de la mère du curé qui se refuse à "salir" son fils en le couvrant d'ordures correspond à une variante de "la purification":

"Quand tu seras purifié, je te demanderai une bénédiction à la place de ces ordures que j'allais te jeter. Alors je serai purifiée moi aussi"¹⁶⁷.

En effet, la Mère Sikalli s'est "souillée" dans l'intention de se rapprocher de son fils et l'aider à surmonter ses difficultés. Mais le Père Voulana pouvait-il refuser de subir l'initiation? Comment considère-t-il l'initiation dans le bois sacré? L'enjeu est bien défini dans cette circonstance. C'est encore la mère du curé qui énonce la mise en garde à son fils:

¹⁶⁷ Ibidem, page 110.

"Il faut que tout le pays sache que tu t'es purifié après la retraite d'usage. Sinon, personne ne mettra plus les pieds à la chapelle, à moins qu'un autre prêtre ne te remplace"¹⁶⁸.

Le père Voulana a donc choisi de poursuivre la mission évangélisatrice. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il a passé sans regret son séjour dans la forêt sacrée; c'est-à-dire qu'en fin de compte, l'abbé Voulana a voulu faire pénitence quel qu'en soit le prix, pour pouvoir récupérer "les brebis égarées". Il a aussi évité l'erreur qu'a commise son supérieur Monseigneur Paulin, qui a prêché la parole sainte à Bisso sans chercher à mieux connaître la population qu'il est censé convertir. En parlant de son propre expérience, l'archevêque met l'accent sur un des aspects négatifs de l'évangélisation à l'époque coloniale. Il s'agit d'une autre époque, donc d'une nouvelle stratégie: Ayant échoué, l'archevêque demande à l'abbé Voulana de faire ce qui lui convient: "faites ce qui vous dictera votre conscience"¹⁶⁹. Le romancier présente un Voulana très astucieux, qui arrive à satisfaire ses compatriotes pour atteindre son objectif: regrouper les gens de Bisso au nom du Dieu chrétien. A son retour à la paroisse, il y avait une foule nombreuse qui "l'attendait pour fêter sa retraite"¹⁷⁰. L'abbé Voulana a choisi, en fin de compte, la voie de la réconciliation qui ne consiste pas à détruire pour régner. Sa mère, Sikalli n'a t-elle pas dit avec sagesse qu' "il y a

¹⁶⁸ Ibidem, page 110.

¹⁶⁹ Ibidem, page 113.

¹⁷⁰ Ibidem, page 119.

un temps pour les affaires de la tribu et un temps pour les affaires du Christ?"¹⁷¹. Dans la mentalité des gens de Bisso, le père Voulana n'est ni gagnant ni perdant. Que pense le curé lui-même? Doit-on croire que parce que "les dimanches suivants, les gens vinrent nombreux à la messe"¹⁷², les croyances traditionnelles ont perdu leur valeur? Il y a dans tous les cas, un revirement de situation et tout mène à croire que le regain des valeurs chrétiennes correspond au déclin des croyances traditionnelles.

III-La destruction d'un sanctuaire

III-A. Causes et Conséquences

Le village de Bisso est victime d'une seconde crise. Il s'agit encore de la destruction d'un arbre sacré, support spirituel de l'homme-dieu de Bisso. Le coupable est toujours le forestier Delange. Mais cette fois-ci, l'abattage du "figuier sacré" n'est pas lié à un but purement lucratif. L'auteur rend la situation dramatique en présentant au conflit entre les forces sacrées et l'exigence de la modernité. Quel choix doit-on faire entre la construction d'un dispensaire à Bisso et le maintien d'un support sacré ou d'un dieu? Faut-il "tuer" un dieu et construire dans sa demeure un dispensaire public, sans qu'il y ait de coupable? "La mort" d'un dieu ne provoque-t-elle pas une dysharmonie sociale? Le

¹⁷¹ Ibidem, page 22.

¹⁷² Ibidem, page 120.

forestier a suivi les ordres du "représentant de la chefferie qui lui a indiqué l'endroit, sans autre explication"¹⁷³, c'est-à-dire que l'arbre sacré a été abattu avec le consentement de l'administration traditionnelle en crise. Cette crise du pouvoir traditionnel est imputable à la dislocation des cellules claniques, à "la dénaturation des unités politiques traditionnelles découpant arbitrairement les ethnies"¹⁷⁴, à " la dégradation par dépolitisation", au système colonial pour ainsi dire. Mais l'auteur passe sous silence la subversion de la société bissoise par l'administration coloniale; c'est d'ailleurs ce qui fait la différence entre les romans écrits dans les années 70 et les romans de la période coloniale qui s'orientent vers la critique des pratiques traditionnelles, tels que Doguicimi (1935) de Paul Hazoumé, Le Fils du féfiche (1955) de David Ananou et d'une manière générale, l'oeuvre romanesque de Félix Couchoro, entre autres, Amour de féticheuse (1941) et L'Esclave (1929).

Quand on pense que Men'si a appris d'un sage que "le sort d'un dieu est pire que celui du commun des mortels"¹⁷⁵ s'il n'est pas destinataire de rituels sacrificiels, on peut se poser la question de savoir si le sort de l'homme-dieu n'est pas lié aux causes connues des sages de Bisso. En effet, d'après les explications du devin Noubalik, la terre bissoise est en quelque sorte maudite à cause d'une vengeance sanguinaire:

¹⁷³ Ibidem, page 136.

¹⁷⁴ Thomas, L.-V. Et Luneau, R., La Terre africaine et ses religions, Paris: L'Harmattan, 1986, page 269.

¹⁷⁵ Ibidem, page 134.

Depuis le jour où la terre a bu le sang de deux guerriers allemands, elle veut rendre, mais ce maudit liquide lui demeure en travers de la gorge¹⁷⁶.

L'auteur utilise un fait historique pour mettre un accent sur les problèmes sociaux dans le village de Bisso. Nous imaginons que la scène est située au Cameroun, pays dont le romancier est originaire, dans la mesure où ce pays est une ancienne colonie allemande. Mais la colonisation allemande, en tant que telle, ne met aucun accent dramatique sur la trame du récit; seule la position des dieux protecteurs de Bisso que soulignent les croyances traditionnelles bissoises s'écartent de toute idée de vengeance. Tout mène à croire que le romancier évite de poser le conflit colonial en terme de racisme. Les causes lointaines de la crise sociale ne sont connues que des intelligences supérieures, c'est-à-dire ceux qui, par la force magique, peuvent être en contact avec les esprits. Les sacrifices pouvaient aider à dissiper la colère des esprits; mais la mort mystérieuse des deux derniers hommes-dieux est une raison qui justifie l'insatisfaction de l'Être suprême qui supervise le rôle de l'homme-dieu. En effet, la mort par noyade ou la mort par la folie sont considérées comme des sacrilèges dans la tradition africaine. Le sacrilège est toujours en rapport avec le comportement de l'individu à l'égard de sa tradition. Par exemple dans le cas de Fama, le personnage principal des Soleils des indépendances (1970) d'Ahmadou Kourouma, un caïman sacré "est dépêché par les mânes pour tuer

¹⁷⁶ Ibidem, page 138.

un transgresseur des lois, des coutumes...¹⁷⁷. Nul doute que la mort des deux derniers dieux de Bisso est due au sang versé, car à Bisso, "rien n'est plus maléfique que le sang de l'étranger"¹⁷⁸. Le sacrilège, "le sang versé", a servi à introduire une situation dramatique. La conquête coloniale était imprévisible; et dès lors qu'il y a eu agression, le peuple de Bisso est obligé de défendre son patrimoine. Or on ne peut pas se défendre sans qu'il y ait "versement de sang", ce même sang que refusent les ancêtres du peuple de Bisso.

L'anathème que les esprits ont jeté sur les dieux terrestres nommés par le grand dieu Movou a des répercussions sur tout un peuple. Ce n'est pas au grand dieu de demander des sacrifices; c'est au peuple de Bisso d'accomplir ses devoirs envers les esprits. Le grand dieu Movou n'arrête pas de jouer son rôle d'Être suprême. Il a aidé la tribu à trouver un autre dieu terrestre en la personne de Men'si, mais il ne rappelle pas aux fidèles leurs devoirs, qui font partie d'un pacte qui le lie aux hommes. Dans L'Etranger destin de Wangrin (1973), le héros qui a été le plus riche de sa région où il vivait grâce aux forces occultes de "Gongoloma-Sooke", son dieu protecteur, mourut ivrogne et très pauvre, pour la simple raison qu'il a négligé son dieu personnel; le "pacte de sang" qui exige des relations mutuelles n'a pas été respecté.

Dans le roman d'Etienne Yanou, le sort de Bisso est étroitement lié au mythe de fondation car nous dit le narrateur, "depuis des millénaires, la terre de

¹⁷⁷ Kourouma, Ahmadou, Les Soleils des indépendances, Paris: Editions du Seuil, 1970, page 203.

¹⁷⁸ Op. Cit., page 137-138.

Bisso a toujours refusé de boire le sang..."¹⁷⁹ . Le système d'interdits du [peuple bissois représente la pierre angulaire dans le maintien de l'ordre; il "fournit, sur le plan objectif, la réglementation nécessaire à assurer la cohésion sociale" ¹⁸⁰. Les obstacles se multiplient à mesure que le conseil des sages se concertent pour trouver des solutions adéquates pour la survie de Men'si. Le seul devin en mesure de conjurer les esprits est "mort depuis près d'un an" . Son héritier "se trouvait en ville et se refusait à rentrer au village"¹⁸¹.

L'auteur introduit ici le thème de la ville, la ville comme lieu de dépravation des mœurs et la remise en question des valeurs sacrées. L'héritier du devin Mengang refuse donc de venir en aide au dieu de Bisso. Il s'agit bien d'une ironie du sort dans la mesure où tout Bissois doit vénérer ce dieu. Dans une lettre adressée aux sages de Bisso, le fils du devin Mengang écrit:

Vous atteignez le comble de l'absurdité quand vous prétendez qu'un sort menace la vie de votre dieu et que, seul, je suis habilité [...] à sauver mon devin malade"¹⁸².

Plusieurs points dans la lettre traduisent progressivement le déclin des croyances de Bisso et la montée du modernisme. Il y a tout d'abord la forme du message. Envoyer une lettre au lieu d'un messenger à un chef de village, à plus forte raison à "un dieu", est un signe de désobéissance et de déclin. A cette remarque s'ajoutent l'arrogance et le sarcasme dans le ton du message. Nous

¹⁷⁹ Ibidem, page 137.

¹⁸⁰ Makarius, Laura Levi, Le sacré et la violation des interdits, Paris: Editions Payot, 1974, page 7.

¹⁸¹ L'Homme-dieu de Bisso, page 138.

¹⁸² Ibidem, page 139.

relevons dans la lettre le ton du message. L'héritier de Mengang s'éloigne de la vie villageoise; il refuse tout ce qu'on lui propose, "une princesse de Bisso" qui, précise-t-il, n'a peut-être pas "franchi le seuil du cours préparatoire"¹⁸³, le champ de caféiers et de cacaoyers qui, pour lui, est synonyme d'aliénation. Le comble du sarcasme est marqué par les phrases:

"Aux dieux de l'adage, il n'y a que du poison qu'on peut distribuer sans en prendre soi-même. Votre dieu serait-il par hasard un distributeur de poison?"¹⁸⁴.

L'injure à l'endroit de l'homme-dieu est remarquable. Dans les circonstances normales, un dieu, qu'il soit homme ou esprit, doit être vénéré par la population qu'il est censé protéger. On comprend bien qu'avec l'évolution du monde, la dépravation des mœurs et la crise du pouvoir traditionnel, "l'auguste assemblée des sages" perd sa valeur. D'ailleurs pendant la colonisation, les chefs traditionnels étaient obligés de se débarrasser de leur pouvoir occulte pour se mettre au service de la nouvelle administration. Le dernier propos des sages met dans le doute total le sort de Men'si: "On allait lui trouver un prêtre qui, sans y être habilité, se débrouillerait à offrir des holocaustes au hasard"¹⁸⁵. Il est donc évident que Bisso va à la dérive, étant devenu un village sans support spirituel.

III-B. Le nouveau dieu de Bisso

¹⁸³ Ibidem, page 139.

¹⁸⁴ Ibidem, page 139.

¹⁸⁵ Ibidem, page 140.

Les conditions physiques de l'homme-dieu de Bisso empirent. On apprend que le "divin malade" souffre de "maux de tête". Un parallèle entre la banalité de la maladie, "des maux de tête", et la consternation du conseil des sages, souligne bien les difficultés que rencontrent ces derniers pour guérir Men'si. Il faut noter le caractère insolite de la situation, qui nous permet de revoir l'expression "homme-dieu"; et tout mène à croire que l'aspect humain que Men'si commence à développer, le rend vulnérable.

De quoi souffre réellement le dieu vivant de Bisso? Le narrateur ainsi nous le précise : "quelque chose lui montait dans le crâne comme une rangée de flèches", "il lui arrivait même de sentir une certaine odeur de brûlé...", "dès que la main du guérisseur reculait, la douleur revenait assiéger la tête"¹⁸⁶. A partir de pareils symptômes, on se pose la question de savoir si la maladie de Men'si n'est pas d'origine psychique. S'il y a rechute, cela signifie que son pouvoir divin ne se manifeste pas, ce qui rejoint la thèse du chapitre précédent, à savoir que sans son support spirituel, c'est-à-dire l'arbre sacré, Men'si n'est plus un dieu. Toutes les méthodes de guérison sont vouées à l'échec. Les simagrées du devin Fotoma et sa mort subite sont des signes tangibles d'un échec. Avec cette mort, précise le narrateur, "s'en allait une bonne part de l'espoir que l'homme-dieu plaçait dans la vie"¹⁸⁷. Les sages font appel à un second guérisseur qui n'est pas plus efficace que le premier. Le narrateur

¹⁸⁶ Ibidem, page 141.

¹⁸⁷ Ibidem, page 142.

tourne en dérision les connaissances du "savant homme". L'ironie du romancier consiste à comparer la technique archaïque de Malam Garba à une technique scientifique. L'assiette d'eau dans laquelle se mire Men'si est comparée à un "téléviseur du radiologue". "Men'si vit surgir un effrayant visage couvert de sang" ; cette image de sang renvoie à l'esprit le sang des "deux guerriers allemands" versé par les gens de Bisso. L'état physique de Men'si correspond-il à un moment d'hallucination? On peut, sans risque de se tromper, penser à un réalisme merveilleux qui permet au romancier de décrypter les "techniques mystiques" du marabout. Avec Jean-Louis Cabanes, nous dirons que "le réalisme n'est [...] pas dans l'exactitude des détails, mais dans la manière dont l'art touche avec son contenu à l'essentiel..."¹⁸⁸. S'agit-il en réalité de "techniques mystiques"? L'auteur fait plutôt la critique du guérisseur musulman qu'il nomme le "savant homme". Il est fréquent que dans le roman africain, l'on ridiculise les Musulmans, en l'occurrence les marabouts. Les deux personnages musulmans du roman sont introduits avec des critiques négatives. Qu'il s'agisse du berger Amadou ou de Malam Garba, l'auteur critique la cupidité et le fait de "cogner le front sur [la] natte pour faire les prières de l'Islam" et d'avoir des "attaches avec l'animisme du village natal". S'agit-il de la critique d'un pseudo-synchrétisme Islam- religion traditionnelle, rare en Afrique centrale où la religion musulmane est pratiquée par une minorité, contrairement à l'Afrique

¹⁸⁸ Cabanes, Jean-Louis, Critique littéraire et sciences humaines, Paris: Editions Edouard Privat, 1974, page 91.

sub-saharienne où ce syncrétisme est une des richesses du sacré traditionnel? Nous ne pouvons que répondre par l'affirmative; nous sommes en présence d'une réalité historique et géographique, et l'article de Pius Ngandu Nkashama "Les missionnaires de l'Islam dans le roman africain de langue française"¹⁸⁹ où l'auteur relève l'omniprésence de "la réalité musulmane" en Afrique au Sud du Sahara supporte cette assertion.

Les symptômes de la maladie de Men'si peuvent être comparés aux symptômes de la malaria. L'auteur utilise une métaphore pour illustrer la souffrance du dieu: La tête de Men'si est comparée à "une enclume" sur laquelle "un intrépide forgeron frappait son marteau à coups redoublés"¹⁹⁰. La maladie personnifiée, devient "un mystérieux agresseur [qui] devait maintenant se moquer de la puissance du talisman". Men'si est ici ridiculisé parce qu'en tant qu'un dieu, il ne doit pas subir l'humiliation de ceux dont il est le protecteur. "Le talisman" est celui vendu à un prix exorbitant par le devin véreux Malan Garba.

Le dernier recours de l'homme-dieu est le père Voulana de l'église catholique de Bisso. Pour le sage Yala, l'eau bénite chasse les mauvais esprits et guérit. On remarque à quel point les croyances traditionnelles évoluent vers leur déchéance. Les sages de Bisso consultent les guérisseurs traditionnels et les devins musulmans pour enfin aboutir au prêtre catholique. Un vieux pêcheur

¹⁸⁹ Nkashama, Pius Ngandu, "les missionnaires de l'Islam dans le roman africain de langue française" in *Afrique littéraire et Artistique*, # 56.

¹⁹⁰ *Ibidem*, page 144.

ne dira-t-il pas au père Voulama que "tous les prêtres sont des magiciens?" Si l'abbé Voulana est magicien, donc sorcier, il est en mesure de fabriquer un talisman; et pourquoi son eau bénite ne serait-elle pas aussi efficace que l'eau sacrée de la vallée des dieux?

Dans des situations difficiles, on peut faire appel à un ennemi; c'est ce que pense le sage Yala. D'après Yala, le rôle du curé est bien différent de celui de l'homme-dieu. On remarque que Voulana n'est plus considéré comme un adversaire: "il défend sa religion, nous défendons la nôtre"¹⁹¹.

Le romancier décrit un curé surpris d'apprendre que l'eau bénite est un remède capable de guérir celui qui s'est toujours présenté comme l'ennemi du Dieu chrétien. On voit bien l'idée que chaque groupe confessionnel se fait de l'autre. Les Bissois se rendent à l'église par curiosité ou pour participer aux fêtes chrétiennes; ils accordent un caractère ludique à la naissance du Christ. Dans leur for intérieur, les gens de Bisso savent que leurs croyances sont différentes de celles des chrétiens. Cependant, dans une situation où l'enjeu équivaut à la mort, l'homme-dieu accepte sans arrière-pensée "le talisman" du Père Voulana, à savoir l'eau bénite. Il se décharge progressivement du poids de la tradition. "Les dieux morts sont puissants, un dieu ne vit ni ne meurt" professe le grand devin Fotigui dans Les Noces sacrées (1977) de Seydou Badian; or Men'si vit et a peur de mourir; il n'est plus un dieu vivant mais un simple être humain. Ainsi le dira-t-il au curé de la paroisse: "Croyez que votre bienfait s'adresse à Men'si, le

¹⁹¹ Ibidem, page 144.

malade, et non pas au dieu de Bisso"¹⁹². Comme on pourra s'y attendre, l'eau bénite ne guérit pas Men'si. Il se débarasse sinon perd totalement, avec l'évolution du récit, sa "carapace spirituelle".

C'est dans sa dernière demeure que l'homme-dieu va perdre progressivement le respect qu'on lui doit en tant qu'un dieu. Dans ses cauchemars, il pense à la mort comme le fait un être ordinaire. La nouvelle demeure de Men'si représente un monde différent de son enclos de la vallée des dieux. C'est la vie du village avec des animaux domestiques et des serviteurs, en l'occurrence la petite-fille du guérisseur Ndam. Dans la vallée des dieux, il n'a jamais été question de femme. Nous rentrons donc dans le monde de luxure auquel s'oppose la quiétude du monde sacré.

L'auteur introduit le thème de l'amour, avec la présence de la servante Silla. D'ailleurs c'est la vue de cette jeune fille qui a augmenté les sentiments humains de Men'si. Pour rendre son récit crédible, l'auteur introduit un personnage connu de Men'si avant qu'il ne devienne un homme-dieu. La technique du "retour en arrière" permet d'exprimer les sentiments d'affection qui existaient entre Men'si et Silla. Du temps qu'il était capitaine du Bisso-Club, elle comptait parmi ses plus ferventes admiratrices. C'est l'état d'âme d'un joueur de football qui se souvient d'une de ses admiratrices. D'un simple sentiment d'amour platonique --, "Silla lui avait [une fois] sauté au cou...", alors d'une victoire -- on

¹⁹² Ibidem, page 147.

passé à un sentiment d'amour réel. Les sentiments d'amour deviennent visibles à travers le comportement des deux personnes. Men'si se rase pour s'être rendu compte que "sa barbe avait été pour quelque chose dans la terreur de la jeune fille" à leur première rencontre. Avec le nouveau attrait physique de Men'si, "Silla poussa un cri d'admiration et faillit renverser le plateau qu'elle portait dans les bras"¹⁹³.

Les sentiments d'amour se développent entre le pseudo-homme-dieu et Silla, la jeune fille chargée de lui servir à manger. Le passage de l'homme-dieu à l'homme ordinaire a été possible grâce à Silla. Après deux transgressions de ses propres croyances qui s'étaient avérées inefficaces, à savoir la visite chez un marabout et l'utilisation de l'eau bénite du père Voulana, Men'si a accepté la "nivaquine" que lui a proposée Silla. Ce remède conclut le retour de l'état divin à l'état humain. Men'si est guéri et il est amoureux de Silla.

L'attitude de Men'si change. Il se révolte contre son entourage de la vallée des dieux. C'est dans son état homme que Men'si apprend que l'abattage du "figuier sacré" n'a pas de rapport avec sa maladie. "On a coupé le mien il y trois ans, mais je n'ai pas éprouvé le moindre mal de tête"¹⁹⁴. Comme preuve d'illustration, Silla ajoute: l'arbre de mon créateur " se trouvait sur l'emplacement actuel du temple baptiste. C'est le Pasteur qui l'a déraciné, sans le savoir

¹⁹³ Ibidem, page 152.

¹⁹⁴ Ibidem, page 155.

d'ailleurs"¹⁹⁵. De même que le forestier Delange, le destructeur de la demeure de l'homme-dieu, a été innocenté, de même la faute du Pastuer Koundi est passée sous silence. On comprend à ce niveau la déchéance progressive du monde du sacré. C'est le début d'un nouvel épisode, où la tradition et la modernité ne présentent aucun conflit.

En effet, Men'si démissionne et décide de mener une nouvelle vie. La présence de Silla éveille sa conscience et lui désille les yeux. Son union avec Silla présente une autre dimension de l'amour, différent de celui d'un homme-dieu. Le monde divin est dorénavant celui du Père Voulana. Au déclin des croyances traditionnelles de Bisso correspond l'ascension de l'abbé Voulana et du christianisme, et l'avènement de la science moderne. En accueillant Men'si dans sa paroisse, le Père Voulana devient la personnalité la plus importante dans la tribu de Bisso.

Le mariage de Men'si a été décrit en moins de deux pages. La phrase "Men'si allait être baptisé et se marier à l'église catholique de Bisso"¹⁹⁶ marque en quelque sorte la fin du récit. Une demi-page a suffi à l'auteur pour décrire le nouveau Men'si. "La tête couverte d'un voile blanc..." et "vêtu d'un costume bleu marine, les mains dans des gants blancs..." soulignent l'attrait vestimentaire du couple Men'si-Silla qui se sont mariés à l'église.

¹⁹⁵ Ibidem, page 155.

¹⁹⁶ Ibidem, page 178-179.

L'intérêt du romancier n'est pas de décrire Men'si, "l'homme-dieu de naguère"; son souci premier est de parler des religions traditionnelles et du christianisme, de la cohabitation des deux religions dans une société africaine en pleine évolution; dans la mesure où il y aura d'autres hommes-dieux à Bisso, après la démission de Men'si, et que le curé du village s'est soumis à la formalité d'initiation, il y aura toujours un rapport entre le christianisme et les croyances ancestrales, entre les traditions africaines et les traditions chrétiennes.

DEUXIEME PARTIE: ELONGA DE RAWIRI (1986)

I- LA SORCELLERIE AU NTSEMPOLO¹

I - A. Voyage à Elonga

Le titre du roman de Rawiri ne suggère rien à priori à la majorité des lecteurs africains, ni à plus forte raison aux lecteurs non-africains. "Elonga" n'est pas un titre qui oriente notre interprétation, mais l'explication qu'en donne Madeleine Borgamano² permet d'associer le titre au contenu du roman: Le mot "Elonga" signifie en effet "enfer" en Mièney³. Les premières pages annoncent le retour du personnage principal en Afrique, dans son pays natal. Son séjour européen ne lui a pas permis de "co-naître" l'Afrique ancestrale.

Dans le roman africain, d'une manière générale, le voyage initiatique présente le séjour européen d'un personnage adulte. Qu'il s'agisse de L'Enfant noir (1953)⁴, de O pays.mon beau peuple (1957)⁵, de Kocoumbo,l'étudiant noir

¹ Ntsémpolo signifie en langue Myéné, "grand pays".

² Borgamano, Madeleine, Voix et visages de femmes, Paris: Cedex, 1989, page 19.

³ Le Mièney est parlé au Gabon, dans la région de Libreville et de Port-Gentil, située à l'ouest du pays.

⁴ Camara, Laye, L'Enfant noir, Paris: Editions Plon, 1953, 190 pages.

⁵ Sembène, Ousmane, O pays.mon beau peuple, Paris: Editions Amiot Dumont, 1957, 187pages.

(1960)⁶ ou de L'Aventure ambiguë (1961)⁷, la narration retrace la vie d'un héros dont le premier cadre de vie est l'Afrique. Elonga s'éloigne de cette règle générale car l'initiation aux valeurs traditionnelles se déroule en Afrique. La romancière présente un autre "paramètre", qui nous incite à comparer Elonga à Nini, la mulâtresse du Sénégal⁸ (1954) pour faire ressortir deux contextes socio-politiques différents. Dans les deux romans, on nous raconte la vie d'un héros issu d'un mariage mixte. Comme Nini, Igowo est de père européen et de mère africaine. Alors que l'analyse d'Aboulaye Sadjî concerne un complexe social, lié à la pigmentation de la peau de son héroïne, qui "se débat, veut prouver...aux autres mulâtresses qu'elle n'est pas une Négrresse"⁹, Rawiri passe sous silence cet aspect du problème dans Elonga. Dans ce texte, le héros est à la recherche de ses racines africaines, dans une ville énigmatique. La romancière décrit un métis culturellement "déséquilibré", non pas un individu de "détermination intro-active", qui "découvre l'incompatibilité des mondes traditionnel et moderne"¹⁰, mais plutôt un personnage occidentalisé qui va à la découverte d'Elonga, la ville-enfer.

Les conseils du père Bernado à son fils Igowo résonnent en leitmotif dans tout le roman:

⁶ Loba, Aké, Kocoumbo, l'étudiant noir, Paris: Editions Flammarion, 1960, 285 pages.

⁷ Kane, Cheik Hamidou, L'Aventure ambiguë, Paris, Editions Julliard, 1961, 191 pages.

⁸ Sadjî, Abdoulaye, Nini, la mulâtresse du Sénégal, Paris: Présence Africaine, 1954, 189 pages.

⁹ Makouta- Mboukou, Jean-Pierre, Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1980, page 238.

¹⁰ Anozie, Sunday, Sociologie du roman africain, Paris: Editions Aubier, 1970, page 42.

"Sois prudent dans tes rapports avec tout le monde, y compris ton oncle. L'Afrique est belle et enivrante; mais elle cache de nombreux mystères que tu découvriras très vite".¹¹

Ces paroles prononcées par Bernado, juste avant sa mort, se présentent sur un ton dramatique; car s'il est normal de conseiller la prudence à son fils, dire à ce dernier de se méfier de ses parents maternels sans explication apparente, peut provoquer des appréhensions. Si la mort de Bernardo plonge le fils dans un vide "indéfinissable" -- il est devenu orphelin de père et de mère -- c'est la mise en garde du père qui sème le doute dans l'esprit d'Igowo qui doit aller vivre seul en Afrique. Ce doute s'accroît à partir des appréhensions de son ami Alberto. Même si les réactions d'Alberto sont intéressées, elles mettent en relief le danger que court Igowo qui décide de passer le reste de sa vie dans un pays inconnu. "Comment peux-tu envisager de vivre dans un pays dont tu ignores les mœurs?"¹². Igowo ignore effectivement les mœurs de cette terre inconnue qu'est le Ntsémpolo; sa mission est d'aller les découvrir. Il s'agit d'un choix irrévocable par un fils attiré par ses origines maternelles; l'auteur maintient la survie des liens avec les parents, des liens qui prolongent la grande famille africaine. La phrase "Espérons que je ne regretterai rien..."¹³ suivie des points de suspension, suggère le doute. Doit-on penser à un présage? " L'avenir nous

¹¹ Rawiri, Ntyugwendo, Elonga, Paris: Editions Silex, 1986, page 13.

¹² Op.,cit., page 15.

¹³ Ibid., page 16.

le dira"¹⁴, souligne Igowo lui-même. Et comme il ne peut pas prévoir l'avenir, le héros, plus sceptique que jamais, demeure dans le doute.

La fin du prologue d'Elonga développe les relations amicales entre Igowo et Alberto. Leurs relations sont si étroites que "lorsque Igowo se bagarrait avec un camarade, Alberto accourait à son secours"¹⁵. Alberto revit la situation dans un "rêve éveillé", en présence de son ami. L'auteur souligne ainsi l'état d'âme du protagoniste qui revoit son ami Igowo, seul à Elonga, -- en Enfer --, livré à lui-même et vulnérable. Par association d'idées, l'enfance des deux amis et leurs moments difficiles sont transposés à Elonga. Rawiri utilise comme illustration l'atmosphère tragique des rixes fréquentes entre Igowo et des enfants du quartier. Les expressions suivantes traduisent l'angoisse d'Alberto qui fait un rapprochement entre le passé et l'avenir: "la chemise tachée de sang", "les gémissements", "le sang [qui] giclait", "les aboiements", "la prison". En effet, Igowo et Alberto "restent introuvables jusqu'à vingt trois heures"¹⁶ alors qu'ils n'avaient que dix ou douze ans. L'atmosphère de panique est suggérée par l'accumulation des mots qui évoquent une scène dramatique en particulier à partir de la répétition du mot "sang" dans les expressions "le sang [qui] giclait" et "la chemise tachée de sang". La vision pessimiste d'Alberto se dégage de la comparaison entre les incidents d'enfance et Igowo à l'âge adulte.

¹⁴ Ibid., page 16.

¹⁵ Ibid., page 16.

¹⁶ Rawiri, Ntyugwentondo, Elonga, Paris: Editions Silex, 1986, page 16.

L'arrivée d'Igowo à Elonga, en "Enfer" pour ainsi dire, est marquée par une succession de signes prémonitoires. Dès sa descente de l'avion, Igowo est envahi par un sentiment d'angoisse à la tombée de la nuit. Pour exprimer les sentiments d'Igowo à Elonga, l'auteur établit une association entre Elonga, "la ville-enfer", et certains éléments de la nature, entre les lieux et les forces qui les habitent. Comme le souligne Buakasa Tulu Kia Mpansu, "les relations entre les hommes placés dans un climat de haine peuvent entraîner une action des esprits ou génies malveillants"¹⁷. "Le meilleur remède à l'angoisse n'est-il pas l'abandon aux joies que procure la nature...?" se disait Igowo. Malheureusement la nature ne concourt pas à l'épanouissement du héros. Elle est plutôt source de peur et d'insécurité, dans un pays étranger. Le soleil n'est plus une simple source de lumière; il est décrit dans sa négativité. Si la nuit fait peur, le jour est invivable, car la chaleur excessive provient d'un "soleil cuisant", "aveuglant". Bien que Igowo ne manifeste pas sa peur d'une manière explicite, la toute première impression d'Elonga, la capitale du Ntsempolo, a été négative. A cause de l'intensité du soleil, Igowo n'a pas pu admirer la ville le lendemain de son arrivée. Les rues lui " semblaient plus étroites qu'il ne l'imaginait la veille..."¹⁸. D'ailleurs l'image de la ville la veille, est celle d'un "fantôme nocturne". C'est dire que la ville d'Elonga est décrite comme étant un lieu énigmatique, la nuit comme le jour. La nuit, elle ne présente qu'une fausse

¹⁷ Buakasa, Tulu kia Mpansu, Lire la religion africaine, Ottignies-louvian-La-Neuve: Editions Noraf, 1988, page

¹⁸ Rawiri, Ntyugwendo, Elonga, Paris: éditions Silex, 1986, page 22.

image dans la mesure où, malgré la lumière deux images différentes se présente à sa vue : des images ternes d'un côté et des images somptueuses de l'autre. En un mot, le soleil "aveuglant" n'a pas permis d'admirer Elonga, et la nuit a fait "naître" [...] une légère angoisse"¹⁹.

D'autres expressions comme "des villas isolées", des "essences mystérieuses", "la mort d'un homme" dans un accident de la circulation, à laquelle pense Igowo dans un rêve éveillé, évoquent, dans une certaine mesure, une atmosphère triste et tendue. Toutes ces expressions font présager les "mystères" dont parlait le père d'Igowo.

I. - B. Elonga, une ville sorcière

Le séjour africain d'Igowo peut-être interprété comme une "renaissance"; il équivaut à un contact spirituel avec la mère, la mère-patrie et la mère-défunte, dans une ville où la pratique de la sorcellerie est une activité courante. L'auteur passe par une série d'informations pour dévoiler les croyances traditionnelles. Le premier relai d'informations se manifeste dès l'aéroport de la ville d'accueil. C'est le chauffeur de taxi, celui qui transporte Igowo vers la ville, qui présente Elonga et ses habitants. Le vieil homme peut être considéré comme porte-parole et liaison entre la ville et le monde extérieur. Par son âge, -- il a soixante ans --, il n'est pas loin d'être un "ancien", au sens africain du terme, c'est-à-dire celui qui "a vu et a appris et qui connaît" car,

¹⁹ Op. Cit., page 19.

précise Memel Foté, "les vrais connaisseurs seront soit ceux qui ont le plus grand âge et qui sont plus proches de l'origine des choses ..."²⁰. L'entretien entre Igowo et le chauffeur de taxi débouche immédiatement sur le thème principal du roman, qui n'est autre que les croyances à la sorcellerie et à l'existence des forces du mal. Les conseils du chauffeur sont similaires à ceux père Bernardo: "Méfiez-vous de vos relations et même de votre propre famille"²¹. Igowo est doublement averti: par son père qui connaît assez bien Elonga, et par un autochtone et habitant de la ville-enfer.

L'auteur utilise un trompe-l'oeil pour illustrer en quelque sorte les arguments du vieux. La poupée accrochée au rétroviseur du taxi est un objet protecteur, un talisman qui sert à neutraliser les entreprises de sorcellerie de "mes frères, les Ntsémpolonais". L'expression "mes frères, les Ntsémpolonais" montre bien qu'il s'agit d'un problème national. Durant leur entretien, seul parlait le chauffeur de taxi; c'est dans un monologue intérieur qu'Igowo exprimera ses inquiétudes. Il avait peur d'avoir peur; son courage et son engouement d'aller vivre en Afrique s'amenuisaient.

Cependant, Igowo essaie de se débarrasser de sa frayeur; s'il est inquiet, il se dit en même temps qu'il est seul à affronter la ville-enfer. C'est à la manière d'un Rastignac que le héros d'Elonga décide de faire face aux mystères du Ntsémpolo. "A nous deux, terre de ma mère!", tel est le défi qu'il lance à

²⁰ Memel Foté, Harris, "Rapport sur la civilisation animiste", in Colloque sur les religions, Abidjan: Avril, 1961, Paris: Présence Africaine, 1962, page 44.

²¹ Ibid., Elonga, page 21.

Elonga. A partir de ce moment, la romancière décrit la ville en rapport avec le nouvel état d'âme d'Igowo. Elle présente un Igowo plus clairvoyant. On remarque une nette évolution dans la description de la ville, du chapitre premier au chapitre deux. Igowo voit Elonga sous un angle plus objectif. Alors que le premier chauffeur de taxi a présenté un aspect mystérieux de la ville, le second, qui accompagne Igowo chez ses parents maternels, révèle les réalités socio-économiques de la capitale. Ce double point de vue dans la présentation d'Elonga a pour but de montrer des aspects à la fois spirituels et matériels de la ville. Le côté spirituel de la ville, lié aux croyances traditionnelles, est connu de tous les habitants. "Elonga est bien vivante"²², le jour comme la nuit; le jour, les habitants vaquent à leurs activités quotidiennes pour le développement économique du Ntsémpolo, et la nuit, c'est "l'intelligence de nuit" qui prédomine et qui permet de savoir comment se présente la réalité fondamentale des choses et des êtres humains et l'interaction entre le visible et l'invisible.

Le second relai d'informations, bien détaillées cette fois-ci, provient d'un personnage blanc du nom de Pierre Henry. A la différence des chauffeurs de taxi, dont les conseils ne sont que des mises en garde, Pierre Henry renseigne son ami Igowo sur l'Afrique noire et le Ntsémpolo. Professeur de sociologie, ce personnage blanc connaît bien le Ntsémpolo pour y avoir passé une grande partie de sa vie. Son exposé présente deux Afriques: " L' Afrique des touristes", celle à laquelle s'intéresse la plupart de ses compatriotes à Elonga: le soleil, "le

²² Rawiri, Ntyugwetondo, Elonga, Paris: Editions Silex, 1986, page 24.

climat tempéré", "les villes qui ne connaissent pas encore la saturation démographique", " l'Afrique des livres" ; il s'agit en fait de l'Afrique du "paradis terrestre". La seconde Afrique, celle que Pierre Henry apprend à mieux connaître, est celle des réalités quotidiennes, l'Afrique avec ses coutumes et ses moeurs. Précisons que le long séjour en terre ntsémpolonaise a permis à Pierre Henry de mieux s'adapter aux mentalités des habitants d'Elonga. En plus de cet acquis intellectuel, l'auteur décrit un personnage qui aime l'Afrique, qui est fier d'en parler à ses compatriotes, qui critiquent d'ailleurs "son libéralisme".

Initié aux sociétés secrètes et parlant couramment les langues du pays, Pierre Henry représente le nouveau type de personnages blancs dans le roman africain des années 70. Ces personnages romanesques vont dans le continent noir dans la bonne intention d'aller vers des peuples africains qui "ont beaucoup de choses à [leur] apprendre"²³. Plusieurs écrivains de "la nouvelle génération" présentent le sacré et les croyances traditionnels comme des croyances "réformées", c'est-à-dire plus accessibles au monde extérieur et en effet, les croyances ancestrales ne sont plus présentées comme apanage des Noirs africains. Sur le plan romanesque, les forces occultes ne sont plus utilisées comme des "armes raciales". Nous nous référons ici aux romans dans lesquels les forces occultes interviennent dans la narration pour la défense des Noirs face à la répression coloniale. Dans Une Vie de boy (1956) de Ferdinand Oyono, le Père Vandermayer est mort, écrasé par un arbre sacré. Les

²³ Op. Cit., page 52.

autochtones associent cet accident à la vengeance des ancêtres: le missionnaire a ainsi été tué par une force surnaturelle. Dans Le Pauvre Christ de Bomba (1956), c'est un sorcier de village, Sanga Boto, qui ridiculise le Père Drumont en le faisant tomber dans une rivière. Dans L'Harmattan (1964) de Sembène Ousmane, le chasseur Digbé "devait venger l'humiliation faite à Bitahien et les dieux de la chasse"²⁴. Il a ainsi tué d'une flèche le garde forestier Rémy, qui, malgré les directives des administrateurs des Eaux et Forêts -"ne pas indisposer les indigènes, à cause du référendum"²⁵ -, a voulu arrêter un chasseur sorcier. Alors que dans Cycle de sécheresse (1983), Cheikh Sow fait périr un collectionneur de masques, foudroyé par l'esprit qui habite les masques. Noces sacrées (1977), de Seydou Badian est un cas typique de ces romans africains où le personnage principal "s'initie" aux valeurs sacrées et traditionnelles. Comment Pierre Henry procède-t-il dans la formation d'Igowo? Son objectif est de convaincre Igowo de croire aux mystères de l'Afrique. Sa rhétorique consiste à faire comprendre à son interlocuteur qu'il doit se débarrasser de sa logique cartésienne pour saisir l'essence des mystères et la logique de l'irrationnel. Pour y parvenir, Pierre Henry souligne la nécessité d'une "initiation" profonde et continue.

Quand le jeune métis a des cauchemars et que sa maison est hantée, c'est à Pierre Henry qu'il s'adresse. C'est en thérapeute que Pierre Henry

²⁴ Sembène, Ousmane, L'Harmattan, Paris: Editions Présence Africaine, 1980, page 12.

²⁵ Ibidem, page 17.

essaie de donner des explications relatives aux visions oniriques d'Igowo. Tous ses propos sont ponctués de dictons et d'anecdotes. Cette forme de discours, où l'accent est mis sur l'oralité, est une des originalités du discours africain. Le dicton, le proverbe ou l'anecdote amplifient le récit à partir des images-symboles. Ils servent d'illustrations aux idées développées en y introduisant des éléments de conviction. Apanages des "anciens", ces éléments du discours africain sont liés à la sagesse africaine. Ainsi le romancier "réactive un discours chargé de la sagesse africaine et l'adapte au contexte moderne"²⁶. Pierre Henry rentre dans le vif du sujet avec une mise en garde: "un homme qui te voue une haine aussi évidente le jour, n'hésitera pas à aller plus loin la nuit"²⁷. Ce propos devient une réalité. En effet, la haine qu'éprouve Mboumba pour son neveu Igowo "le jour", s'est matérialisée par des randonnées nocturnes dans la demeure d' Igowo. Se comportant en "éducateur", Pierre Henry conseille à son ami, toujours sceptique, de croire comme les Elonganais aux pouvoirs des sorciers et à ceux des devins-guérisseurs car, "ce qui n'est aujourd'hui que simple frayeur deviendra demain affres, épouvante, que sais-je encore?"²⁸.

Pierre Henry ne se contente pas de l'éloge des croyances traditionnelles; il souligne aussi certaines faiblesses de ces croyances et de la médecine traditionnelle. C'est avec un oeil d'observateur très attentif que le jeune professeur décrit la société élonganaise. Les lacunes qu'il observe proviennent

²⁶ Mateso, Locha, *La littérature africaine et sa critique*, Paris: ACCT/Khartala, 1986, page 346.

²⁷ Elonga, Op. Cit., page 56.

²⁸ Ibidem, page 93.

des "tradi-practiciens", en l'occurrence les "manieurs de la parole thérapeutique" qui n'ont plus toujours la force de "matérialiser le bruit intérieur", c'est-à-dire de rendre visible l'invisible. L'argumentation de Pierre Henry devient pertinente quand il compare l'inefficacité de certaines plantes de la pharmacopée aux contre-indications de divers médicaments prescrits par la médecine moderne. Il faut consulter les gangas, c'est-à-dire les devins-guérisseurs parce que " la médecine blanche est impuissante devant l'occultisme noir"²⁹. C'est la même idée qu'avance, dans Noces sacrées de Seydou Badian, un devin-guérisseur pour qui " vivre avec l'invisible est la voie de la vie"³⁰. Pour le vieux Fotigui, en effet, toute " maladie a deux sources:le visible et l'invisible" ³¹ et il faut être en mesure de dominer les deux forces; or, à la médecine occidentale manque "la force invisible".

L'argument de Pierre Henry permet de revaloriser la médecine traditionnelle et d'innocenter les guérisseurs qui échouent dans leurs manoeuvres. Mais il s'attaque à ceux qui se servent des esprits malfaisants pour nuire à leurs prochains.Autrement dit, Pierre Henry est pour l'utilisation des forces occultes, pourvu qu'elles aident au bien-être social. Qu'en pensent les Ntsémpolonais eux-mêmes?

En général, le surnaturel et le monde de l'invisible imprègnent la pensée de l'Africain. Rien ne peut se faire dans son environnement social sans qu'il

²⁹ Ibidem, page 130.

³⁰ Badian, Seydou, Noces sacrées, Paris: Présence Africaine, 1977, page 126.

³¹ Ibidem, page 127.

fasse appel au monde du sacré. A part Igowo, qui est étranger chez lui à cause de sa formation occidentale, tous les autres personnages du roman de Rawiri reconnaissent l'existence des sorciers. S'ils ne les fréquentent pas tous, ils ont recours à leur diligence. Si Ziza, l'épouse d'Igowo, ne parle pas de sorcellerie, elle sait au moins, selon les dires de ses parents, que les croyances traditionnelles font partie du "patrimoine culturel" du Ntsémpolo. Au Ntsémpolo, on croit au surnaturel comme on croit en Dieu, au Dieu des chrétiens ou à l'Être suprême, d'une manière générale.

C'est surtout Ayila, la belle-mère d'Igowo, qui fréquente les sorciers-guérisseurs. A chaque incident dans le foyer de sa fille, elle pense à une contre-attaque. Contrairement à son mari Ossany, plus conciliant, Ayila suggère toujours des visites chez des voyants pour faire "attacher" un ennemi ou dénouer des manoeuvres sorcières. L'attitude d'Ayila n'est que celle d'une mère dans un pays où les forces du mal frappent à toutes les portes. D'ailleurs son "opiniâtreté... à veiller jalousement sur la santé de sa fille ne gêne personne"³². Ayila n'est pas différente de la mère de Dansou dans le Fils du fétiche (1955) de David Ananou ou celle de Maimouna dans Maimouna (1953) d'Abdoulaye Sadjì. On se souvient que Yaye Daro, la mère de Maimouna, consulte son marabout à chaque rêve de sa fille, et que Dansou est devenu le fils du fétiche pour qu'il puisse être protégé par le dieu-python ou Dan.

³² Ibidem, page 80.

Les remarques de Nya sur la présence des forces maléfiques et la pratique de la sorcellerie au Ntsempolo sont très importantes dans le développement du récit de Rawiri. Nya est le Recteur de l'université où enseigne Igowo. Son statut social pourrait laisser croire qu'il ne s'intéresserait pas aux réalités occultes. Les discussions entre le Recteur Nya et Igowo commencent avec une maladie mystérieuse contractée par Igowo, et aboutissent à la conclusion qu'il existe au Ntsémpolo des forces capables d'anéantir la population d'Elonga. Aussi Nya s'est-il lui-même préparé à lutter contre les attaques sournoises des sorciers. En effet, le recteur Nya est invulnérable parce que sa vie est "enfermée dans un cadenas jeté dans le fleuve de [son] village". La symbolique du "cadenas jeté dans un fleuve" montre les relations entre les êtres humains, les éléments de la nature et le spirituel. Lorsqu'on insuffle des paroles magiques dans le cadenas, celui-ci devient un réceptacle. Si tout est créé par Dieu, et de tout ce qu'il crée émane une "énergie vitale", il est logique que tout objet, tel que "le cadenas" ait en lui une énergie potentielle que le devin peut raviver. C'est par l'intermédiaire de la parole thérapeutique que le cadenas devient un réceptacle. A ce point intervient le rôle médiateur des ancêtres ou d'autres forces dont la manipulation procure l'énergie vitale.

L'utilisation du cadenas comme réceptacle magique est connue dans plusieurs régions d'Afrique. On s'en sert pour le bien ou le mal; il peut jouer le rôle d'un pendentif porte-bonheur. Pour se venger d'un ennemi, le cadenas sert

de "prison" pour immobiliser le prétendu ennemi. Hans Debrunner en parle dans Witchcraft in Ghana, où un devin utilise un cadenas pour "enfermer" un sorcier. La personne dont l'esprit est emprisonnée tombe malade ou meurt.³³

Le rôle du Recteur est de convaincre Igowo. En choisissant un personnage qui a fait ses études en Espagne comme Igowo, -au Ntsémpolo on parle espagnol-, le romancier cherche à rapprocher les deux interlocuteurs afin de faciliter la conversation. Le Recteur a surtout passé une grande partie de sa vie au Ntsémpolo, chez des parents croyants, dans un village de croyants; il est donc "protégé, dira-t-il, pour tout le restant de [son] existence"³⁴. Si Nya est très sûr de sa protection, son argumentation reste, au demeurant, évasive. Des expressions telles que "généralement", "si j'ose dire", "souvent", "cette explication m'est personnelle", révèlent indéniablement le doute et l'ambiguïté.

La sorcellerie ne s'explique pas; elle s'éprouve. L'auteur d'Elonga présente des situations en se référant aux réalités socio-culturelles du Ntsémpolo où la sorcellerie fait partie de la vie quotidienne. Dans son nouveau cadre de vie, Igowo, s'il continue à ne pas croire à la sorcellerie a du reste appris son importance chez les Elonganais. Serait-il convaincu devant des situations concrètes?

II- La sorcellerie et ses manifestations

³³ Debrunner, Hans, Witchcraft in Ghana, Accra: Waterville Publications, 2978, page 124.

³⁴ Elonga, Ibidem, page 198.

II - A. Mboumba, le "vampireux"

Dès qu'on parle de la sorcellerie à Elonga, la population mentionne le nom de Mboumba. Ce personnage dispose d'une "intelligence participant de la puissance de domination et de destruction"³⁵. L'oncle d'Igowo a un pouvoir qui lui permet de se métamorphoser en "boule de feu" ou en "animal sauvage". "L'objet volant lumineux" se retrouve dans des contes fantastiques en Afrique, chez les Akan en Afrique de l'Ouest, au Ghana et en Côte d'Ivoire. Chez ces populations des forêts, les sorciers se transmutent en "boules de feu" ou en "éclairs de foudre" pour détruire la végétation, en s'attaquant aux arbres fruitiers, surtout aux cacaoyers. Pour Hans Debrunner, les calamités naturelles sont associées à la sorcellerie, de même que les lumières des feux de brousse, vues de très loin, sont prises pour des "boules de feu magique"³⁶. Or dans les croyances des Akan, le mystère peut provenir des manifestations naturelles: la foudre peut être téléguidée par des forces surnaturelles. La structure de la société renvoie souvent à la sorcellerie. Dans les régions de forêt où des animaux sauvages détruisent la récolte, il n'est pas rare que l'on prenne ces animaux pour des sorciers. Chez les Akan qui cultivent le cacao, par exemple,

³⁵ Buakasa, Tulu Kia Mpansu. Lire la religion africaine. Ottignies-Louvain-La-Neuve. Editions Noraf. 1988. Page 42.

³⁶ Debrunner, Hans (Rev.). Witchcraft in Ghana. Accra: waterville Publishing House. 1978. Page 20-21.

toutes les anomalies des plantes sont associées aux manifestations de la sorcellerie³⁷.

Il est souvent question d'animaux sauvages qui réagissent comme des êtres humains et qui détruisent des champs de vivres comme l'éléphant dans le roman de Rawiri. L'intérêt du passage réside dans le rapport entre des situations dramatiques, la panique qui en découle, et les remèdes qui servent à dissiper les tensions. Par exemple, le rapport entre la "boule de feu" qui représente le double de Mboumba et les "trois piments" qui ont servi d'antidote est un rapport ambigu; et c'est parce qu'il est ambigu et irrationnel qu'il relève le ton du récit. En effet, il s'agit d'une situation banale rendue dramatique par le contexte. La symbolique du "piment" n'est pas différente de celle de la "croix" dont on se sert, dans la société occidentale, pour anéantir les "vampires". La seule différence est que la "croix" est un symbole religieux et le "piment" ne l'est pas. Le processus est en fait le même; la substance brûlante du piment sert à troubler la quiétude du sorcier. Pour prouver que telle ou telle personne est sorcière, nous rapporte Hans Debrunner, il faut enduire de piment le corps du présumé sorcier, pendant que son esprit va à la recherche de victimes. L'utilisation du piment comme antidote est bien répandue et se pratique à une époque très ancienne parmi les Noirs du Sud des Etats-Unis, précise Debrunner³⁸. Dans le cas d'Elonga, Mboumba n'a pu regagner sa demeure

³⁷ Op. Cit., page 41.

³⁸ Ibidem, page 20.

qu'après que l'antidote, c'est-à-dire les "piments", ont été déplacés. Quant à l'animal-sorcier, il fait partie des croyances dans toutes les sociétés africaines. Il est vrai que ces croyances se trouvent dans d'autres sociétés, qu'il s'agisse de sociétés occidentales ou de sociétés asiatiques. La particularité de la culture africaine est que, ce qui est considéré comme du folklore ailleurs demeure, dans la mentalité des Africains en général, une tradition vivace que les écrivains essaient de revaloriser car en Afrique, la sorcellerie n'est pas un mythe: on y croit, on l'utilise pour attaquer, pour se venger. C'est en fait ce que Rawiri cherche à faire comprendre dans Elonga. D'autres romanciers ont développé le thème de la sorcellerie, ce qui souligne l'importance du sujet en littérature: Dans Bandoki du Zaïrois Zamenga, les sorciers "se dissimulent pour causer du tort aux personnes innocentes,... en prenant la forme d'une antilope, d'un hibou..."³⁹ ; Amadou Koné décrit dans Jusqu'au seuil de l'irréel (1976) des animaux sauvages lors d'un feu de brousse:

"Les malheureuses bêtes ... étaient foudroyées dans leurs bonds désespérés par des coups de feu. Un lion!... On s'approcha de la bête: les pattes du lion s'étaient métamorphosées en pieds d'homme"⁴⁰.

Cette situation dramatique et surréelle répond au titre du roman d'Amadou Koné et correspond à l'incident de "l'éléphant -sorcier" dans Elonga. Il s'agit évidemment de circonstances différentes; du reste, la métamorphose

³⁹ Zamanga, Batukezanga, Bandoki (les sorciers), Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique, 1971, page 5.

⁴⁰ Koné, Amadou, Jusqu'au seuil de l'irréel, Abidjan, Nouvelles Editions africaines, 1976, page .

d'animaux en êtres humains ou d'êtres humains en animaux sauvages ou domestiques est un aspect important des croyances à la sorcellerie. Dans le cas précis d'Elonga, l'animal-sorcier, c'est-à-dire l' "ombre" de Mboumba, criblé de balles aux pattes par "dix chasseurs", a pu rentrer chez lui mais avec des preuves palpables que l'oncle d'Igowo n'est pas resté invulnérable:

"Lorsque Mboumba revint chez lui, très tard dans la nuit, ses pieds et ses bras présentaient de nombreuses blessures. On le transporta chez l'infirmier qui put extraire les balles"⁴¹.

La présence de Mboumba dans un hôpital donne au récit sa crédibilité, même si on y voit un réalisme merveilleux. L'intention de l'auteur est de décrire le sorcier Mboumba tel qu'il évolue dans sa propre société. La description physique du personnage peut être comparée à celle d'un animal. La bouche de Mboumba est semblable à celle d'une "musaraigne". Sa laideur est corroborée par l'odeur nauséabonde du personnage qui consacre peu de temps à la toilette. Le jeu de la romancière consiste à ridiculiser en usant de la parodie: Mboumba a "un sang pas du tout nourrissant" que les moustiques refusent de boire. La parodie fait un rapprochement entre le "moustique" et Mboumba qui était à un moment donné, comparé à un "éléphant". L'auteur en fait une caricature pour souligner le caractère veule du personnage qui, sans sa force destructrice, est même négligé par des moustiques qui "ne gaspilleraient pas

⁴¹ Elonga, op. Cit., page 61.

leur énergie à s'élever tuer à boire un sang pas du tout nourrissant pour leur frêle constitution"⁴².

La méchanceté de Mboumba apparaît surtout dans les phrases suivantes:

"Mboumba était un homme qui ne plaisantait jamais"⁴³; "son sérieux et sa méchanceté étaient si grands et si visibles..."⁴⁴ que les enfants "ne donnaient jamais libre cours aux habituelles manifestations de la joie enfantine..."⁴⁵.

Devant son neveu, Mboumba éprouve un sentiment qui dépasse la simple méchanceté. Dès leur première rencontre, l'auteur présente un oncle décontenancé, nerveux d'accueillir son neveu. En voulant tuer une mouche:

"il se gifle violement et écrase la mouche qui laisse une large tache de sang sur son visage et sur la paume de sa main. Finalement, l'homme baisse les yeux et regarde longuement sa main tachée de sang"⁴⁶.

L'image du sang fait penser au sang des victimes de Mboumba pendant les randonnées nocturnes, et au sang de sa soeur qu'il élimina purement et simplement par jalousie. En regardant "longuement sa main tachée de sang", il se rappelle son acte odieux, en présence du fils de sa soeur. L'image du sang versé est du domaine du sacré; mais puisqu'il ne s'agit pas d'un sang sacrificiel, il est impur et l'on peut l'associer à la sorcellerie malfaisante.

⁴² Ibidem, page 69.

⁴³ Ibidem, page 113.

⁴⁴ Ibidem, page 113.

⁴⁵ Ibidem, page 113.

⁴⁶ Ibidem, page 30.

Le rôle de Mboumba fait ressortir l'organisation socio-politique de la parenté en Afrique, et certaines de ses contraintes. C'est parce qu'Igowo est le neveu de Mboumba que celui-ci est arrivé à l'influencer moralement et spirituellement. Les contraintes de parenté existent toujours dans de nombreuses sociétés africaines. Par exemple, les questions de conflits sociaux liés à la parenté, sont posées par Alioun Fantouré dans son roman Le voile ténébreux (1985), où le héros est lui aussi victime de la sorcellerie pour avoir critiqué "le parasitisme" en Afrique. Mboumba a, par conséquent, le rôle crucial dans la trame narrative; il joue le rôle de catalyseur dans le développement du récit. Il évolue dans l'ombre d'Igowo en tant qu'oncle maternel; c'est également dans l'ombre de son neveu que se joue son rôle de sorcier. "Je suis celui qui te lie a la terre de tes ancêtres"⁴⁷; par conséquent, il peut maudire son neveu. Et comme le précise Louis-Vincent Thomas dans La Terre africaine et ses religions, là où "le système de droits et d'obligations s'impose, la possibilité du "witchcraft"⁴⁸ reste plus grande"⁴⁹.

L'oncle Mboumba se sert donc de son autorité très abusivement pour mystifier un neveu qui vient d'arriver d'Europe, et qui n'est pas "initié" à la hiérarchie sociale des Ntsémpolonais.

⁴⁷ Ibidem, page 32.

⁴⁸ Dans La Terre africaine et ses religions, Louis-Vincent Thomas et René Luneau font la différence entre deux termes anglo-saxons en définissant la sorcellerie; ils appellent "sorcerer" le sorcier malfaitteur, conscient de ce qu'il fait, et "witch" le sorcier animé d'une force incontrôlable, mais conscient du mal qu'il fait. Dans le contexte actuel en Afrique, tout sorcier est un "sorcerer".

⁴⁹ Thomas, L.-V. Et Luneau, R., La Terre africaine et ses religions, Paris: L'Harmattan, 1986, page 82.

D'autres traits de caractère associés à Mboumba sont l'orgueil et la jalousie, qui sont à la base des déboires d'Igowo. Il n'y a aucune justification logique entre l'idée de vengeance et l'échec social de l'oncle d'Igowo. La vengeance consiste à vouloir ramener à un niveau social inférieur celui qui vous surpasse. Louis-Vincent Thomas et René Luneau illustrent bien la situation de Mboumba par ce propos: " l'inégalité des conditions de destin insupportable et généralement irréversible entre les hommes, trouve sa justification dans la croyance en la sorcellerie"⁵⁰. L'oncle d'Igowo n'est sorcier que "dans le contexte des rapports où il sert de bouc émissaire, de relais, d'alibi, de masque, d'amplificateur, de noeuds, pour les entreprises à finalité économique ou politique..."⁵¹. Dans ce nouveau contexte social, l'individualisme l'emporte sur la vie communautaire. L'individualisme n'est pas vu ici comme un défaut, mais dans ses rapports avec la sorcellerie; car il est très rare que l'on consulte de nos jours un ganga ou un sorcier avec l'intention de retrouver une harmonie globale et communautaire. Comme le précise Marc Augé, on voit "dans les croyances à la sorcellerie un mode de lecture du système social"⁵². La sorcellerie est donc vue comme une force maléfique et négative.

II - B. Les malheurs et les réactions d'Igowo

⁵⁰ Thomas, L.-V. Et Luneau, R., La Terre africaine et ses religions, Paris: L'Harmattan, 1986, page 88.

⁵¹ Buakasa, Tulu Kia Mpanso, Lire la religion africaine, ottignies-louvain-La-Neuve: Editions Noraf, 1988, page 49.

⁵² Augé, Marc, La construction du monde, Paris: Editions François Maspero, 1974, page 62.

Le séjour d'Igowo au Ntsémpolo est marqué par une série d'événements étranges et malheureux. Ces événements rappellent les présages énoncés au début du roman. Une seule visite de Mboumba chez son neveu suffit à déclencher un cycle infernal dans le foyer du couple Igowo. Tout a commencé par des cauchemars et des hallucinations, tard dans la nuit, au moment où les esprits obscurs captent "l'intimité et l'essence des choses"; et l'auteur décrit en faisant ressortir l'idée de frayeur à partir des sensations visuelles, auditives et olfactives: il s'agit d'un bruit insolite qui s'amplifie; le procédé d'intensification permet d'illustrer une atmosphère de panique: tout à coup, l'attention du couple Igowo-Ziza est attirée par de légers coups. La vue d'un serpent accentue la peur d'Igowo. S'agit-il une hallucination? La sensation olfactive est associée au surnaturel: on parle de l'odeur de serpent sans la présence de l'animal. D'ailleurs à quoi correspond l'odeur du serpent? Pour convaincre le lecteur, le narrateur fait intervenir Pierre Henry, l'ami d'Igowo, comme témoin oculaire et il "eut l'impression que l'odeur pénétrait tous ses pores"⁵³.

Dans Elonga, la peur et la panique sont traduites par les termes "terrorisé", "cri horrible", "frisson de terreur", "hurler". L'accumulation des termes se termine en hyperbole: Igowo et sa femme s'évanouissent; l'hyperbole est suivie d'une disjonction où la romancière prend le lecteur directement à partie: "combien de temps leur évanouissement a-t-il duré? une heure? deux

⁵³ Elonga, op. Cit., page 95.

heures?"⁵⁴ Cette question rend la situation plus dramatique, surtout avec l'expression de l' inventaire du temps. L'évanouissement du couple correspond à une période d "état second"; c'est le moment où les deux personnages ont été pénétrés par les esprits du mal, c'est-à-dire l'ombre du malfaiteur. "La dilatation du temps" -- évanouissement pendant une ou deux heures de temps -- marque à la fois le doute et la sensation.

La demeure d'Igowo étant "minée" par l'oncle Mboumba, les déboires du jeune professeur se multiplient. Igowo devient une sorte de paria; il est rejeté par ses collègues enseignants et ses étudiants. Il atteint le comble de ses malheurs quand il se voit licencié par les autorités de l'université d'Eboma. Dans un monologue intérieur, Igowo compare sa vie au Ntsempolo à celle qu'il menait en Espagne.

Les malheurs d'Igowo se présentent sous forme de crises à la fois psychiques et physiologiques. La romancière montre, à partir de la déchéance physique, "la force de frappe" des sorciers, en l'occurrence les idées destructrices de l'oncle Mboumba. C'est l'image d'un corps vivant en décomposition qu'elle emploie pour décrire Igowo: "il est devenu hideux", son corps laisse "suppurer un liquide jaunâtre", "on le changeait de vêtements toutes les heures à cause du pus..."⁵⁵. La maladie d'Igowo s'est avérée incurable par la médecine moderne. Cette précision est un moyen utilisé par l'auteur pour

⁵⁴ Ibidem, page 87.

⁵⁵ Ibidem, page 132.

mettre en relief la guérison ultime du malade. Le passage de la médecine moderne à la médecine traditionnelle ne signifie pas le refus de la bio-médecine moderne. En effet, c'est le docteur Okissi lui-même qui "avoua son impuissance et suggéra l'aide d'un guérisseur traditionnel"⁵⁶. La médecine traditionnelle devient une alternative efficace que recommande un médecin africain qui, sans doute, reconnaît l'importance de la parole thérapeutique dans la guérison des maladies psychosomatiques. Igowo étant en conflit avec le monde de l'invisible, sa maladie "ne peut être vaincue que par l'invisible"⁵⁷.

Depuis son arrivée à Ntsempolo, Igowo a consulté, bon gré mal gré, différents gangas à Elonga; mais "la terre-mère se révèle une cruelle marâtre qui rejette et désespère son enfant après avoir tué successivement sa fille et sa femme"⁵⁸. Quelles attitudes Igowo a-t-il adoptées face à ses amis et beaux-parents qui s'efforçaient de le convaincre à croire aux forces telluriques du Ntsempolo? Que pense-t-il de son oncle et de la sorcellerie en général?

L'attitude et les réactions d'Igowo ont très peu varié du début à la fin du roman. Il est le seul personnage du roman à nier ou à douter de l'existence de la sorcellerie. L'organisation des chapitres du roman fait saisir l'évolution des sentiments d'Igowo à l'égard de la sorcellerie. La première partie, "Ziza", et la troisième, "Igowé", comprennent respectivement 61 et 72 pages. Ces deux parties sont assez équilibrées, alors que la deuxième partie, intitulée "Igowo",

⁵⁶ Ibidem, page 132.

⁵⁷ Badian Seydou, Noces sacrées, Paris: Présence Africaine, 1977, page 127.

⁵⁸ Borgamano, Madeleine, Voix et visages de femmes, Paris: CEDA, 1989, page 83.

comporte 102 pages. Le prologue et le premier chapitre de la première partie révèlent un certain tâtonnement de la part d'Igowo; les sentiments de doute ont été catégoriques. Nous voyons un Igowo qui n'arrive pas à croire à l'irrationnel. Pour le personnage, la sorcellerie est un vain mot. C'est la deuxième partie du roman qui comporte la vraie position d'Igowo; sa formation a été faite par son ami Pierre Henry; il connaît mieux son pays natal mais son idéal très humaniste ne lui permet pas de suivre les réalités quotidiennes du Ntsémpolo. L'auteur établit une connivence entre le narrateur et le lecteur, qui accentue l'idée du présage dans le roman: "Pourtant, s'il se trompait?" Cette présentation où la narratrice intervient dans le récit pour apostropher le lecteur, ou le prend à partie, met en relief le doute et la peur. La disjonction est due au souci de convaincre ou d'influencer le lecteur. C'est un élément important dans la structure du roman -- l'auteur l'a utilisée plus d'une fois-- qui permet de garder au roman sa valeur d'analyse. Le lecteur prévoit d'autres fantasmes et se met à la place du héros Igowo, l'ausculte en quelque sorte pour mieux le juger et juger la situation dans laquelle il se trouve.

Ce n'est qu'à la fin de la deuxième partie roman que le ton d'Igowo change. Il devient plus réaliste et commence à se rendre compte que la pratique de la sorcellerie s'applique à tous les aspects de la vie. Si Igowo a été piqué par le virus de la psychose de la sorcellerie, les effets de contamination ont été très lents. La prise de conscience d'Igowo a suivi le sort que lui a jeté Dimba, un personnage de son groupe de discussion. Dans la mesure où Igowo

a appris qu'il a été envoûté par Dimba par jalousie, il se rend compte de sa vulnérabilité, même s'il demeure sceptique.

Igowo ne nomme plus Mboumba en parlant de ses déboires. Il pense plutôt aux conseils de son père son père défunt lorsqu'il commence à se sentir malade. La structure du récit montre progressivement l'éveil de la conscience d'Igowo. Sa philosophie après sa prise de conscience consiste à lutter contre toute croyance empirique. "Je persiste à croire, dira-t-il, que l'on peut vivre sans ces croyances et qu'on se porterait très bien"⁵⁹. Mais le Recteur Nya l'exhorte à la patience et à la méfiance; "en attendant que les gens soient devenus raisonnables, précise M. Nya, je vous conseille de faire attention?"⁶⁰.

III- L'univers du Ganga

III -A. CONSULTATIONS ET MOTIVATIONS

De nos jours, les raisons qui poussent l'individu vers les religions traditionnelles, en particulier vers la sorcellerie, sont multiples. Les causes lointaines sont liées sans contredit à la dislocation des cellules communautaires. Le bien-fondé de cette affirmation a été développé par plusieurs écrivains et critiques littéraires, africains et non-africains. Sunday Anozie a analysé dans

⁵⁹ Ibidem, page 200.

⁶⁰ Ibidem, page 201.

Sociologie du roman africain (1970) l'impact sur l'individu des valeurs nouvelles venues de l'Occident. Dans un article sur les croyances et la spiritualité africaines, Rosalind Hackett souligne l'importance accrue de la pratique sorcière dans la vie de l'individu, dans une société africaine en développement⁶¹. Les mutations sociales ont provoqué la rupture des liens tribaux; "la personne humaine étant essentiellement relationnelle, elle est faite par et pour l'échange, en dehors de quoi elle tend au néant"⁶². Cette idée du néant est à la base du désarroi de l'Africain dans la société moderne. En effet, si la sorcellerie est en quelque sorte calquée sur un système social, ses manifestations sont en relation directe avec une société donnée; or les sociétés africaines, quel que soit leur développement, gardent des séquelles des croyances traditionnelles: celui qui se détache de sa communauté devient vulnérable. La théorie de la sorcellerie étant subjective, l'Africain trouvera indéniablement le malfaiteur. Les Angoisses d'un monde de Pascal Coulibaly explique, comme beaucoup d'autres romans, la psychose de la sorcellerie en Afrique moderne. Rawiri en fait autant dans Elonga, en évoquant les raisons de la ruée vers la spiritualité et les croyances traditionnelles. Le point d'attache sécurisant étant ébranlé, l'individu cherche des "valeurs-refuges" dans la sorcellerie, et le recours aux sorciers-guérisseurs a pris de l'importance. Les talismans et les amulettes deviennent des alliés sûrs.

⁶¹ Hackett, Rosalind,

⁶² Maurier, Henri, Philosophie de l'Afrique noire, St Augustin Bei Bonn, Verlag des Anthropos, 1976, page 49 .

L'exemple qui suit, apparaît dans la troisième partie d'Elonga: une pluie torrentielle a causé d'énormes dégâts matériels à Elonga, mais il n'a pas été question de prières collectives comme d'habitude. Les Elonganais courent chez le "ganga"; c'est le "chacun pour soi, Dieu pour tous". En effet, ce personnage devient le "nouveau dieu" de la ville. Les dégâts matériels causés par des pluies diluviennes concernent chaque Elonganais, mais l'auteur n'en a presque pas parlé; elle insiste plutôt sur les inquiétudes individuelles. Pour contrecarrer "les épidémies de vols" à Elonga, un sorcier-guérisseur a dû fabriquer un talisman et "chacun désirait la protection-qui-paralyse-les voleurs"⁶³.

Tous les problèmes liés aux différents aspects de la vie font appel à la médiation d'un devin-guérisseur. Le "tradi-praticien" étant polyvalent, il peut jeter un sort, guérir la folie ou rendre riche le pauvre. L'angoisse d'échouer ou de se voir supplanté par un rival peut pousser l'individu à vouloir se protéger. Les exemples de Rawiri font partie des réalités quotidiennes; ils soulignent les querelles de jalousie et d'envie parmi des collègues. Pour avoir fait un rapport sur une employée récalcitrante, "une chef comptable a été ensorcelée et la sueur lui dégoulinait de tout le corps dès le matin et cela ne cessait pas la nuit"⁶⁴. Si cet exemple frise l'exagération, l'auteur en donne d'autres, dont on entend parler couramment en Afrique et ailleurs: il s'agit des talismans porte-bonheur comme la "pierre du Nord", d'autres en provenance des Arabo-

⁶³ Elonga, op. Cit., page 191.

⁶⁴ Ibidem, page 98.

Berbères de l'Afrique du Nord. Il est connu des Africains de l'ouest que des marabouts venant du Nord de l'Afrique envahissent les grandes agglomérations pendant certaines périodes de l'année, pour vendre des talismans et des amulettes-porte-bonheur que les gens se procurent sans hésiter car "ils sont censés renfermer une formidable quantité d'énergie et de "force" "⁶⁵.

Rawiri ne fait pas l'apologie des croyances traditionnelles; son récit n'est que la transcription des réalités sociales de l'Afrique d'aujourd'hui. Est-il rare d'entendre parler des co-épouses qui vont voir des sorciers pour qu'il les aide à se "débarrasser" de leurs rivales? Il n'est pas étonnant qu'on aille demander à un "ganga" d' "arracher un homme à une femme"⁶⁶ parce que celui-ci a une bonne position financière. Les remèdes des "ganga" sont-ils toujours efficaces? Cette question intéresse peu les romanciers dont le but est de présenter un fait, c'est-à-dire la réaction des Africains à l'égard de la sorcellerie. Qu'il s'agisse de Djigbo (1977) de Fatou Boli ou de Jusqu'au seuil de l'irréel d'Amadou Koné, "le tradi-praticien" est au centre d'un grand débat sur l'envoûtement; rien ne se fait sans qu'on demande leur concours. Pour Raymond Deniel, "la protection devient un effet individuel à cause de l'exode rural"⁶⁷. Cette explication est sujette à caution, dans la mesure où l'exode rural ne pose plus les problèmes qu'il posait à l'époque coloniale ou pendant "les soleils des indépendances"⁶⁸.

⁶⁵ Froelich, Jean-Claude. Nouveaux dieux d'Afrique. Paris: Editions de l'Orante. 1969. Page 96.

⁶⁶ Elonga, op. Cit., page 97.

⁶⁷ Deniel, Raymond. Religions en ville, Abidjan, Inades, 1975, page 57.

⁶⁸ Le terme "Soleils des indépendances", le titre du roman d'Ahmadou Kourouma, signifie "période (à suivre...)"

Le village ou l'arrière-pays n'est plus forcément la demeure des dieux; la ville et ses agglomérations deviennent, grâce à la modernité, le lieu privilégié des devins et des guérisseurs. Si les forêts sacrées se trouvent près du village, les visites chez les guérisseurs ont lieu dans les villes. C'est dire que les guérisseurs et les sorciers des grandes villes évoluent avec les mêmes atouts que ceux des villages.

Quelles que soient les motivations qui les poussent à aller voir les devins-guérisseurs, la tendance à vouloir se cacher est bien connue des clients. Dans les romans des années 70, les Européens interviennent rarement en tant que personnages principaux. Ceux qui jouent un rôle assez important, s'intéressent également aux valeurs traditionnelles. C'est le cas de Pierre Henry dans Elonga. Si Pierre Henry parle de l'Afrique et des forces surnaturelles avec enthousiasme et intérêt, la discrétion de la communauté européenne est, en général, de rigueur. Les deux raisons suivantes illustrent à merveille ce comportement: La première a trait au caractère ésotérique du sacré, que seuls connaissent les initiés, tels que Soret⁶⁹, un des personnages de Noces sacrées. Le deuxième point se rapporte à l'attitude de ceux qui croient aux dieux africains et qui évitent d'être la risée de leurs compatriotes qui les traiteraient de "sauvages". La discrétion pousse même des Africains à vouloir cacher leur

⁶⁸(...suite)
des indépendances".

⁶⁹ Soret est un personnage blanc, initié aux masques traditionnels, dans Noces sacrées, Paris: Présence Africaine, 1977.

identité dans les salles de consultation des guérisseurs. C'est avec un humour satirique qu'un homme en "costume sombre" est décrit dans l'enclos du "ganga"

Mbila:

"L'homme en costume, écrit la narratrice, se plia en deux, les deux mains sur le visage, et sortit en sautillant. Le beau pantalon qu'il portait était taché entre les cuisses"⁷⁰.

Le consultant a dû "mouiller" son pantalon en pensant qu'il a peut-être été surpris par ses compatriotes. L'anonymat n'ajoute rien à la réussite ou à l'échec du "ganga"; mais il fait partie de la règle du jeu. N'est-il pas rétrograde de montrer à son prochain que l'on s'intéresse aux choses empiriques, même si l'on croit à leur efficacité?

Une des critiques acerbes à l'endroit des consultants est faite par la femme du "ganga" Abounda. La vieille Akewa s'en prend aux dilettantes qui s'adonnent à la sorcellerie. Les critiques s'accroissent à mesure que la vieille Akewa parle des clients de son mari; elle ne se soucie pas de la perte éventuelle de la clientèle de son époux; elle révèle la naïveté de certains Africains face à l'efficacité des croyances traditionnelles:

"Ils croient que quand ils sortiront d'ici, ils apprendront qu'ils ont été nommés directeurs généraux de leurs entreprises respectives. Pour eux, ce n'est pas l'effort intellectuel qui permet l'ascension sociale. Tous ces hommes pensent que tous leurs collègues sont passés par un sorcier pour être devenus ce qu'ils sont. Ils seront très vite désillusionnés et nous passerons à leurs yeux pour des charlatans de troisième catégorie..."⁷¹.

⁷⁰ Elonga, op. Cit., page 102.

⁷¹ Ibidem, page 176.

Cette critique d'Akewa souligne en termes clairs la psychologie qui entoure la croyance aux forces empiriques et le rôle des devins-guérisseurs. Ses idées reflètent celle de la romancière pour qui la sorcellerie est un fléau social; sa position est aussi celle de son héros qui reste sceptique devant tout ce qui est irrationnel. Le "tradi-praticien" est-il en mesure de résoudre tous les problèmes de ses clients, guérir toutes les maladies psychiques? L'ignorance de certains "malades" ou des personnes avides de promotion ou de fortune facile est ici évoquée. C'est en même temps ceux-là qui dépensent des fortunes, et dont la naïveté est mise en relief par Edmond Ortigues dans Oedipe africain. Parlant des marabouts--"tradi-praticiens"--et de leurs sollicitateurs, Ortigues écrit:

"....le recours au marabout est quotidien: pour avoir un enfant aussitôt après le sevrage du dernier, pour que la co-épouse n'ait pas d'enfant,...pour réussir dans un sport ou dans sa profession, pour supplanter les rivaux en politique. Il est bien connu par exemple, qu'à chaque remaniement ministériel annoncé ou pressenti, les hauts fonctionnaires font antichambre chez les grands marabouts, leur laissant des sommes considérables"⁷².

Le devin-guérisseur est toujours gagnant, quelle que soit sa compétence.

III-B Le sorcier-guérisseur dans sa société

Au Ntsémpolo, les sorciers-guérisseurs et la population ont besoin l'un de l'autre pour plusieurs raisons. S'il y a des sorciers, il faut des sorciers-guérisseurs. Quand la population du Ntsémpolo parle de sorcellerie, ce sont les

⁷² Ortigues, Edmond, Oedipe africain, Paris: Union Générale Edition, 1973, page .

“tradi-practiciens” qui dévoilent le vrai visage des malfaiteurs; pour envoûter un ennemi, ou tout simplement réussir socialement, on a recours au guérisseur. Comme il est dit en Afrique que toute anomalie est liée au surnaturel, parce que toutes les manifestations d’ici-bas proviennent de l’Etre suprême⁷³, le “ganga”, qui joue le rôle d’intermédiaire entre les hommes et le sacré, est celui qui fait le diagnostic pour dégager les vraies causes des irrégularités.

Les rapports entre les Ntsémpolonais et les sorciers-guérisseurs sont décrits avec un humour satirique; l’auteur tourne toujours en dérision les rencontres dans “la clinique” des guérisseurs qui sont présentés comme les parents des victimes “malades”. Un “malade” qui se retrouve chez le “ganga” est décrit comme étant “un enfant malheureux qui demande à être consolé lorsqu’il pleure, ou guéri lorsqu’il montre une écorchure”⁷⁴. Il s’agit d’une compassion ridicule dans la mesure où le “ganga” est le meneur “des jeux psychologiques et métaphysiques”. L’enthousiasme du “malade”, disons de “l’enfant malheureux” des “choses sacrées” ne fait qu’augmenter l’importance du guérisseur ou pseudo-guérisseur dans la société. En effet, les Ntsémpolonais qui représentent les Africains pour ainsi dire, ont la psychose de la sorcellerie. Toute leur vie tourne autour de cette croyance; “l’enfant” a toujours besoin de “sa mère”, de même que le “malade”, le chercheur de fortune, le travailleur en quête d’une promotion, le malhonnête, l’honnête homme, tous se ruent vers le sorcier-

⁷³ Il s’agit d’une croyance à laquelle plusieurs Africains s’attachent même de nos jours.

⁷⁴ Elonga, op. Cit., page 65.

devin- guérisseur. Grâce à sa notoriété, méritée ou non, le “ganga” est toujours en contact avec les grandes personnalités de sa société; tous ces solliciteurs sont plus convaincus que les sorciers-guérisseurs ne peuvent ni se tromper ni leur mentir dans la mesure où, ironiquement, ils sont censés avoir des problèmes. Comme le précise la romancière, “peu importe que ces problèmes soient d’ordre naturel ou surnaturel, il ne faut pas leur enlever la conviction qu’ils ont de souffrir d’un mal”⁷⁵. Quant au privilège du “ganga”, il s’agit en fait d’une exploitation; il est souligné par Olympe Bhêly-Quénum dans ses romans, en particulier dans Le Chant du lac et dans L’Initié, où les hommes politiques ont recours aux sorciers pour leur succès électoral. Si des ethnologues parlent eux-aussi de la sorcellerie comme un problème alarmant dans l’Afrique actuelle, c’est surtout Jean-Claude Froelich qui a décrit avec audace le rôle considérable que les sorciers et les guérisseurs jouent dans la vie politique africaine. L’ethnologue cite un Chef d’Etat africain, avec nom à l’appui, qui émet cette critique:

“...nous croyons tous à la puissance des “fétiches” et, si je demande à ceux qui m’écoutent de vider leurs poches, il s’en trouverait bien 80% avec des gris-gris ou des amulettes protecteurs...”⁷⁶.

Au Togo par exemple, un pays ouest-africain, les cérémonies de “la prise de la pierre sacrée” sont un exemple concret de la politisation de certaines croyances traditionnelles. Au fil des années, ces cérémonies sacrées sont

⁷⁵ Ibidem, page 65.

⁷⁶ Froelich, Jean-Claude, Nouveaux dieux d’Afrique, Paris: Editions de l’Orante, 1969, page 101.

passées de rituels mystiques et émouvants auxquels participent toute la population, à des rituels officiels, où les pronostics des devins devenus fantoches sont orientés vers la survie du gouvernement au pouvoir, et le bien-être des dirigeants, et non plus celui de toute la population éwé de l'Afrique de l'ouest. En effet, "la prise de la pierre sacrée" est liée au mythe de fonction de la tribu "Eguin", un sous-groupe des Ewé de l'Afrique de l'ouest. Chaque année toute la population se réunit autour des "anciens" pour implorer le pardon des dieux. Même si l'efficacité d'une telle cérémonie reste désuète, surtout dans le monde moderne, les voyants et devins véreux sont conscients de leur utilité. Rosalind Hackett souligne un aspect du problème, c'est-à-dire la survie des croyances ancestrales en Afrique moderne. Mais le critique ne fait aucune allusion à la recrudescence des "fausses communions" avec le sacré, ou au mercantilisme du sacré. Peut-on parler réellement du sacré traditionnel de nos jours, sans évoquer le rôle des prêtres traditionnels? L'acceptation d'une vue globale de la spiritualité africaine, telle qu'elle se présente de nos jours, est une pure aberration, à moins qu'on ne cherche à souligner que le côté folklorique des croyances traditionnelles africaines.

Ainsi, certaines croyances traditionnelles tendent-elles à se désacraliser à cause de leur vulgarisation. "Avant, nous dit Rawiri, le sorcier pouvait se targuer de comprendre l'univers"⁷⁷. Aujourd'hui, nous osons dire que le pouvoir des sorciers-guérisseurs s'est amenuisé parce que "le fil conducteur" qui reliait l'être

⁷⁷ Elonga, op. Cit., page 96.

humain à son environnement social et sacré, pour le maintien de l'harmonie, est rompu à cause de la dislocation des cellules communautaires et tribales. Werewere Liking éprouve avec regret la disparition des valeurs traditionnelles dans nos sociétés africaines. Dans Orphée-Dafric, souligne-t-elle, "le génie créateur est voué aux maléficaes, à la destruction"⁷⁸.

Si la pharmacopée existe toujours, "la parole thérapeutique" qui la rend efficace n'est plus à la portée que de très peu de personnes, à cause du caractère ésotérique des croyances ancestrales. "La parole est acte", nous dit Cheikh Sow dans "Cimetière des masques", mais "tout dépend de l'instant choisi et de la foi que l'on met en elle"⁷⁹. Les "ganga" ne sont pas toujours en mesure d'utiliser les paroles sacrées; ils ont été "faits" par leurs propres solliciteurs. Cette situation permet au "tradi-praticien" de jouer à l'homme fort; sa force de domination ne fait que s'agrandir. Le "ganga" est donc craint et respecté dans toutes les couches sociales. Il en profite pour jouer au jeu malhonnête: "Il vous arrive de venir au rendez-vous et de trouver le ganga endormi ou absent"⁸⁰. Et Rawiri de poursuivre: "A défaut d'une protection durable, tu devras te contenter de ce qu'on te remettra"⁸¹. Dans sa critique, la romancière ne prend pas de position; elle laisse agir les protagonistes. Le personnage d'Igowo reste sceptique du début à la fin du roman; c'est son ami européen, Pierre Henry, qui

⁷⁸ Liking, Werewere, Orphée-Dafric, Paris: Editions L'Harmattan, 1981, page 20.

⁷⁹ Sow, Check, "Cimetière des masques" in Cycle de sécheresse, Paris: Editions Hatier, 1983, page 109.

⁸⁰ Elonga, op. Cit., page 64.

⁸¹ Ibidem, page 64.

fait l'éloge du polythéisme en Afrique et conseille aux Africains de faire usage de leur culture. Ses idées se rapprochent de celles du doyen de l'université d'Aboma où enseigne Igowo. Quant au beau-père d'Igowo, il est toujours guidé par son humanisme; le "ganga" doit être celui qui apporte le bien-être social.

IV- Les conséquences de la sorcellerie à Elonga

IV -A.Sorcellerie et problèmes sociaux

Selon la théorie de Buakasa dans l'Impensé du discours, "l'être est la chose qui est force"⁸². Mais cette "force" n'est pas indépendante; elle est en relation avec plusieurs autres forces de la nature. Ainsi les hommes -- les vivants et les morts -- les animaux, les plantes, les esprits inférieurs, les dieux, tous sont liés, "à l'image d'une toile d'araignée dont on ne peut toucher un seul fil sans la faire vibrer tout entière"⁸³. La rupture de cette harmonie peut avoir diverses causes. Dans les sociétés traditionnelles, entendons précoloniales, l'invocation de l'oracle permet de trouver la cause du désordre; et l'ordre est rétabli en faisant les sacrifices exigés par les dieux. La tendance, de nos jours, à associer tout désordre social à la sorcellerie et le fait de vouloir restaurer l'harmonie à partir de la contre-sorcellerie est un des cris d'alarme dans le roman de Rawiri.

⁸² Buakasa, Tulu Kia Mpansu, L'Impensé du discours:kindoki et nkisi en pays Kongo du Zaïre, Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre, 1973.

⁸³ Tempels, Placide, La Philosophie bantoue, Paris: Editions du Seuil, 1949, page 15.

La sorcellerie chez les vieilles personnes est un grand thème du roman africain. Ces vieilles personnes "manipulent" les forces occultes pour rétablir l'ordre social ou pour des règlements de compte pour le maintien de la hiérarchie des forces, comme Harouna dans L'Assemblée des Djinns, qui "entretenait un bélier-fétiche [...] pour annihiler les ténébreuses machinations de ses frères..."⁸⁴. Avec l'évolution des temps et la crise du pouvoir traditionnel, du spirituel plus précisément, il y a eu:

"la métamorphose ou la décadence du pouvoir religieux ou magique, la recrudescence des pratiques magiques, l'altération du milieu paysan par la perte de vitesse des associations traditionnelles et l'évolution de la famille..."⁸⁵.

Les vieillards et les chefs de village, qui étaient les détenteurs des forces occultes sont tombés de leur piédestal. Les jeunes, l'école occidentale aidant, ont eu la force de dénoncer l'esprit d'animosité des vieillards qui, à leur tour, critiquaient "l'aliénation culturelle" des jeunes. Le Voile ténébreux (1985) de Mohamed-Alioum Fantouré fait état d'une tradition ancestrale implacable, semblable à "un voile ténébreux" qui vient perturber la quiétude sociale. La même idée est évoquée dans Les Angoisses d'un monde de Pascal Coulibaly.

Dans le roman de Rawiri, ce sont les malades... qui désignent eux-mêmes leurs ennemis, oncles, tantes, grand-parents. Nombreux sont les jeunes qui frappent aux portes des "ganga" pour leur demander de "travailler" leurs

⁸⁴ Dabaté, Massa M., L'Assemblée des Djinns, Paris: Présence Africaine, 1985, page 16.

⁸⁵ Thomas, L-V. Et Luneau, R., La Terre africaine et ses religions, Paris: L'Harmattan, 1986, page 269.

ennemis qu'ils se créent par haine et jalousie. C'est le cas de Dimba qui a voulu anéantir Igowo par les forces magiques.

La critique d'Igowo, condamnant son ami Dimba, exige bien des commentaires. En effet, dans un de ses moments de frustration, Igowo pense que les vieux peuvent punir avec leurs pouvoirs occultes comme un joueur d'échecs déplacerait "des pions sur un échiquier", mais il pense qu'il est: "inconcevable qu'un homme jeune et fort, capable d'améliorer son sort, s'en aille nuire d'une façon occulte à un autre..."⁸⁶.

Cette restriction d'Igowo est-elle liée à ses perspectives d'avenir, à savoir que l'Afrique doit être construite par la jeune génération? On peut répondre par l'affirmative en prenant en considération le but que le jeune professeur s'est assigné en allant à la découverte de son pays natal pour aider l'Afrique et ses parents maternels. Surpris par les effets désastreux de la sorcellerie, les idées se développent pêle-mêle dans l'esprit d'Igowo. On voit aussi un personnage naïf, incapable de saisir les réalités d'une Afrique inconnue. Son inquiétude est celle d'un homme à qui manque la liberté, car "pour être libre, dira-t-il, il ne s'agit pas de se conformer aux règles de la société"⁸⁷. Les problèmes sociaux que soulignent Rawiri dans son roman sont ceux de toute l'Afrique. La liberté, le droit à la révolte, les progrès socio-économiques, des problèmes réellement africains, tel est le cri d'alarme de Rawiri qui "fait ressortir, nous dit à juste titre

⁸⁶ Ibidem, page 151.

⁸⁷ Ibidem, page 168.

Lilyan Kesteloot, le "paramètre africain", c'est-à-dire les attitudes, les réactions spécifiques de ses compatriotes aux événements quotidiens"⁸⁸. C'est en fait de l'Afrique tout entière qu'il s'agit dans Elonga. Avec amertume Igowo compare le progrès de l'Occident à celui de l'Afrique: L' "Occident est peut-être ensorcelé par les progrès de la science et de la technologie; l'Afrique, elle, l'est tout uniment par la sorcellerie"⁸⁹.

Les belles-mères font l'objet de critique dans toutes les sociétés parce qu'elles "passent pour semer le trouble dans les ménages de leurs enfants"⁹⁰. Souvent leurs bonnes intentions peuvent être sources de discorde. Dans Elonga, les déboires d'Igowo et de son épouse, ont forcé Ayila à vouloir protéger son gendre, sa fille Ziza et sa petite fille. Mais en même temps, Ayila refusait d'assumer un si vilain rôle qui consisterait à demander l'aide d'un "ganga". La vraie intention d'Ayila est illustrée par une anecdote dans un récit "en abyme"⁹¹ qui est le reflet des scènes de représentation. La composition " en abyme "-- ici le reflet de ce qu'aurait voulu faire Ayila -- contribue à une signification profonde des idées de l'auteur. Si Ayila a décidé de ne pas consulter un devin-guérisseur, elle doit pouvoir donner les raisons de sa réticence ou de son refus d'agir. Le récit anecdotique lui permet de définir sa position et d'exprimer ses sentiments.

⁸⁸ Kesteloot, Lilyan, Anthologie négro-africaine, Paris: Edicef, 1992, page 464.

⁸⁹ Op. Cit. Page 169.

⁹⁰ Ibidem, page 206.

⁹¹ Terme employé par André Gide dans Les Faux-monnayeurs.

L'histoire dramatique de la voisine d'Ayila se termine par les réactions d'un gendre mécontent:

"il ne se sentait plus en sécurité dans sa propre demeure. Il insista sur le fait que sa femme, qui approuvait tous les agissements de sa mère, pouvait lui faire du mal a tout moment. On lui confia la charge des enfants. Le divorce brouilla complètement les deux familles. Les hommes mariés d'Elonga devinrent très méfiants et ceux qui logeaient leurs beaux-parents se séparaient d'eux"⁹².

Dans la citation, la romancière est sortie du cadre du récit romanesque pour faire part d'une réalité sociale. Les propos du gendre traduisent d'une manière générale, le conflit entre le mari et sa belle-mère. Le gendre pense qu'il n'est plus en mesure de jouer son rôle d'homme en présence de sa belle-mère qui aura tendance à se mettre du côté de son épouse. Nous parlons ici d'une société africaine traditionnelle avec la place privilégiée réservée à l'homme. La conclusion est d'ailleurs le reflet d'une situation tragique, aussi tragique que la psychose de la sorcellerie à Elonga.

Le vrai problème au Ntsémpolo, c'est la recrudescence de la haine, de la jalousie et de l'insensibilité. Il faut réussir par tous les moyens, bons ou mauvais; mais "y a-t-il un pays où tout le monde est patron?"⁹³. Cette remarque de la vieille Akewa souligne les problèmes de la réussite sociale dans les sociétés africaines. Mboumba déteste son neveu parce qu'il a réussi alors que son propre fils est planton dans une société; Dimba a jeté un sort à Igowo parce que celui-ci s'exprime bien, il est professeur d'université. Les conflits sociaux

⁹² Ibidem, page 207.

⁹³ Ibidem, page 177.

trouvent naturellement leur expression dans la sorcellerie. Quelles solutions trouver à cette calamité?"

Les personnages du roman représentent différents points de vue. Pour Pierre Henry, sociologue, collègue et ami d'Igowo, la sorcellerie doit suivre son cours normal. Pour cet Européen "africaniste", l'Afrique a ses forces; il faut s'en servir, et que les méchants soient punis par les forces cosmiques. C'est le beau-père d'Igowo qui joue le rôle du sage dans le roman, qui exhorte le jeune sociologue à la patience, lui conseille l'amour du prochain. Ossany adopte une position biblique quand il dit à Pierre Henry: "Fréquentons nos ennemis", "ne pensez-vous pas que la punition de Dieu soit suffisante?"⁹⁴. C'est la même attitude qu'il adapte à l'égard de sa femme qui a voulu venger sa fille en voulant "éliminer" Mboumba. "Si tous les parents voulaient venger leurs enfants tués par le poison de la haine, nous serions tous des assassins"⁹⁵. L'humanisme d'Ossany, qui évoque le Dieu des chrétiens ⁹⁶, est celui qu'éprouve Igowo, qui parle de la responsabilité de l'homme envers Dieu. Quant au recteur de l'université d'Aboma, il pense que l'homme doit pardonner son prochain et "il [nous] faut revenir à cette idée fondamentale que l'homme est créature de Dieu"⁹⁷.

⁹⁴ Ibidem, page 144.

⁹⁵ Ibidem, 221.

⁹⁶ La croyance au Dieu chrétien et aux divinités africaines, est une réalité partout en Afrique.

⁹⁷ Ibidem, page 200.

IV - B Sorcellerie et mercantilisme

Parler des religions et croyances traditionnelles, en terme de mercantilisme va à contre-courant de la véritable spiritualité africaine. Ceci a été prouvé par de nombreuses recherches ethnographiques et anthropologiques. Ce qui est éprouvé n'a pas de prix et l'on " ne vend pas le sacré". Peut-on toujours prouver les phénomènes sacrés, l'irrationnel, par des preuves tangibles?⁹⁸. Compte tenu des raisons surmentionnées, le devin ou le sorcier-guérisseur ne doit pas "vendre" son service car il n'est jamais totalement sûr des résultats. Le sorcier guérisseur était un honnête homme; il évoquait le sacré avec un sérieux et un respect qui lui conféraient de la grandeur. Le vrai guérisseur, par exemple, maître des "choses" divines, c'est le géomancien haoussa qui a refusé de prendre l'argent que lui donnait Wangrin: " ... je n'ai pas l'habitude de me faire payer quand je ne suis pas sur de guérir un malade"⁹⁹.

Que nous présente-t-on en général dans le roman africain? Nous y voyons décrits la plupart des temps, des guérisseurs incompetents ou avides d'argent. Maints romanciers, comme l'auteur d'Elonga, parlent des consultations plus chères dans les villes qu'à la campagne. L'idée selon laquelle le village ou l'arrière-pays est le siège des valeurs sacrées n'est plus vérifiable. A une

⁹⁸ Il va sans dire que cette idée n'est pas spécifique à l'Afrique; nous ne cherchons qu'à mettre en relief la malhonnêteté de certains devins-guérisseurs.

⁹⁹ Bâ, Amadou Hampaté, L'Étrange destin de Wangrin, Paris: Union générale d'éditeurs, 1973, page 374.

époque très ancienne sans doute, où l'exode rural n'était encore un des "problèmes africains", on pouvait croire que donner des cadeaux aux guérisseurs équivalait à "une dette morale". Ces derniers recevaient donc des cadeaux en nature. Chez le "ganga" d'Elonga par contre, "les cadeaux s'entassaient dans tous les coins de sa chambre et jusque sous son lit"¹⁰⁰. A cette satire de l'auteur qui révèle l'engouement du "ganga" pour le bien matériel, correspond celle dans laquelle le guérisseur "avait une prédilection pour le champagne"¹⁰¹. C'est le "ganga" qui fait la distribution des biens: les vêtements allaient aux pauvres et la boisson revenait aux dieux protecteurs dont il est le représentant; il va de soi que le devin fera siens les dons en boissons. C'est avec ironie que l'auteur continue la description du dit "ganga". Rawiri passe du général au particulier, du pronom neutre "on" au témoin oculaire avec l'emploi du "je". Le "ganga" buvait seul le champagne:

"On soupçonnera certainement que quelqu'un de l'entourage d'Abounda se levait la nuit pour boire le champagne. Je peux vous affirmer que la chose n'était pas possible"¹⁰².

Dans Dieu d'eau, le sage Ogotemméli donnait à l'alcool une fonction au-delà du simple effet hallucination: "S'enivrer, nous dit-il, est comme un devoir. Car c'est un désordre apparent qui aide au rétablissement de l'ordre"¹⁰³. Si dans ce contexte précis, l'état d'ivresse permettait de transcender le monde

¹⁰⁰ Ibidem, page 179.

¹⁰¹ Ibidem, page 179.

¹⁰² Ibidem, page 179.

¹⁰³ Griaule, Marcel, Dieu d'eau, Paris: Editions du Chêne, 1948, page 218.

réel pour attendre le monde de l'invisible, par contre, ici, l'utilisation du "liquide pétillant mélangé au vin blanc africain", montre tout simplement que la romancière veut mettre le "ganga" au banc des accusés à cause de son "avidité à dépouiller tous ceux dont la guérison miraculeuse dépendait de lui"¹⁰⁴.

Au Ntsémpolo, plus le "ganga" devient populaire, plus il est avide d'argent. Etre avide d'argent signifie accepter plus de malades ou de consultants qu'il n'en faut. L'efficacité des traitements s'amenuise par conséquent. Le "pouvoir et [l']influence [du ganga Abonda] décroissaient graduellement, probablement à cause de son amour exagéré de l'argent"¹⁰⁵. Il s'agit d'une réalité et non d'une probabilité dans la mesure où "les consultations et les traitements" du "ganga" "coûtaient plus chers que des cliniques conventionnelles"¹⁰⁶.

Comble de disgrâce, les effets des contre-attaques que prescrit "l'homme fort" d'Elonga sont passagers. Deux raisons sont données comme explications: la première est liée au fait que tout médicament a un effet limité, et toutes "les plantes dont se servent les guérisseurs sont comme toute chose dans l'univers, chargeantes et même périssable"¹⁰⁷. La romancière est-elle en train de défendre les guérisseurs du Ntsémpolo? Il s'agit d'une raison bien favorable, que donne Pierre Henry pour convaincre son ami Igowo de la nécessité de consulter un

¹⁰⁴ Ibidem, page 179.

¹⁰⁵ Ibidem. Page 134.

¹⁰⁶ Ibidem, page 134.

¹⁰⁷ Ibidem, page 130.

"ganga". C'est la seule solution des Ntsémpolonais. Mais la deuxième raison, "une raison financière" est plus convaincante car aucun "ganga" ne veut guérir définitivement un malade; il faut qu'il continue de soigner comme le fait Abounda.

L'objectif de Rawiri est de décrire la sorcellerie et son incidence sur la population d'Elonga. La romancière présente les fantasmes de la sorcellerie comme un empoisonnement mental dont il est difficile de se débarrasser, dans la mesure où tous les problèmes sociaux sont liés à son développement. L'intention de l'auteur n'est pas de trouver une solution; on comprend bien pour pourquoi son personnage principal ne sort pas gagnant. Igowo se rappelle, comme son père le lui a dit, que l'Afrique a des mystères insolubles. Mais la critique de la sorcellerie est faite par des voies multiples; les plus plausibles évoquent l'amour du prochain pour pouvoir "construire l'Afrique". Mais la dernière phrase du roman, prononcée par le héros Igowo, - "il faudra que je sois solide"- laisse tout entier le problème de la sorcellerie en Afrique.

TROISIEME PARTIE: L'INITIE, OLYMPE BHELY-QUENUM,(1979)

I- L'UNIVERS RELIGIEUX DE DJEN-KEDJE

I - A Un christianisme "moribond" à Djèn-Kêdjê

Les convictions religieuses dans l'univers romanesque de Bhêly-Quénum apparaissent sous une forme complexe. Cette complexité est sans doute liée à l'ambiguïté de la question de la foi religieuse. Dans son premier roman, Un Piège sans fin (1960), Bhêly-Quénum tente de projeter devant son lecteur la vision des trois grandes religions. Aucune des trois religions, l'Islam, le Christianisme ou les religions traditionnelles africaines, n'ont pu aider les protagonistes à résoudre leurs problèmes sociaux. Le vide spirituel a poussé au suicide un des protagonistes d' un Piège sans fin. Dans le Chant du lac (1965), son second roman, l'auteur dégage une option plus claire quand les protagonistes attaquent au nom de l'idéal moderniste, les dieux anthropophages du lac de Wèsê. A la mort des divinités lacustres, un des personnages du roman évoque la cruauté des dieux du lac qu'il oppose au Dieu chrétien, lointain mais "tout-puissant", que " personne n'a jamais vu, ne voit et ne verra jamais"¹. Le romancier propose à travers la réaction des protagonistes, une réponse à la question de la foi religieuse laissée en suspens dans un Piège sans fin. Le

¹ Bhêly-Quénum, Olympe. Le Chant du lac. Paris: Présence Africaine. 1965. Page 150.

troisième roman de Bhêly-Quénum véhicule un message lié à la foi mais sous une autre optique.

L'itinéraire spirituel du héros de *l'Initié* présente une nouvelle interprétation du sens de la vie. L'auteur aborde l'étude de l'ésotérisme et le symbolisme de l'art africain. Le Christianisme apparaît comme une religion qui survit sans atteindre son objectif. Mais ce qui attire l'attention lorsqu'on lit *l'Initié*, c'est l'abondance des chrétiens. Ces noms importés déterminent en principe l'appartenance confessionnelle; et dans le contexte socio-culturel africain, ils sont associés au christianisme. Il s'agit évidemment d'un contexte socio-culturel lié à la colonisation. Les noms musulmans, comme l'Islam en général, sont, par contre, considérés comme un élément indicatif des traditions d'adaptation de la religion musulmane aux réalités africaines, alors que la mission évangélicatrice a produit des effets pervers, en voulant se débarrasser de toute forme de croyances traditionnelles ².

Les noms dits chrétiens servent de tremplin dans la présentation de la trame du récit. En effet, l'abondance de noms importés ne signifie pas que tous ceux qui les portent croient en Dieu ou se considèrent comme des chrétiens; il s'agit d'une apparence trompeuse. Le personnage principal du roman porte un nom chrétien, de même que toute sa famille, sauf sa mère, alors qu'il ne croit a

2

L'Islam a été plus conciliant en approchant les chefs de village et les "anciens" qui étaient dans la tradition africaine, les détenteurs des pouvoirs occultes. Dans un simple jeu d'esprit, Allah a été confondu à l'Être suprême inaccessible.

aucun groupe confessionnel. Dans le cas précis de Marc Tingo, le nom importé est précédé d'un nom authentiquement africain. Le nom Kofi-Marc n'a aucune signification particulière pour le Dr. Tingo. Né un vendredi, un jour sacré, le jeune Tingo a été placé sous la protection de la divinité "Egoun". "Marc" est le nom d'un Saint-Patron qui se réfère à la religion chrétienne. Les noms africains qui côtoient les noms chrétiens répondent à un contexte socio-culturel bien défini. D'ailleurs le père de Kofi-Marc est chrétien alors que sa mère est "voduniste". Bien que le nom "Kofi" soit porté par toute personne née un vendredi, c'est un nom africain très symbolique à cause de son sens divin. En général, les missionnaires du Christianisme se refusent à prononcer le nom authentiquement africain sous prétexte qu'il s'associe aux forces du mal ou à Satan. Par contre, les vieilles personnes n'utilisent que les noms africains dans l'intention de souligner son symbolisme. Pour se vanter d'avoir acquis quelque chose de positif, le porteur d'un nom composé préfère utiliser le nom africain en faisant sa déclamation.

Pour Kofi- Marc Tingo, le nom africain n'a aucun impact sur sa personnalité, pas plus que le nom chrétien; qu'on l'appelle Kofi ou Marc ne change pas sa conception de la culture africaine. C'est d'ailleurs une démarche idéologique qui paraît ambiguë et qui caractérise ce personnage. La position de Marc Tingo à l'égard de la religion chrétienne, -- il ne fait aucune profession de foi malgré son nom chrétien--, explique son attitude envers sa femme, Corinne, et son collègue médecin Marcel Fagbé. En effet, Marc Tingo qui a cessé de

pratiquer la religion chrétienne dès l'âge de six ou huit ans; " à cette époque naquit chez lui une appréhension panique des dimanches"³, parce qu'à l'église, il ne comprenait rien "des gestes sacerdotaux ainsi que des virements et revirements [des] prêtres"⁴ . Il tourne donc en dérision les prières de sa femme à l'église, et celle de son ami Fagbé.

L'ironie se dégage de l'opposition entre les prières de Fagbé qui est "reçu à son diplômé"⁵ et celles de Corinne qui a échoué à son examen de fin d'année universitaire. Les commentaires de Marc Tingo révèlent l'absurdité de la situation des prières en particulier. A cette ironie, est associée une verve humoristique: Marcel Fagbé, en priant "devait se sentir au ciel: il paraissait transfiguré"⁶. Quant à Corinne, la future épouse de Marc Tingo, elle devait, dans l'Eglise Saint Germain, être "en train d'interroger Dieu et ses Saints sur les motifs de son échec, elle qui n'avait rien négligé de son programme avait tout étudié, tout révisé..."⁷. A ces deux exemples qui expliquent l'attitude de Marc Tingo à l'égard de la religion Chrétienne, s'ajoute le comportement d'un autre chrétien qui péchait en pensée, en admirant Corinne. La convoitise n'est-elle pas un péché si l'on se réfère aux dix commandements de Dieu? L'attitude du chrétien est évoquée dans une phrase succincte et très suggestive: "quelqu'un

³ Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. Page 34.

⁴ Op.cit., page 34.

⁵ Ibidem, page 34.

⁶ Ibidem, page 35.

⁷ Ibidem, Page 35.

passa non loin de Corinne, en la regardant en se retournant"⁸. Mais l'auteur effectue une transposition de réaction pour actualiser son idée de convoitise quand il passe du chrétien à l'observateur, c'est-à-dire Marc Tingo lui-même: "une étrange douceur suinte de toute sa personne"⁹, imagine Marc en détaillant Corinne de la tête aux pieds. Dans la mesure où Marc Tingo n'est pas encore époux de Corinne, ses sentiments de luxure sont considérés comme des péchés, surtout en un lieu saint. Toutes ces remarques ont poussé Marc à trouver "bizarres, singuliers, ces gens qui croient en Dieu"¹⁰, surtout quand il s'agit de prier dans l'intention de réussir dans la vie.

C'est surtout la réaction des curés de Djên-Kêdjê qui met l'accent sur l'échec de la mission évangélisatrice, du moins les difficultés que traversent les missionnaires. L'approche du Révérend Père Hounfo a sans contredit contribué à son propre échec. Bien qu'il soit un fils du pays, d'une mère "vodunsi", c'est-à-dire adepte des croyances traditionnelles, le Père Hounfo adopte une attitude intransigeante comparable à celle du Révérend Père Drumont dans le Pauvre Christ de Bomba, le prototype du missionnaire inadapté aux réalités africaines. A la différence du Père Pierre Landu¹¹ qui a regretté avoir endossé la soutane, d'avoir été "le prêtre d'un autre monde" parce qu'il a négligé "la profondeur de la sagesse des ancêtres", le Révérend Père Hounfo s'est plutôt

⁸ Ibidem, page 35.

⁹ Ibidem, page 35.

¹⁰ Ibidem, page 35.

¹¹ Le personnage principal du roman de V.Y. Mudumbé, Entre les eaux. Paris. Présence Africaine, 1973.

attaqué à la racine des croyances ancestrales, en déclarant " qu'aucune religion n'avait de sens, à l'exception de la religion catholique"¹². En s'acharnant contre la mère de Marc Tingo, dont le mari est polygame, le Père Hounfo réagit comme le Père Drumont, sans aucune préparation psychologique. Sans considération aucune pour sa propre culture. Il est donc pire qu'un Père Drumont dans la mesure où il s'éloigne de sa propre culture et il voit dans les danses africaines "la consciente extériorisation des pensées obscures soigneusement camouflées."¹³.

C'est le même comportement qu'a adopté le prédécesseur du Révérend Père Legendre, le Père supérieur de Djên-Kêdjê, qui a menacé d'enfer la mère de Marc, lui parlant des "châtiments sélectionnés dans l'enfer par Dieu lui même pour ceux qui n'auront pas cru en lui en ce monde terrestre"¹⁴.

Le Père Legendre, un Père blanc a, quant à lui, trouvé l'échec de sa mission dans la recrudescence des mariages interconfessionnels. La discussion, "en abyme", qui se déroule chez les Tingo, en présence de Marc, son épouse, son père et sa mère, met en relief le thème de la religion: Marc ne croit pas en Dieu, sa mère est "voduniste", son père et son épouse sont chrétiens. Ce groupe constitue un microcosme où se rencontre un faisceau de

¹²Bhêly-Qué num, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. page 106.

¹³ Op. cit., page 106.

¹⁴ Ibidem, page 105.

croyances auxquelles l'auteur accorde la même importance; à partir d'une telle considération, la critique du Christianisme devient insigne. C'est Marc Tingo qui mène la discussion, avec son franc-parler. Bien qu'il se dise "profane", son argumentation surpasse celle du Père Legendre quand il introduit, pour étayer ses idées, les travaux d'un Père supérieur, Monseigneur Schweinehirt, intitulés "les singularités de Djên-Kêdjê". Monseigneur Schweinehirt et son oeuvre représentent une fiction dans la fiction, qui rend crédible l'argumentation de Marc Tingo. La critique de l'évangélisation au miroir des écrits d'un supérieur est une preuve convaincante; et l'oeuvre de l'Evêque, "les singularités de Djên-Kêdjê", a mis l'accent sur "anthropologie culturelle" du milieu où il prêchait sans négliger de prendre en considération les croyances.

Marc Tingo fait la critique des méthodes de l'évangélisation, en particulier, celles du Père Legendre qui s'oppose au mariage interconfessionnel. En critiquant la méthode d'évangélisation du Révérend Legendre, qui consiste à "dénigrer aux yeux des Africains, le fondement des forces et de la vitalité de l'Afrique traditionnelle"¹⁵, le Dr. Tingo suggère celle de Monseigneur Schweinehirt qui "laisse de côté... la politique cléricale de conquête pour s'intéresser, d'abord à la connaissance des hommes, à celle des forces vives existant chez eux..¹⁶.

¹⁵Bhêly-Qu énum, Olympe, L'Initié, Paris: Présence Africaine. 1979, P. 107

¹⁶ Op. Cit. P. 107

L'optique de Monseigneur Schweinehirt se rapproche de celle du Père Placide Tempels, dans La Philosophie bantoue¹⁷, très souvent citée par les anthropologues. Père Tempels a été missionnaire chez les Bantu; même s'il a étudié de près la tribu bantou, ses remarques ont été critiquées par des spécialistes, tels que Alexis Kagamé¹⁸ qui reconnaît les mérites de Tempels mais souligne qu'une "philosophie bantoue" ne peut pas négliger une étude linguistique de cette tribu. Selon Mudimbé, bien que Tempels ait passé une grande partie de sa vie parmi les Bantu du Congo, La Philosophie bantoue (1949) se présente plutôt comme une oeuvre qui s'adresse à un public occidental et qui met l'accent sur l'organisation d'un peuple africain "civilisé"¹⁹. En somme, ni les idées du Père Tempels ni celles de l'auteur imaginaire Monseigneur Schweinehirt, ne peuvent se tourner sincèrement vers l'enseignement des valeurs traditionnelles africaines; ces prêtres avaient une mission spécifique qui consistait "changer" la mentalité religieuse des peuples à convertir. Les propos du Père Dufrane au sacristain, relatifs aux Africains, dans Noces sacrées (1977) de Seydou Badian, expriment bien l'attitude générale des missionnaires à l'époque coloniale: "Je suis tenu de prendre en considération leur manière de penser, ce n'est peut-être pas très juste de ma

¹⁷ Tempels, Placide, La Philosophie bantoue, Paris: Présence Africaine, 1949.

¹⁸ Kagamé, Alexis, La Philosophie bantou comparée. Paris: Présence Africaine. 1976.

¹⁹ Mudimbé, V.Y. The Invention of Africa. Indiana. Indiana University Press. 1988. Page 50.

part, mais pour le moment Fotigui et moi ne pouvons coexister...Il faut que je le détruise pour être"²⁰ :

La stratégie du Père Legendre se rapporte à une critique directe de la famille de Marc; en s'entretenant avec l'épouse de Marc, le curé parle, avec regret, des enfants qui "s'évadent de nos cours pour admirer leurs mères, grands-mères et tantes fétichistes danser pendant l'époque des cérémonies..."²¹. Le Père Legendre fait allusion à l'enfance de Marc dans le couvent fétichiste du dieu-océan, aux côtés de sa mère. Son intention est de convaincre Corinne de convertir Marc Tingo, à la religion chrétienne. Corinne, qui se montre indifférente aux propos du Père Legendre, défend plutôt son mari en soulignant ses qualités de médecin et de parapsychologue. L'entretien se termine par des reproches du vieux Tingo à son fils Marc, et surtout par le découragement du curé qui croyait convaincre Corinne: "Je ne vous comprends pas, madame; sincèrement je ne vous comprends plus"²², dira le curé. Le curé a aussi été choqué par cette phrase de Corinne Tingo: "heureux ceux qui croient sans avoir vu"²³. Cette idée du fils de Dieu que Corinne retourne contre l'ecclésiastique rend celui-ci perdant dans la discussion. "Quel cri jeterait-on à ceux qui ne croient pas ce qu'ils ont vu?" ajoute Corinne; elle répond en fait au curé qui s'étonne

²⁰ Badian, Seydou. Noces sacrées. Paris: Présence Africaine. 1977. Page 56.

²¹ Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. page 104.

²² Op. cit., page 108.

²³ Ibidem, page 108.

qu'une Européenne croie "à l'efficacité même relative" des forces occultes.

L'accumulation des substantifs dans la phrase "madame, vous, une Européenne, une chrétienne pratiquante..."²⁴ révèle chez le Père Legendre un choc indéniable. Pour le curé d'Oukô, Corinne doit être de son côté, c'est-à-dire qu'elle doit épouser obligatoirement ses idées; la jeune femme s'intéresse plutôt à l'environnement socio-culturel de son époux Marc Tingo.

I - B. Djên-Kêdjê et les dieux du Vodun

Pour mieux comprendre la pensée religieuse des habitants de Djên-Kêdjê, il convient de faire la connaissance des multiples divinités qu'ils adorent. Le culte des divinités varie selon les peuples et selon les circonstances. Si les gens de la région de Djên-Kêdjê, en particulier ceux de la ville d'Oukô font appel aux agents intermédiaires, c'est parce que "l'Etre Suprême est considéré comme trop éloigné des hommes pour que ceux-ci lui vouent un culte direct"²⁵. Cependant, chez les Yoruba du Nigéria et les Fon du Bénin, l'Etre Suprême est directement vénéré comme le Dieu des chrétiens. En introduisant "Olorun" dans son récit, Bhêly-Quénou a l'intention de souligner son importance dans la hiérarchie des dieux du Golfe de Guinée, en Afrique de l'Ouest. L'auteur

²⁴ Ibidem, page 108.

²⁵ Bâ, Ahmadou Hampaté. Aspects de la civilisation africaine. Paris: Présence Africaine. 1972. page 115.

béninois élargit le débat, et c'est par le biais d'un couple, amis des Tingo, que sont évoqués les "souvenirs du Nigéria et de ses curiosités. La rencontre fortuite entre le couple Greenlake et le couple Tingo n'a pas dévié l'auteur de son objectif, qui consiste à décrire le rôle de certaines croyances africaines dans une société en mutation.

L'entretien des Tingo et des Greenlake, dont la femme est originaire d'Ifé, nous emmène au centre de la culture Yoruba du Nigéria. En effet, Ibadan et Abéokunta sont deux grandes villes de la région d'Ifé où est pratiqué le culte de l'Être Suprême "Olorun". Une analyse de Rosalind Hackett intitulée "Revitalization in African traditional religion"²⁶ mentionne la création d'un "mouvement néo-traditionaliste au Nigéria en 1948" au centre duquel se pratique le culte d'Olurum. L'auteur n'a pas choisi au hasard la région d'Ifé; il a voulu montrer l'affinité religieuse entre les Yoruba du Nigéria et ceux du Sud-Est du Bénin. Il utilise une "astuce romanesque": la femme du Greenlake, un Irlandais, est de la même région que la grand-mère du personnage principal, le docteur Tingo.

Les souvenirs d'Ibadan, une grande ville Yoruba, mettent l'accent sur les "merveilles de l'art scriptural nègre que [Greenlake] avait vues à Ifé"²⁷
 Bhêly-Quénum nous parle d'Ifé à une époque où la ville était considérée comme

²⁶

Hackett, Rosalind, "Revitalization in African Traditional Religion", in African Traditional Religions in Contemporary Society, New York: Paragon House, 1990, pages 135-148.

²⁷

Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. page 227.

"un temple des puissances spirituelles du monde nègre". Cette situation dans le temps rend le récit plus crédible, dans la mesure où, si Ifé est aujourd'hui une ville très riche en art nègre, c'est grâce aux trouvailles archéologiques qui ont été faites. Mais souvent, certains écrivains décrivent avec regret des survivances qui demeurent caduques. C'est l'idée qu'émet, avec amertume, le père de Fatoman quand il dit: "nous, forgerons, sculptons de plus en plus en dehors de toute préoccupation religion [...] le mystère et le pouvoir... commencent à se dissiper au contact des idées nouvelles"²⁸. C'est l'environnement spirituel de la région d'Ifé dont l'auteur s'est servi pour développer son thème.

Pour illustrer sa fascination pour "l'art nègre", "une source de connaissance pour la mentalité, la religion, la mythologie et la culture en général"²⁹, Greenlake se sert d'une anecdote. De l'art nègre il passe à la présentation des pouvoirs d'Olorun. Pour ressusciter William, le cousin de Dorcas Aféjou, alors fiancée de Greenlake, "un parent pauvre" de la famille "évoque Olorun, fit une courte prière et cria le prénom indigène du défunt aussitôt suivi de son prénom de chrétien"³⁰. Le terme "ressusciter" permet de

²⁸Camara, Laye. Dramouss. Paris: Librairie Plon. 1966. page 167.

²⁹ Zahan, Dominique. "L'objet d'art africain et sa signification", in Afrique littéraire et artistique. # 2, Oct. 68- Déc. 69.

³⁰ Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. page 226.

faire revivre les croyances dans le récit de Greenlake. Ce qui intéresse l'auteur ce sont les manifestations de l'Être Suprême. Avec la foi en lui, il n'est pas exigé de passer par les cérémonies rituelles autre que l'invocation d'Olorun: "l'homme insignifiant", en évoquant l'Être Suprême, traduit toute son émotion, en levant "ses bras en l'air en signe de détresse"³¹.

L'auteur montre bien qu'il s'agit d'un dieu qui accepte les prières de toute personne ayant la foi. C'est un "parent pauvre" qui a redonné la vie à William en invoquant Olorun. Aussi en criant "le prénom indigène du défunt aussitôt suivi de son prénom de chrétien"³², on voit bien qu' Olorun n'est pas un dieu sectaire, c'est-à-dire clanique, mais plutôt un "dieu universel"; il n'est pas uniquement le dieu des habitants de la région d'Ifé, mais un dieu dont le pouvoir surpasse celui du Dieu chrétien. C'est une précision qui va avec la conception religieuse du Dr. Tingo qui ne croit ni aux dieux traditionnels ni au Dieu chrétien. Avec le récit de Greenlake "le souvenir d'Atché revint dans son esprit". Par association d'idées, Marc Tingo revoit ces moments d'initiation à côté de son oncle maternel. L'Initié se rappelle "qu'Atché = Pouvoir = Grâce". Cette représentation mathématique très symbolique, traduit l'état d'âme de Marc, initié aux forces spirituelles. En utilisant cette formule, Marc Tingo donne le sens du nom "Atché" qui signifie "la grâce". L'oncle maternel de Marc est un esprit

³¹ Op. cit., page 227.

³² Ibidem, page 227.

supérieur; aussi se souvient-il de lui quand il apprend que "l'homme qui a ramené William à la vie"³³ est mort. "Aucun initié véritable ne meurt complètement... Agis, Kofi! Oh! Agis éternellement mais au dedans de toi tout d'abord"³⁴. N'est-ce pas la foi, et la même concentration spirituelle qui a permis au vieil homme de ramener William à la vie?

C'est d'ailleurs ce que fait le docteur Tingo, et ses réactions sont celles d'un homme qui, en raison de ses connaissances des choses cachées de la nature, se trouve souvent en communion avec le divin: il évoque "Dadasègbo" l'ancêtre mystique des légendes dahoméennes" quand il se trouve parmi les siens. C'est dans la clinique de Marc Tingo que la narrateur présente aux lecteurs, deux divinités du panthéon vodun. Il s'agit de "Tolêgba" et de la divinité "Lêgba". Alors que l'effigie de "Lêgba" peut servir au culte sacrificiel individuel, celle de "Tolêgba" se trouve aux entrées des villages, chez les Ewé et les Fon. Elle représente le gardien du patrimoine culturel et communautaire. De toutes les divinités "Lêgba" nous dit Hubert Agbessy, "Tolêgba" est "le vodoun le plus populaire, ... [qui] assure le contrôle et la maîtrise des voies de communication dans le monde divin" ³⁵.

³³Ibidem, page 228.

³⁴ Ibidem, page 228.

³⁵ Agbessy, Hubert. "La divinité Lêgba et la dynamique du panthéon vodoun au Dan-Homé" in Cahiers des religions africaines. #7. Janvier 1970. Volume 4.

Dans le roman de Bhêly-Quénum, le Dr. Tingo qui a soigné un malade atteint de "mégalo-phallisme" a suggéré une autre guérison: l'effigie du sexe de l'infidèle "eut été enfoncée dans celle d'un vagin creusé au pied du "Tolêgba".

Sinhou aurait pu se soigner lui-même s'il avait en un "Fâ Aidégoun".

Cette divinité personnelle permet à l'oracle de définir les maux dont souffre son possesseur. "Fâ Aidégoun" peut aider à prédire l'avenir car il existe toujours un pacte de sang entre la divinité et son propriétaire. Il est dit que la femme d'un propriétaire de "Fâ Aidégoun" doit se montrer toujours fidèle sous peine de mort. C'est ainsi que Abaya refuse de se "déshabiller" devant le docteur Tingo. En effet, l'interdit stipule: "ne pas se déshabiller devant un homme autre que Houndjo" ³⁶ le mari d'Abaya. Par "déshabiller" Fâ-Aidégoun faisait plutôt allusion aux relations sexuelles extra-conjugales" ³⁷. L'auteur expose ici une mentalité des habitants de l'Afrique de l'Ouest, en l'occurrence ceux du Golfe de Guinée. L'explication de l'inflammation du sexe de Sinhou qui a commis l'adultère, se rapporte à une maladie psychosomatique; mais en même temps, l'auteur s'en sert pour critiquer implicitement le fondement de la morale relative à la discrimination sexuelle. Il y a énormément d'interdictions qui se rapportent au comportement de la femme, et que stigmatise Fantouré dans Le voile ténébreux:
 "... l'homme, dira-t-il, a toujours le droit de se comporter en maître, même en goujat [...] les hommes exigent trop de qualités des femmes en

³⁶ L'Initié. Page 115.

³⁷ Op. Cit., page 115.

s'accordant à eux-mêmes trop de libertés en vertu de la tradition... toujours "ancestrales" ³⁸

D'autres divinités viennent enrichir le panthéon vodun. Il s'agit de la confrérie du Dieu-Océan dont la mère du docteur Tingo est adepte. En encourageant Marc Tingo à se présenter aux prochaines élections législatives, Mme Tingo souhaite voir son fils dans la bagarre politique, entouré de toutes les forces voduniste du pays, en l'occurrence le Dieu-Océan, que l'on trouve dans plus d'un pays africain sous le nom de "Mamiwata", "la dame d'eau" ou "la sirène". Il est intéressant de se poser la question de savoir quand la secte "Mamiwata" a été fondée, à cause de la présence du mot anglais "water" dans "Mami Water", "Mami" étant un terme familier pour désigner la mère ou la dame. S'agit-il d'une secte fondée dans les pays anglophones? L'auteur a sans doute voulu éviter l'explication du terme anglais en lui préférant l'expression "Dieu-Océan". L'appellation est du reste, peu importante dans le contexte précis de notre travail. Le Dieu-Océan est considéré comme toute autre divinité qui permet de comprendre un des aspects de la spiritualité africaine. Quant à "Hébiëso", le dieu de la foudre ou Dieu-Tonnerre, son apparition suscite à la fois la peur et l'admiration de la foule. La description de la procession des adeptes de "Hébiëso" nous introduit dans une réalité socio-culturelle. Le spectacle est un aspect de cette réalité; l'accoutrement, en particulier celui du grand prêtre, le

38

Fantouré, Mohamed-Alioum, Le Voile ténébreux. Paris: Présence Africaine, 1985, Page 96 .

"corps chamarré d'amulettes", "de cauris, de perles, de plumes d'oiseaux aux couleurs vives et diverses", évoque une festivité mais en même temps il permet de distinguer les adeptes des profanes. Lorsque le grand prêtre profère le malheur des incrédules:

"la maladie bouillonne
la mort arrive
Le Grand Dieu avance!
Oh! Méchants! Anéantissez-vous"³⁹

les profanes, et surtout ceux qui se sentent coupables disparaissent dans la foule pour avoir été obnubilé par les propos du Grand Prêtre, propos dont la fonction, plus psychologique que magique, est associée à l'imminence de la foule. Le Dieu-Tonnerre, qui protège la communauté, prêche la morale par l'intermédiaire de son représentant: "le féticheur défend vol sous peine de sanctions"⁴⁰.

La présentation graphique des incantations du Grand Prêtre, évoque le mouvement cadencé des adeptes et leur procession. De cette parole liturgique rythmée se dégagent les forces cosmiques qui existent ou calment les âmes. D'essence orale, la parole, nous dit Louis-Vincent, Thomas "ignore, la plupart des temps, l'appui de l'écriture"⁴¹; mais dans le roman de Bhêly-Quénum, la

³⁹ Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. page 75.

⁴⁰ Alapini, Julien. "Le culte de vodoun et de Oricha chez les Fon et les Nago du Dahomey" in Colloque sur les religions : Abidjan, Avril 1961. Paris: Présence Africaine. 1962. Page 96.

⁴¹

Thomas, Louis-Vincent et Luneau, René, Les religions d'Afrique noire, Paris, Editions Stock, 1972, Page 29

disposition graphique produit un effet visuel symbolique qui traduit le mouvement de danse sacrée.

Si les "vodunsi" sont admirés, ils sont aussi sévèrement critiqués par la foule. Relevons quelques indécences à l'endroit du "Hounga", c'est-à-dire le Grand prêtre et des dieux en général: "Grand prêtre et cocu"; sa plus jeune femme "a les fesses et les seins vraiment spirituels" ⁴²; les dieux "nous emmerdent assez" ⁴³.

La critique à l'endroit des "vodunsi" est faite avec réalisme. Les audacieux appartiennent au groupe des intellectuels qui font leurs commentaires à partir d'un bar. En parlant du "Hounga" "l'un d'eux...le traite de thaumaturge doublé de démagogue" ⁴⁴. La critique est aussi accentuée dans le "quartier européen"; il s'agit d'un monde qui est en dehors des réalités quotidiennes de la masse populaire. Qui dit "quartier européen" dit expression de doute, avec l'empirisme des forces occultes s'opposant au "rationalisme cartésien". On peut parler ici d' "idées reçues" car en fait qui critique le Dieu-Tonnerre dans le "quartier européen"? Le narrateur parle d'un "jeune homme habillé comme un domestique", qui pense que "tous les dieux sont morts!"⁴⁵ Cet anathème a

⁴²

Op. Cit. P. 78

⁴³

Ibid. P. 79

⁴⁴

Ibid. P. 78

⁴⁵

Bhêly-Quénum, Olympe, *l'Initié*, Paris, Présence Africaine. 1979, P. 76.

évidemment provoqué une punition car nous dit le narrateur, "la tradition voulait qu'aucune irrévérence à l'égard des divinités logiques ne restât impunie" ⁴⁶.

C'est cette même idée d'irrévérence qui pousse une paysanne dépouillée par les "saklikpès" de ses "bouteilles remplies d'huile rouge, à ne pas réagir.

La présentation de la secte Saklikpè est effectuée à travers les regards de la femme de Marc Tingo. Corinne étant Européenne, sa surprise et sa peur mettent en relief le caractère dramatique de "la possession des adeptes" qui, après avoir bu l'huile rouge, "se briserent les bouteilles sur la tête"⁴⁷. Le rituel des "possédés" exige que les adeptes "se baignent" dans du sang. La fonction cathartique du tam-tam est aussi un aspect important du rituel. Le son du tam-tam qui accompagne les adeptes de la secte initiatique est un élément de médiation avec le sacré ⁴⁸. Les modulations du tam-tam émettent un message transcrit par Marc Tingo; il les reconnaît "comme étant compliqué, comme un "en langage...comment dirais-je? de lettrés: Monde rond-plat-bouclé" ⁴⁹. On voit bien qu'à ce niveau d'explication, l'initié n'arrive pas à décrypter le message sacré. Peut-être respecte-t-il l'engagement qui le lie aux forces sumaturelles:
"Quiconque abuse des forces naturelles que le privilège de l'initiation a permis

46

Op. Cit. P. 76

47

Ibid. P. 195

48

La fonction cathartique du tam-tam a été étudiée par Georges Niangoran-Bouah dans Introduction à la drummologie, Abidjan, Université Nationale de Côte d'Ivoire, I.E.S., 1981.

49

Ibid. P. 195

de lui révéler raccourcit la durée de sa propre existence"⁵⁰. Ce message ésotérique des "Saklikpès" rend les initiés invulnérables. "Si tu les rencontres demain, je dis bien demain, tu ne verrais plus leur tête et leurs bras couverts de plaies, mais plutôt de citation de blessures guéries" ⁵¹.

Bien que les explications de Marc Tingo relatives aux "Saklikpès" frisent le merveilleux, le phénomène "Saklikpès" est une réalité dans plusieurs sociétés africaines. L'habileté des initiés cache la réalité des faits. Chez les "Adjoukrou" de la Côte d'Ivoire, les lésions que s'infligent les membres d'une société secrète est une pratique courante qui, aujourd'hui, évoque le ludique dans la mesure où la cérémonie est associée à un carnaval. En effet, les blessures volontaires se trouvent au niveau de l'abdomen et il est difficile de voir leur profondeur dans la mesure où les spectateurs n'approchent pas de très près les initiés. A cause des vêtements que portent les initiés, il est évident que les blessures, si blessures il y a, restent invisibles. De surcroît, ces adeptes des sectes secrètes sont experts en médecine traditionnelle et l'utilisation des plantes médicinales favorise une guérison rapide. D'ailleurs, en basant les idées de Marc Tingo avec les Souvenirs d'Afrique du professeur Bruchloux qui a étudié le phénomène de la macération, l'auteur veut encore une fois convaincre son lecteur de la véracité des faits; tout au moins, il veut montrer que ces phénomènes, si empiriques soient-ils, font partie des croyances traditionnelles étudiées par les

⁵⁰ Ibidem, page 15.

⁵¹

Bhêly-Quénum, Olympe. l'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. Page 196

anthropologues africanistes. L'univers religieux de Djèn-Kédjê englobe, à part le Christianisme et les croyances occultes traditionnelles, d'autres croyances ésotériques; ainsi Marc Tingo s'insurge-t-il contre certains initiés des loges maçonniques en raison de leur athéisme. Le personnage de l'initié met l'accent sur l'importance de la foi religieuse. Bien qu'il ne soit pas Franc-Maçon, il compte en revanche des amis dans cette secte dont il fait l'éloge car il la considère comme "l'un des ordres les plus humains du monde"⁵². Quant à sa vraie philosophie sur les croyances ancestrales, le Dr. Tingo en parle avec aisance devant ses collègues médecins, quand il s'attaque au grand devin-guérisseur d'Oukô. Soulignons ici l'importance que certains intellectuels accordent, de nos jours, à la Franc-Maçonnerie, à la Rose-Croix, aux méditations transcendentes et autres mouvements ésotériques. Les adeptes de ces sectes ont les mêmes objectifs que ceux qui s'intéressent aux croyances traditionnelles: bien-être et l'harmonie sociale.

II- LE VIEUX DJESSOU ET LES FORCES DU MAL

II- A Kou Djessou, le grand sorcier d'Oukô

⁵² Ibidem, page 177.

La région de Djê-Kêdjê fourmille de divinités et elle répond bien à la dynamique du panthéon vodun du Dan-Homê⁵³. La multitude des divinités et la complexité de ce panthéon exigent une vraie compétence de la part des gestionnaires du sacré. Dans la ville d'Oukô, Djessou est considéré comme le plus célèbre des devins guérisseurs. C'est lors de la procession du Dieu-Tonnerre qu'est présenté le personnage de Djessou. Malgré la présence du grand-prêtre Hébiéssou ou Dieu-Tonnerre, une grande attention est portée à Djessou, "célèbre par ses pouvoirs de sorcier-guérisseur" et qui "profitait de ce crédit pour en imposer à Oukô tout entier"⁵⁴; en effet, en tant que grand sorcier, Kou Djessou fait peur à la population d'Oukô. D'ailleurs son nom qui signifie "la mort" -- Kou Djessou-- fait trembler les habitants en même temps qu'il augmente sa renommée du devin. Qui n'ira pas consulter "l'invincible Djessou", le grand homme" de la localité?

Chez Djessou, "la porte s'ouvre et se referme presque sans interruption"⁵⁵, ce qui signifie qu'il est constamment sollicité par les habitants d'Oukô, femmes et hommes "sérieusement malades ou simplement haineux"⁵⁶. En présentant la clientèle de Djessou, l'auteur, montre non seulement

53

Dan-Homê ou la maison de Dan, appelé par déformation phonétique Dahomé aujourd'hui le Bénin est situé en Afrique de l'Ouest entre le Togo et le Nigéria.

54

Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979. Page 76

55

Op. Cit. P. 165

56

Op. Cit. P. 165

l'engouement de la population pour les croyances ancestrales, mais décrit sa soumission à "l'homme fort" de la ville: "ils semblaient tous accroupis ou contraints à rester à genoux"⁵⁷. C'est aussi à cause de cette soumission que les clients trouvent impératif de suivre les conseils du guérisseur.

Même les intellectuels d'Oukô font recours à Djessou pour leur survie; "parents et amis dominés par la peur de les voir mourir trop tôt avaient conseillé de se protéger; aussi s'étaient-ils tournés vers Djessou"⁵⁸. Le contact entre les intellectuels et les sorciers-devins-guérisseurs est une réalité de l'Afrique d'aujourd'hui. Si certains intellectuels sont "conquis, jugulés par Djessou des leur retour d'Europe"⁵⁹, c'est surtout les parents qui poussent leur enfants vers les devins pensant ainsi à leur protection car leurs amis restés au pays peuvent leur nuire à cause de leur réussite sociale. N'est -ce pas ce que Wangrin fait quand il consulte les marabouts?⁶⁰. Dans *l'Initié*, les Européennes, venues en Afrique avec leur maris africains, s'initient sans arrière-pensée superstitieuse aux croyances traditionnelles, contrairement à celles que décrivent les romans du procès de la colonisation qui souvent associent les religions traditionnelles à des croyances empiriques. A l'époque coloniale, les croyances ancestrales

57

Ibid. P. 165

58

Ibid. P. 96

59

Ibid. P. 96

60

Ba, Amadou Hampaté, *l'Etrange destin de Wangrin*, Paris, Union Générale d'Editions, 1973, Pages. 372-373

avaient été systématiquement prises pour du "fétichisme"; il s'agissait d'une critique généralisée, raciste et suivie d'un contre-racisme. Seul le roman de Sembène Ousmane, Ô pays, mon beau peuple (1957) a décrit une Européenne qui a été soignée par sa belle-mère avec la médecine traditionnelle.

Les épouses blanches, d'une manière générale, allaient consulter le devin Djessou, qui "leur préparait bagues, ceintures, abagà, poudres et crèmes magiques"⁶¹. Cette adhésion aux croyances traditionnelles est une façon de revaloriser les croyances traditionnelles et de présenter un nouveau visage de l'Afrique en traduisant l'idéologie du romancier. Par exemple, Mme Guvier n'hésite pas à envoûter son mari pour se faire mieux aimer, et M. Vacher, "un vieux gâteux" ira consulter le devin Djessou dans l'intention de "bloquer" son rapatriement vers la France. Djessou a donc une renommée parmi les Noirs et les Blancs d'Oukô; et plus le sorcier est entouré d'objets hétéroclites, plus la fascination des clients augmentent. En effet, ces objets auxquels s'ajoutent les simagrées du sorcier jouent un rôle psychologique; ils accentuent à la fois la fascination et la frayeur des clients, plaçant ainsi le devin dans un monde mythique où il est vu comme un être extraordinaire. Plus le guérisseur est entouré de "ces objets", plus les solliciteurs croient à son pouvoir, dans la mesure où ils donnent à chaque objet une importance magique, ce qui nous fait

61

Bhêly-Quénum, Olympe, l'Initié, Paris, P.A. 1979

comprendre le rapport psychologique qui existe entre le devin-guérisseur et ses clients. Que nous dit-on de Kou-Djessou?

Parmi les objets dont se sert le sorcier Djessou, l'on est surpris par la présence de "coeurs humains desséchés", de "crânes, de tibias d'hommes". D'où viennent les os d'hommes? Représentent-ils les restes de ses victimes? Le sorcier Djessou est un homme sûr de son pouvoir spirituel sur autrui. C'est parce qu'il se dit invulnérable qu'il laisse sa "porte, sans serrure et partant jamais fermée à clef, même pendant [de] longues absences..."⁶².

L'auteur évoque un autre visage de l'être énigmatique qu'est Djessou. Un bon devin doit être un honnête homme, qui s'efforce de trouver des remèdes à tous les problèmes qui se présentent à lui.

II-B Le vrai visage de Djessou

Le devin guérisseur Djessou est préoccupé avant tout par son intérêt personnel. Sa malhonnêteté est notoire dans tout Djên-Kédjê. Après avoir consulté l'oracle et exposé les calamités dans sa région, -- "une sécheresse désastreuse d'où résulterait une famine désastreuse devant laquelle il y aurait des épizooties..."⁶³. Djessou ne propose pas de solutions; il s'attaque "à d'autres réalités", souligne ironiquement l'auteur. Djessou laisse inachevé son

62

Ibidem, Page 166

63

Ibidem, Page 166

travail de devin. Il ne voit pas de solutions collectives. Kou-Djessou effraie ses clients pour mieux les exploiter. C'est ainsi qu' il met en relief son esprit mercantile au lieu d'interroger les divinités:

"il préparait seulement des onguents, machinait des poisons, jetait des sorts, donnait en échange contre chèvres et volailles, des statues de bois ou de fer forgé..."⁶⁴

C'est pour amasser des biens matériels que Djessou s'est intéressé à "l'éthylique Jacques Vacher", pour soit disant "détruire magiquement" son ordre de rapatriement "signé par le docteur Tingo"⁶⁵. Comment Djessou peut-il réussir si son client est un "athée irréductible" qui ne croyait ni en Dieu ni au Diable..."? Cela lui importe peu, tant que Vacher "est prêt pour tous les frais" ⁶⁶. Le devin parle d'argent avant de commencer ses prières. "Dis-lui qu'il me faut en outre deux chèvres et deux pintades" ⁶⁷, dira-t-il, en s'adressant à l'envoyé de Vacher.

L'auteur évoque toutes les maladresses de Djessou qui n'est pas arrivé à aider Jacques Vacher; c'est surtout l'intervention du domestique de Vacher chargé de contacter le devin, qui permet de dévoiler le caractère ignoble de Djessou. Natif de Djên-Kêdjê, Agossou est en mesure de juger Djessou.

64

Ibidem, Page 166

65

Ibid. P. 166

66

Ibid. P. 167

67

Ibid. P. 167

Des propos du domestique se dégagent les réactions que peuvent avoir les Européens à l'endroit de Djessou et les croyances traditionnelles en général:

"...je ne voudrais pas qu'arrivé chez lui, le Blanc dise que nos gris-gris, nos devins et nos soricers, c'est de la foutaise, de la rigolade, pour parler comme Monsieur Vacher..."⁶⁸

En effet, Vacher est un athée; il n'est pas étonnant qu'il critique les croyances traditionnelles. Cependant son recours à Djessou dénote son anxiété devant l'ordre de rapatriement. Sa réaction n'est pas différente de celle de Tricochet, dans Les Ecailles du ciel (1986) de Tierno Monémembo. Sans réellement croire à l'efficacité de la médecine traditionnelle, il exige sous l'effet de la colère, que sa femme soit soignée dans la forêt sacrée:

"Tu vas rentrer dans cette forêt sacrée et me rapporter ce qu'il y a de pharmacopée... Ecorces, feuilles, racines... je ne sais pas moi, y a rien à savoir dans votre pourriture de médecine..."⁶⁹

Même si les circonstances sont différentes, on comprend bien que les croyances traditionnelles ont toujours été prises pour de la superstition par les Blancs, surtout pendant l'époque où la mission évangélisatrice avait pour but de dénigrer toute croyance authentiquement africaine.

Quand l'argent devient l'enjeu, Djessou se soucie très peu de ses malades; il cherche à rencontrer en premier lieu ceux qui sont en mesure de lui

68

Ibidem, Page 169

Monémembo, Tierno, Les Ecailles du ciel. Paris: Editions du Seuil. 1986. page 120.

donner le plus d'argent. "Fais entrer les anciens, comme d'habitude" ⁷⁰, dira-t-il à sa maîtresse. N'est-il pas facile de baratiner ses anciens malades, dans la mesure où il connaît déjà leurs problèmes? D'ailleurs, Djessou est sans scrupule:

"A tous il répondit sans originalité et presque invariablement: "Oui, ça marche, l'effet ne tardera pas à se faire sentir; mais il faudra apporter le reste: une chèvre et un peu d'argent". ⁷¹

Djessou étant le seul grand sorcier guérisseur connu à Oukô, il lui arrive de recevoir des adversaires. C'est le cas de deux politiciens, Fagbé et Gangbé. Il est évident que Djessou ne s'est pas occupé efficacement des clients. Dès qu'il voit les clients, il imagine déjà son gain. Fagbé qui se rend compte des fourberies du guérisseur change d'attitude à son égard et retire sa promesse de nommer Djessou "le grand prêtre officiel" de "l'association des devins de charlatans", "voire avec une majorité hors pari". "Vous mangez à trop de râteliers" ⁷² dira Fagbé. Comment Djessou peut-il remédier aux problèmes de Fagbé et à ceux de son opposant Gangbé? L'auteur profite de la circonstance pour souligner l'esprit d'intérêt de Djessou. Bien qu'il soit spirituellement puissant, sa convoitise l'emporte sur son efficacité.

70

Bhêly-Quénum. Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. Page 166

71

Ibid., P. 166

72

Ibid., Page 163

"Djessou n'était pas homme à saisir les nuances" ⁷³. Au lieu de "neutraliser jusqu'à un certain point" l'ennemi de Fagbé, il a voulu le "faire mourir brutalement ou à petit feu" ⁷⁴. "L'invincible" d'Oukô est alors humilié par ses clients. Fagbé l'a traité de "vieux vautour" et Gangbé l'a giflé [...] soulevé, secoué, puis jeté par terre sa carcasse..." ⁷⁵.

Le vieux Djessou, humilié, devient plus que féroce. C'est un vieux sadique qui se révèle et qui se révolte contre les intellectuels. Bien que Djessou soit craint à Oukô, les intellectuels ont mis à nu ses fourberies. L'intention de Bhèly-Quénum est d'éveiller l'esprit critique des intellectuels noirs à l'égard des croyances ancestrales. Les relations tendues entre les intellectuels de Djên-Kédjê et Djessou lui ont permis de dévoiler la vraie personnalité du devin.

Djessou est en fait plus apte à détruire qu'à guérir. Son but ultime est de "se débarrasser de Fagbé, de Gangbé et de Tingo" ⁷⁶. S'il n'est pas arrivé à "éliminer" les deux politiciens ennemis, il les a rendus malades grâce à ses pouvoirs maléfiques. Mais en même temps, Djessou devient paranoïaque, parce que les deux ennemis, Fagbé et Gangbé se sont réconciliés. La déchéance morale accentue "la haine [qui] lui donnait une résistance de

73

Ibidem, Page 164

74

Ibidem, Page 164

75

Ibidem, Page 207

76

Ibidem, Page 212

médiocrité" ⁷⁷. C'est au même moment que le personnage principal devient populaire. En effet, "il y avait pléthore de consultants chez les Tingo..."⁷⁸. Les fourberies de Djessou favorisent l'ascension du Dr. Tingo; En se montrant cupide et arrogant, le devin Djessou a perdu toute sa crédibilité auprès de ses compatriotes.

II-C. Les faiblesses de Djessou

L'incapacité d'anéantir ses ennemis pousse Djessou à une prise de conscience de ses limites; tout ce qui lui reste à faire, c'est essayer d'attaquer les vulnérables avec des poisons et son pouvoir magique." ...il se souvint que "les chakatou" déchargés contre Fagbé et Gangbé n'avaient eu guère d'effet sur eux, encore moins sur Marc Tingo et ses enfants..." ⁷⁹. Le "chakatou" est l'équivalent du "pistolet de sorcier". Tirer le "pistolet de sorcier" consiste à mâcher les grains du poivre de Guinée, arrosés de liqueur de vin de palme a huile. En prononçant des paroles magiques, les grains craches sur une statuette, représentation de l'ennemi à anéantir, se transforment en projectiles capables de détruire les organes visés mentalement par le sorcier.

77

Ibidem, Page 217

78

Ibidem, Page 217

79

Ibidem, Page 212

C'est dans un entretien avec sa maîtresse, la femme d'une de ses victimes, que Djessou, avec amertume, révèle qu' "il y a quelque chose de renversé dans ce monde pris d'assaut par les jeunes" ⁸⁰. La prise de conscience des jeunes dans l'avenir de leur pays et au delà leur pays, le continent africain tout entier, est un des principaux thèmes dans l'oeuvre d'Olympe Bhêly-Quénum. Qu'il agisse du Chant du lac ⁸¹ ou de l'Initié, les jeunes condamnent le caractère rétrograde d'une gérontocratie caduque. D'ailleurs la plupart des romans qui font le procès de l'Afrique indépendante, mettent en cause l'intransigeance des "anciens" que rejettent la jeunesse. Déjà en 1962, dans Le Soleil noir point de Charles Nokan, les jeunes diront: "la souffrante Afrique nous regarde tous..." ⁸² en s'adressant aux vieux qui s'opposent à leur vision de l'Afrique, tel le vieux Djessou.

Le sorcier-guérisseur d'Oukô a appris que Marc Tingo est le plus redoutable des jeunes intellectuels. Et c'est en vain qu'il cherche à "happer ce gamin et [à] le précipiter dans un engrenage d'où il ne puisse jamais sortir" ⁸³. Hélas!, "Kofi Marc Tingo avait pu hériter quelques pouvoirs de son oncle maternel Atchê"⁸⁴. Il s'agit ici d'une réalité indéniable car Djessou a connu Atchê, un homme "éminemment puissant grâce à sa connaissance des noms

80

Ibidem, Page 212

81

Bhêly-Quénum, Olympe Le chant du lac. Paris: Présence Africaine. 1965⁸²Nokan, Charles, Le soleil noir point. Paris: Présence Africaine. 1962. Page 64⁸³Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. Page 213.⁸⁴ Ibidem, Page 213

premiers de tout et des vertus cardinales des herbes, des fleurs et des racines...⁸⁵.

Marc Tingo devient l'ennemi juré de Djessou et une lutte s'engage entre lui et le représentant d'Atchê, qu'il reconnaît être le "maître des puissances spirituelles". Et Djessou d'ajouter: "on dit qu'Atchê est pour les seuls profanes"⁸⁶. Etant lui même un initié, on comprend bien ses inquiétudes et son humiliation devant le jeune Kofi-Marc.

III- MARC TINGO, UN MÉDECIN INITIÉ

III- A L'initiation aux forces surnaturelles

A-1 Marc Tingo et l'oncle Atchê

Le personnage principal du roman d'Olympe Bhêly-Quénum est un initié. L'initiation dont nous parle le romancier béninois exclut la traditionnelle formation au cours de laquelle des jeunes, surtout les garçons, entre l'âge de douze à quinze ans, sont soumis à "des épreuves corporelles pénibles"⁸⁷ et terrifiantes, que critique Pascal Coulibaly dans Les angoisses d'un monde. Tout dépend, en fait, de l'objectif de l'auteur; Camara Laye évoque cette initiation d'une manière poétique, alors que Coulibaly la condamne. Bhêly-Quénum

⁸⁵Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. Page 213

⁸⁶Ibidem, Page 214

⁸⁷ Coulibaly, Pascal Baba, Les Angoisses d'un monde, Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 1984.

souligne l'aspect mystique de l'initiation, son "efficacité sociale et humaine certaine". C'est cette efficacité dont fait preuve le docteur Marc Tingo, qui est à la fois médecin, parapsychologue et psychothérapeute. Son champ d'action touche le domaine de la tradition et de la médecine moderne. En effet, le docteur Tingo a été initié par son oncle maternel aux mystères de la nature, en apprenant "les noms premiers de toutes choses"⁸⁸ avant d'aller poursuivre ses études en Europe. Tout le roman est ponctué par les paroles magiques de l'oncle Atchê, dont le nom signifie "sois béni" ou "la grâce".

L'initiation de Marc s'est déroulée dans une forêt sacrée dans un village nommé Zata. Mais c'est lors d'une visite avec sa femme au village natal, que Marc, avec un oeil d'adulte, revit son initiation. Le récit correspond donc à un pèlerinage aux sources traditionnelles. Cette technique rend très vivante les différentes péripéties de l'initiation de Kofi-Marc, mises en perspective. Après avoir instruit le jeune Marc des forces cosmiques, Atchê conclut:

"Tu étais un homme; tu es maintenant un peu plus que tous les autres hommes; tu es un homme total parce que tu es un initié. Crois en ce que tu fais et en ce que tu dis: la connaissance des noms premiers de toute chose t'aidera infailliblement. L'essentiel est d'agir ou de parler pour le bien"⁸⁹

Le nom Atchê et l'expression "noms premiers de toute chose" deviennent des leitmotiv dans le roman. A chaque fois que Marc Tingo se trouve devant une situation critique, il se rappelle le nom Atchê et évoque "les noms premiers"

⁸⁸ Bhély-Quénum, Olympe, L'Initié, Paris: Présence Africaine, 1979, page 13.

⁸⁹ Ibidem, page 185

qui correspondent à une parole magique. Les "noms premiers" se rapportent à l'essence et à l'origine des choses. Evoquer le "nom premier" d'une chose consiste à détailler en paroles magiques la formule alchimique de la chose. Il s'agit d'une réalité mystique, différente des simagrées de certains devins-guérisseur.

Contrairement au médecin anonyme des Noces Sacrées (1977) dont l'apparition dans le roman correspond au début d'un voyage initiatique, le docteur Tingo, qui a déjà "porté l'habit"⁹⁰ arrive à associer la médecine moderne, la pharmacopée africaine, et la connaissance des forces spirituelles que lui a enseignées l'oncle Atchê. Le romancier ne fait pas de son héros le porte-parole d'une tradition désuète; en effet, si Marc Tingo démontre l'efficacité des forces surnaturelles, il le fait avec circonspection, car il est en mesure de critiquer les aspects rétrogrades des croyances ancestrales. En fait, le romancier n'a pas voulu faire l'éloge d'une religion spécifique. Son héros a évolué dans deux différents milieux confessionnels. Bien qu'il porte un nom chrétien, --son père est catholique--, il ne pratique pas cette religion; il n'est pas non plus adepte de la religion "vodun" que pratique sa mère. Il suit la voie tracée par son oncle, à savoir l'utilisation des mots magiques qui correspondent à la quintessence des choses "auxquels il ne faut penser qu'en cas d'ultime nécessité..."⁹¹.

Kofi-Marc Tingo est un initié; il est important de souligner également que

⁹⁰ L'expression "porter l'habit" qui signifie "être initié", est employée par Tierno Monémbo dans Les Ecailles du Ciel, Paris: Editions du Seuil, 1986, page 23.

⁹¹ Ibidem, page 15

c'est un "Abicou". Il est donc né avec une puissance surnaturelle. Un "Abicou" en langue Fon du Bénin ou un "Djikui" en Ewé signifie un "revenant", au sens étymologique du mot. Un "Abicou" est quelqu'un qui "est né une seconde fois"; il est en fait un génie ou "un être supérieur". Dans un rêve éveillé, Marc Tingo lui-même le définit ainsi:

**Je suis Abicou
Venu avant tous les autres
Né après la mort de tous les frères et soeurs
Je suis l'enfant qu'on a eu peur
De voir repartir
Parce qu'il était venu plusieurs fois déjà⁹².**

"Abicou" est donc un être qui connaît l'au-delà, "celui qui est revenu et ne doit plus repartir"⁹³. Marc avait donc un pouvoir surnaturel avant d'être initié. On comprend alors que c'est un être invincible; et Kofi-Marc dira de lui-même qu'il est dans un "vaste univers où rien ne m'effraie"⁹⁴. Il suffit de le voir mettre en pratique sa force spirituelle pour comprendre que:

**"Même la mort ne doit faire trembler
L'Initié urifié de la gangue des temps"⁹⁵.**

A-2 Les pouvoirs d'un initié

Il est souvent dit que les forces empiriques ne sont efficaces qu'en milieu traditionnel, ce qui revient à dire que seuls ceux qui croient peuvent être influencés par ces forces. Depuis son séjour en France, Marc Tingo arrive à

⁹² Ibidem, page 23

⁹³ Ibidem, page 24

⁹⁴ Ibidem, page 24

⁹⁵ Ibidem, page 27

faire agir son pouvoir surnaturel. Lors d'une grève estudiantine, Marc qui n'était pourtant pas parmi les grévistes, fut arrêté par un agent de police qui le gifla. Aussitôt un "vide absolu" s'était creusé en Marc jusqu'au point où l'adhésion matérielle entre la pensée et la chose s'est réalisé, alors au nom premier avait immédiatement correspondu sa nature concrète, "sans que la pensée eût pu l'envisager en image."⁹⁶

L'agent de police a mystérieusement senti des douleurs physiques; "il sentait sa main et le bras droit tout entier comme happés, jetés dans un étau et broyés sans pitié"⁹⁷. C'est à partir de la seule pensée de l'acte de punir que le gardien de la paix" a rugi "sous l'effet d'une douleur atroce". Marc Tingo a la possibilité de mettre en pratique ses deux forces: son pouvoir d'"Abicou" et les forces que lui a transmises l'oncle Atchê alors de son initiation. C'est sous forme d'incantation que Kofi-Marc invoque Atchê. Pendant les études en France, Marc s'est servi également des paroles magiques pour la prévention d'un accident et pour "se débarrasser" d'une maladie dépassant la limite du supportable. La présentation de la scène du "virage de la mort" est extrêmement dramatique. L'initié, qui voyageait avec ses amis étudiants, s'est rendu compte d'un danger potentiel. Aussitôt se déclenche dans son esprit le pouvoir des "Abicous". Il prononce la parole:

"Hagnan! Désordre! Tu es la chaos".

⁹⁶ Ibidem, page 13

⁹⁷ Ibidem, page 13

Marc, en tant qu' "Abicou", libère les tensions, c'est-à-dire qu'il calme les esprits dangereux. Etant "celui qui est revenu et ne doit plus repartir"⁹⁸, il est en mesure de rétablir l'harmonie. "Le spectacle du chaos ne peut qu'inspirer le désir d'un retour de l'ordre..."⁹⁹ dans la mesure où l'initié incarne lui-même le monde du "chaos". Marc est une "force discrète"; bien qu'il ait dit à son amie Apolline qu'il est "Abicou", il répond par "je n'en sais rien", quand elle lui demande s'il y croit. Il refuse de spéculer et de parler de son savoir mystique dans un milieu de profanes.

Pour guérir, la seule pensée d'Atché ramène l'harmonie interne. Pour décrire la scène de la maladie de Marc, l'auteur évoque des moments de tension où l'initié se trouve dans un monde onirique "à côté d'un squelette humain". Il s'agit d'une scène macabre dans laquelle "le squelette grimaçant" symbolise la mort. Dans son hallucination, le malade "voit la mort", rendue vraisemblable par son aspect physique: "des larmes coulaient de ses yeux alors qu'il bavait, tel un épileptique"¹⁰⁰. L'initié passe des invocations de l'oncle Atché aux souvenirs du pouvoir des "Abicous". Le téléphone dont il voulait se servir pour contacter Corinne qui sera plus tard sa femme, projette devant lui l'image d'"un vase rituel en terre cuite....., utilisé dans les cérémonies relatives aux jumeaux morts, aux Abicous qu'il était lui-même, ainsi qu'aux divinités".¹⁰¹

⁹⁸ Ibidem, page 24

⁹⁹ Thomas, L.V. et Luneau R., La Terre africaine et ses religions, Paris: L'Harmattan, 1986, page 75

¹⁰⁰ Op. Ct., page 39

¹⁰¹ Ibidem, page 40

Cette image révèle la force de concentration de Marc et l'idée de guérison. En effet, les jumeaux étant considérés comme des génies, la visualisation des cérémonies équivaut au processus de guérison.

III-B Les intérêts de Marc Tingo

Déjà, en tant qu'étudiant, Marc "avait au bout des lèvres la force capable de noyer la folie dans le néant"¹⁰². Son séjour dans le couvent des "vodunsi" n'a-t-il pas joué un rôle dans le choix de la spécialisation? La perspicacité du jeune Marc s'est développée aux côtés de sa mère. Sa curiosité a d'ailleurs poussé le grand prêtre du dieu-tonnerre à interdire son séjour au couvent. Il "gardait de ces temps des souvenirs qui l'incitaient [...] à une étude psycho-pathologique d'un sujet "possédé par le vodun". Les nombreuses conférences auxquelles il a assisté étant étudiant, montrent bien son intérêt pour "des choses" sacrées et mystiques.

Le prologue du roman donne des détails sur les activités du héros; il permet surtout de dégager son intérêt particulier pour "la pharmacologie et les fondements culturels de l'Afrique", "le symbolisme du phallus dans l'art nègre" et l'importance de la parole thérapeutique, mise en relief à partir du "nom nouméral" des choses. A quoi correspond "le symbolisme du phallus"? La

¹⁰² Ibidem, page 26.

divinité Lêgba" est souvent présentée avec un phallus, qui symbolise la virilité et la puissance. Etant l'intermédiaire entre les hommes et les dieux, "Lêgba" assure le contrôle et la maîtrise de voies de communications dans le monde divin¹⁰³. On consulte Lêgba, par exemple pour la procréation et pour avoir des enfants dans cette société patrilinéaire.

L'auteur de L'Initié élargit le débat et en définissant les termes, "noms premiers". Lors d'une conférence, Marc Tingo fait comprendre à son auditoire que l'Europe peut, elle aussi "tirer profit de certains textes sacrés tels les Evangiles; surtout celui de Luc, ou mieux encore, celui de Jean, où les forces des noms premiers sont livrés dans leur nudité"¹⁰⁴. Le narrateur se réfère donc à l'importance du Livre saint dans l'Occident chrétien; les Evangiles selon Saint Jean et Saint Luc comprennent en effet, des textes relatifs à la guérison et on peut bien associer l'idée de guérison à des invocations, c'est-à-dire à l'utilisation des "noms premiers"¹⁰⁵.

L'utilisation "des thèmes de conférences", en même temps qu'ils soulignent l'intérêt de Marc Tingo pour les croyances traditionnelles, met l'accent d'une manière générale sur la "connaissance de l'univers secret de l'homme noir" à travers le monde. De surcroît, l'utilisation des conférences est

¹⁰³ Agbéssy, Honorat, "La divinité Lêgba et le dynamisme du panthéon vodun du Dan-Homê" in Cahiers des religions, # 7, 4e année, Janvier 1979, volume 4, page 94.

¹⁰⁴ L'Initié, op. Cit., page 52

¹⁰⁵ Nous pouvons relever dans Luc 4: "Guérison de la belle-mère de Simon; "guérisons multiples; Luc 5" "Guérison des lépreux". Dans l'Evangile selon Saint Jean, soulignons Jean 4: " Guérison du fils d'un fonctionnaire royal".

une technique qui permet d'actualiser les idées du roman. Les thèmes du récit sont donc vulgarisés. Le rôle de Marc est celui de l'intellectuel qui présente l'Afrique au monde extérieur; c'est le moment de soumettre à la connaissance des Occidentaux, les valeurs traditionnelles ésotériques. Les thèmes de conférences sont en outre mis en abyme, dans la mesure où ils sont discutés à un second niveau dans le roman. C'est un conférencier russe qui parle des "vertus premières des plantes" et de la magie chez les Noirs d'Afrique" comme étant une "force opératoire". Marc qui "n'en croyait pas ses oreilles..." buvait, tranquille, les mots de cet orateur à la voix monotone mais convaincante¹⁰⁶. C'est dans le même ordre d'esprit qu'il essayera d'éduquer ses frères africains dès son retour en Afrique avec sa femme européenne.

III-C Marc Tingo, un éducateur

L'objectif du Dr. Tingo en rentrant au bercail est d'aller éduquer ses frères africains. Il mettra donc ses connaissances au service des siens.. C'est avec sa femme que Marc Tingo se rend à son village natal. Les leçons qu'il donnera à sa femme portera sur les villages de Wèsê et de Zata. Cette mobilité spatiale qui a un but didactique favorise l'initiation de Corinne à la flore et à la

¹⁰⁶ Op. Cit., page 14

faune. C'est au cours de ce pèlerinage à la source traditionnelle que le héros continuera son rapport sur son initiation et le rôle très important que son oncle maternel a joué dans son éducation.

La structure initiatique dans le roman de *Bhêly-Quénum* correspond à celle d'un adulte dont le but est d'éduquer. La structure initiatique ne suit pas à la lettre celle exposée dans l'étude de Mohamadou Kane intitulée "sur les formes traditionnelles du roman africain"¹⁰⁷. Alors que Kane voit dans le retour du héros au village natal, une conciliation "des valeurs antagonistes", tradition - modernisme, chez *Bhêly-Quénum*, le héros se présente comme un intellectuel apôtre de l'enracinement du Négro-africain dans sa culture d'origine; c'est également un personnage qui place l'avenir de l'humanité au carrefour des civilisations africaines et occidentales. Le pèlerinage aux sources traditionnelles est en fait une reconquête où le héros devient l'initiateur. Dans la structure à trois temps, Afrique-Europe-Afrique, on ne rencontre aucun déséquilibre dans la vie du héros; nous sommes en plein dans la structure du roman des années 70, où il est surtout question du rapprochement entre deux cultures, de la culture occidentale et de la culture africaine. Il ne s'agit plus d'un conflit en tant que tel, ou du moins, si conflit il y a, les problèmes se posent sous une autre forme. Dans Le Voile ténébreux, le retour à la source traditionnelle a permis à

¹⁰⁷ Kane, Mahamadou. "Sur les formes traditionnelles de roman africain" in Revue de littérature comparée. no.3-4. 1974

Africonuah Mainguai d'étudier le "LIVRE DES ANCETRES"¹⁰⁸ où est inscrite la sagesse africaine; mais le héros a eu le courage d'émettre des critiques relatives aux "zones d'ombres qui ne font pas honneur à une société"¹⁰⁹ ". Soulignons, entre autres, la critique de l'ordalie et le caractère absurde de "la punition par empoisonnement", "conformément au respect de l'esprit de nos ancêtres et de Faro"¹¹⁰. Un parallèle plus apparent entre Noces sacrées (1977) et L'Initié (1979) nous permet de mettre en relief le rôle de l'intellectuel: si dans Noces sacrées de Seydou Badian, l'intellectuel est anonyme et évolue dans l'ombre d'un initiateur autochtone, dans L'Initié, l'initiateur Marc tingo fait partie de l'élite de Djên-kédjê.

Marc et sa femme séjournent dans l'arrière-pays en visitant Wèsê et Zata. La traversée de Wèsê a pour intérêt l'étude de la végétation: "Une route fauflant le pied de l'éminence se précipitait dans un bois de Lokos, d'azizons et d'agontins"¹¹¹. L'auteur nomme ces trois arbres, d'une utilité infime dans la sous région ouest africaine; s'ils servent dans la description du paysage, ils représentent en réalité des bois sacrés, surtout le "bois de Lokos" et celui "d'azizon"¹¹². Toujours dans sa description du paysage de Wésê, l'auteur présente des villages lacustres et le lac de Wésê. C'est avec subtilité que Bhèly-

¹⁰⁸ Fantouré, Moahamed-Alioum. La Voile ténébreux, Paris: Présence Africaine. 1985. Page 89

¹⁰⁹ Op. Cit., page 96

¹¹⁰ Ibidem, page 53

¹¹¹ Ibidem, page 180

¹¹² "Azizon" veut dire "baobab" en langue fon du Bénin.

Quénum réintroduit le thème du "Chant du Lac"¹¹³. La vue du paysage provoque dans l'esprit de Marc une nostalgie, qui lui fait penser "au temps de leurs fiançailles" et, par analogie, au mythe des dieux du lac de Wésè. La vue du lac renvoie à l'esprit du héros la "scène d'une tragédie de l'Afrique actuelle". L'auteur a recours à la technique de l'intertexte¹¹⁴ pour introduire dans son récit une "composition en abyme". Cet artifice permet de renseigner le lecteur sur un aspect du thème principal, un "des grands problèmes de réforme de l'Afrique moderne face à l'Afrique traditionnelle. en effet, les dieux du lac de Wésè, nous dit le mythe, étaient deux jeunes fiancés qui s'aimaient; mais leurs parents s'opposaient à leur union. Après consultation, l'Oracle prédit: "Ces jeunes gens n'étaient pas des hommes mais des dieux eux aussi [...] toute une suite de générations paiera pour l'intransigeance des parents indignes"¹¹⁵.

A partir de ce mythe, Bhêly-Quénum critique la tyrannie et le manque d'humanité des dieux du lac". "Le chant du lac" dénote une particularité de la région de Wésè qui trouve son écho dans l'Initié. Mais la différence entre l'Initié et le Chant du Lac se trouve au niveau des manifestations des dieux. Alors que dans le Chant du Lac, les dieux sont agressifs et méchants, dans l'Initié ils sont censés remédier aux problèmes sociaux. En outre, les relations entre les

¹¹³ Le Chant du lac est le titre d'un roman de Bhêly-Quénum publié en 1965.

¹¹⁴ Selon Michel Arrivé, cité par Léon Somville dans "Intertextualité", l'intertexte se définit comme l'ensemble des textes qui entrent en relations dans un texte donné". Comme mise en abyme, le second texte sert à illustrer l'idée développée dans le texte original; il sert de "miroir" au premier texte. "Intertextualité" in Introduction aux études littéraires. Paris: Editions Duculot. 1987. Page 17

¹¹⁵ Ibidem, page 79

hommes et les dieux dans "Le Chant du Lac" se rapportent à "la loi de l'unité"¹¹⁶ que l'on retrouve dans l'Initié. Si l'individu est "un reflet de la société actuelle par ses géniteurs, de la société récente, historique, mystique par ses aïeux et aux ancêtres il reflète également le monde végétal et animal"¹¹⁷. On comprend donc l'importance de la faune et de la flore dans l'Initié.

Le héros, Marc Tingo, emmène sa femme dans la forêt sacrée pour l'étude des plantes médicinales. En évoquant les vertus de la pharmacopée, Marc montre à Corinne, elle aussi médecin, une plante qui "fait avorter", mais insiste sur le symbolisme du nombre sept, un chiffre qui correspond à la vie; en mélangeant donc sept plantes différentes, on peut procréer ou détruire. Il faut, en effet, prendre "sept feuilles" "car l'expérience a été tentée, à maintes reprises, mais en vain, avec deux, trois, quatre, cinq, six et huit feuilles"¹¹⁸. C'est ensuite la consommation des "feuilles anti venimeuses" mélangée à la salade du compte Tingo. La troisième plante décrite par Marc est celle qui "attire la foudre". La formation de Corinne permettra à celle-ci de bien comprendre son mari initié; mais cela n'a pas empêché que celle-ci pose des questions relatives

¹¹⁶ "La loi de l'unité" est un principe fondamental des religions traditionnelles,- "l'univers est vu d'un seul tenant- soulignée par plusieurs ethnologues africains et africanistes: Citons entre autres Marcel Griaule dans Dieu d'eau (1948); Amadou Hampate Ba dans Aspects de la civilisation africaine (1972).

¹¹⁷ Griaule, Marcel. "Philosophie et religions noires" in Presence Africaine. Numero special, 8-9, 1950. Page 319.

¹¹⁸ L'Initié, Op. Cit., page 198.

aux "forces para-psychologiques". Les forces qui font agir l'Initié sont "comme la foi chez toi" dit Marc à sa femme.

L'explication qu'il donne sur la plante qui "attire la foudre" fait appel à la critique des "pasteurs, administrateurs et chercheurs européens... [qui] ont expérimenté cette plante qui fait encore sécher leurs encriers"¹¹⁹. Mais pour Marc Tingo, il est difficile d'expliquer en termes scientifiques, ce qui est irrationnel dans la mesure où la connaissance du "nom premier" de cette plante ne peut se matérialiser qu'à partir d'un processus mental. Or, souligne le narrateur, "les chercheurs européens" "dissentent à son sujet en belles phrases cousues de néologismes et de mots barbares prétendument scientifiques"¹²⁰.

Il se dégage ici une critique de l'auteur relative aux différentes interprétations du sacré marquées par des contextes culturels différents. Les "noms premiers" n'ont rien à voir avec les paroles magiques que l'on peut transcrire, d'où l'ironie qui ressort des expressions "belles phrases conçues de néologismes et de mots barbares prétendus scientifiques". D'ailleurs, n'est-ce pas profaner le sacré que de divulguer les "noms premiers" des choses? Dans le récit, le Dr. Tingo est une force supérieure agissante, avec de bonnes intentions; mais il sait qu'il court des risques s'il dévoile les secrets du "savoir hermétique". Les réticences de l'initié se notent dans l'emploi du conditionnel quand il dit: "Je voudrais pouvoir rendre tout ... communicable"(2). Il se souvient

¹¹⁹ Ibidem, page 202

¹²⁰ Ibidem, page 202

bien sûr des conseils de l'oncle Atchê: "Quiconque abuse des forces naturelles que le privilège de l'initiation a permis de lui révéler raccourcit la durée de sa propre existence"¹²¹.

Le récit de Bhêly-Quénum est une réalité sociale romancée. Le caractère ésotérique des croyances traditionnelles et l'organisation même des sociétés d'initiation ne favorisent pas les divulgations des secrets. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'auteur fait du docteur Tingo un personnage pragmatique, qui ne s'embarrasse pas des obligations religieuses utiles à la masse et à l'homme ordinaire. La science que lui a enseignée son oncle Atchê équivaut à "une énergie interne", une force agissante différente des simagrées du plus grand devin de son pays.

Dans L'Initié, comme dans Le Chant du Lac, le thème principal se rapporte à l'issue de l'aventure européenne. Quelle aide apporter à l'Afrique? Bien avant la fin de leurs études, les jeunes étudiants, dans Le Chant du Lac, savaient qu'un "cordon ombilical" les liait à la terre natale. Leur objectif était d'aller "contribuer efficacement à donner un nouveau visage à leur village"¹²². Marc Tingo et ses confrères médecins, avant leur retour au bercaïl, étaient persuadés qu'ils avaient pour mission de "procéder à un profond recyclage et purger [leur] pays de mystères inutiles"¹²³. Cependant le séjour en terre natale s'est présenté autrement; la tendance générale est de s'occuper de ses problèmes personnels;

¹²¹ Ibidem, page 15

¹²² Bhêly-Quénum, Olympe. Le Chant du lac. Paris: Présence Africaine. 1965. Page 88

¹²³ L'Initié, Op. Cit., page 131

seul le docteur a eu l'initiative d'aider ses frères africains. C'est un Marc Tingo désillusionné par la vie au bercail et qui s'attaque à l'élite africaine, obnubilée par le savoir mystique du devin-guérisseur d'Oukô. La discussion entre le Dr. Tingo et ses confrères fait ressortir sans contredit la problématique du roman, à savoir la position de l'élite africaine face à la modernité et à l'avenir de l'Afrique. Les critiques présentées dans un ton acerbe, mettent en lumière l'aliénation de certains Africains. Pour rendre sa critique véridique, l'auteur utilise des termes d'actualités politiques. Marc Tingo souligne l'intérêt de ses compatriotes pour "les théories de Karl Max, Lénine, Mao Tsé Tung..". Il est vrai que la plupart des Africains étudiant en Europe pendant la période coloniale et même dans les années 60, s'étaient intéressés et avaient même adhéré au Parti Communiste. C'était une façon de s'opposer à l'impérialisme capitaliste et au système colonial. L'attachement de l'élite africaine au communisme a eu indéniablement des apports positifs. Mais là n'est pas l'intention de l'auteur; son objectif, en évoquant l'idée d'aliénation culturelle, est de stigmatiser le manque d'intérêt des Africains pour leur patrimoine culturel. Pour Bhêly-Quénum, le "besoin d'affirmation de la personnalité culturelle de l'homme noir doit être un impératif. Et pour atteindre cet objectif, pense le Dr. Tingo, la génération qui doit construire Djên-Kédjê, doit faire la différence entre les artifices du sorcier Djessou et la vraie spiritualité africaine.

Etant initié aux forces spirituelles de son pays, et formé en Europe comme les autres médecins, il dispose d'un atout particulier qui le place au

centre du débat. L'intention du romancier n'est pas de souhaiter l'initiation de toute l'élite africaine à la tradition africaine; il souhaite du reste, que les intellectuels soient conscients de l'importance de rehabiler le patrimoine culturel africain. Même s'il existe, dans toute famille africaine, au moins un proche parent attaché aux forces traditionnelles, la chance d'avoir un parent très doué comme l'oncle Atchê est une situation bien fortuite. Le message de Marc consiste à éveiller la conscience de cette élite à l'égard des valeurs traditionnelles utiles et efficaces. C'est pour cette raison que le romancier a organisé son récit de telle sorte que le pouvoir spirituel du docteur Tingo domine les connaissances occultes du devin Djessou. Il s'agit d'une révolution socio-politique dans l'Afrique contemporaine. Que l'élite africaine prenne le devant des affaires spirituelles en Afrique est une réalité que les romanciers envisagent par le biais des oeuvres romanesques.

Malgré les forces de convictions de Marc, ses confrères doutent de sa capacité. Il est évident que les vraies connaissances ésotériques sont à la portée des vieilles personnes; en disant donc qu'il a une force supérieure à celle de Djessou, le docteur Tingo n'est pas arrivé à convaincre ses confrères, puisqu'il lui est difficile de prouver qu'il est initié. N'est-il pas vrai "qu'on ne prouve pas la magie, mais qu'on l'éprouve"¹²⁴.

¹²⁴ Devésa, Michel. " Le Congo des merveilles: surréalisme, magie, et conception poétique du monde" in Magie et écriture au Congo. Paris: Editions L'Harmattan. 1994. Page 8.

Quand la discussion entre Marc Tingo et ses amis devient houleuse, l'initié les ridiculise en condamnant ses compatriotes qui aident "les détenteurs des puissances obscures à mercantiliser les forces traditionnelles"¹²⁵. Dans l'Afrique actuelle, la sorcellerie devient un échappatoire. Dans L'Initié, Bhêly-Quénoum illustre l'approche naïve des intellectuels à l'égard de la tradition. Il critique ceux qui se laissent tromper par les simagrées de voyants véreux tels que Djessou. Le docteur Tingo met en garde les politiciens qui croient qu'un sorcier est capable "de métamorphoser un citoyen ordinaire en grand homme politique"¹²⁶. C'est avec ironie qu'il demande au docteur Fagbé "s'il comptait sur les divinités de Djessou pour triompher aux élections"¹²⁷. La critique de cette croyance aveugle apparaît dans plusieurs romans africains: Dans Le Bel immonde (1976) par exemple, c'est "un ministre qui convie des sorciers à sa fête"¹²⁸ parce qu'il croit avoir été nommé membre du gouvernement grâce à ses forces occultes. Ahmadou Kourouma souligne qu'il existe: "Marabout pour Député, Ministre, Ambassadeur et autres puissants qu'aucune somme ne peut dépasser..."¹²⁹.

Chaque politicien a son sorcier qui veille sur lui et prétendument, lui permet de contrecarrer les malfaiteurs vrais ou imaginaires; il s'agit d'une réalité qui prend de l'importance surtout dans le milieu des intellectuels africains. Dans

¹²⁵ L'Initié, op. Cit., page 98

¹²⁶ Ibidem, page 72

¹²⁷ Ibidem, page 71

¹²⁸ Mudimbé, V.Y. Le Bel immonde. Paris: Editions Présence Africaine. 1976. Page 78

¹²⁹ Kourouma, Ahmadou. Les Soleils des indépendances. Paris: Editions du Seuil. 1970. Page 66

l'Initié, le héros émet des critiques, souvent avec un ton rébarbatif. Dans leurs critiques, les romanciers décrivent des protagonistes en tenant compte de leur personnalité; c'est cette personnalité qui est mise en relief dans la technique de conviction. Orphée-Dafric (1981) de Werewere Liking, qui utilise le sacré traditionnel comme tremplin pour critiquer l'Afrique contemporaine, le héros n'intervient pas dans l'énonciation des idées-clés du roman; c'est le narrateur qui annonce avec regret et nostalgie la perte de vitesse de la spiritualité africaine. Il est secondé par des personnages initiés tels que le père du héros qui enseigne à son fils "les pensées positives". A son fils qui hésite à faire des "voyages hors de son corps"¹³⁰, le vieux dira: "Et ton humanisme? Ne pourrais-tu pas réjouir te trouver Dieu en toi alors que le monde le cherche au ciel?"¹³¹. Le vieux représente la sagesse africaine; il cherche à former la génération future. Cependant l'humanisme qu'il prêche est celui qui anime Marc Tingo quand il cherche à se mettre au service de l'homme.

Avec sa pratique de la parapsychologie, il arrivera à convaincre ses confrères et amis. L'auteur de l'Initié évite la dichotomie qui consiste à opposer les sciences modernes aux savoirs dits empiriques. Le vrai intellectuel africain, c'est celui qui est capable de "lier le bois au bois"¹³², c'est-à-dire celui qui est en mesure de faire la symbiose pour dégager la quintessence des connaissances

¹³⁰ Liking, Werewere. Orphée-Dafric. Paris: Editions L'Harmattan. 1981. Page 43

¹³¹ Ibidem, page 43

¹³² "Lier le bois au bois" est une expression de la Grande Royale, un des principaux personnages de L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane.

mystiques africaines et des sciences modernes. Le docteur Tingo est arrivé à guérir ses confrères envoûtés par Djessou, celui-là même qui était censé les aider.

Fagbé et Gangbé ont été en effet, anéantis par une "arme magique" appelée "Chakatou" en langues fon et éwé. Du corps des deux candidats "aux élections municipales" d'Oukô, le docteur Marc a extrait des objets hétéroclites, des "tessons de bouteilles, des coquilles d'escargots, des lames de rasoir cassées des bouts d'os pointus... de griffes de chat et de panthère hachées menu"¹³³. Même de nos jours, l'utilisation de "chakatou" pour désarmer un ennemi, pour se venger ou par simple envie, est toujours populaire au Ghana, au Togo et au Bénin. C'est une arme que l'on peut acheter chez des devins guérisseurs ou des sorciers. L'auteur n'entre pas du reste, dans les détails pour expliquer son fonctionnement; son intention précise est une mise en garde contre le charlatanisme; il reconnaît l'existence de ces forces qui nuisent au développement socio-culturel et socio-économique de l'Afrique. En effet, la croyance à la sorcellerie, c'est-à-dire aux forces malfaisantes, est un fléau social qui détourne les Africains de toute organisation économique adéquate; l'Africain pense que seule la sorcellerie est la voie du pouvoir économique. Ainsi, sur le plan social, il cherche à détruire son prochain, et les fantasmes, tout autant individuels que collectifs, poussent parfois vers la démence.

¹³³ L'Initié, op. Cit., page 172

En présentant des forces destructrices de l'Afrique traditionnelle, l'auteur cherche à stigmatiser les aspects négatifs des croyances ancestrales: par exemple, la présentation de "l'effigie en bois" qui a rendu malade Klinkpin et que Marc Tingo a retrouvée dans la propriété de celui-ci. Cette effigie joue ici deux rôles: elle permet de poursuivre la critique du sacré maléfique, mais surtout elle sert à montrer les fonctions religieuses de l'art plastique. D'une manière générale, souligne Dominique Zahan, "il n'y a pas de place sur le continent noir pour des oeuvres sorties de l'imagination de l'artiste, sans référence à un paradigme réel"¹³⁴. Alors que dans Dramouss, Camara Laye évoque avec regret l'affaiblissement des pouvoirs occultes, "le mystère et le pouvoir ne sont plus où ils étaient..."¹³⁵. Bhêly-Quénum montre, malgré l'influence des idées nouvelles en Afrique, la présence des forces spirituelles à travers les effigies du sculpteur Akpambiala, que seuls Djessou et Marc Tingo sont capables de manipuler. Mais il oppose les forces destructrices d'un Djessou aux forces salvatrices du docteur Tingo.

La guérison de Sinhou par le docteur Marc Tingo par exemple, est un passage symbolique dans le récit de Bhêly-Quénum. Après avoir renoncé à l'utilisation unique de la médecine moderne, Marc invoque son oncle Atchê, avec à l'esprit la force opératoire des "noms premiers". En se concentrant sur le "gros pénis" de l'homme envoûté, l'Initié récite une formule magique:

¹³⁴ Zahan, Dominique. "L'objet d'art africain et sa signification" in Afrique littéraire et artistique, # 2, Oct.68-Déc. 69. Page 42

¹³⁵ Camara, Laye. Dramouss. Paris: Editions du Plon. 1966, page 167

"...Aucune difficulté n'est insupportable ANA! Le sexe est un pont jeté entre l'homme et la femme"¹³⁶. L'auteur demande l'aide des dieux à partir de l'évocation des "noms premiers" qui correspondent à la connaissance du "phallus et son symbolisme". A l'incantation s'ajoute la connaissance du malade, c'est-à-dire son psychisme et les réactions de son monde extérieur. Ces démarches correspondent à ce que Tulu Kia Mpansu Buakasa appelle "l'impensé du discours"¹³⁷. Le malade est considéré comme un composé d'âme et de corps sur lequel le thérapeute fait agir ses propres "psychismes"; "son diagnostic, son pronostic, ses paroles, gestes, attitudes vis-à-vis du malade exercent une influence réelle sur le cours de la maladie"¹³⁸. Marc Tingo est arrivé à donner à la parole sa fonction thérapeutique, avec l'emploi des expressions ésotériques, "ANA", "guen! Oko". Le mot "Wèlèèè", qui résonne comme une onomatopée, peut être traduit par l'adverbe "doucement", (agis doucement et efficacement), qui accompagne le geste du docteur au moment où le sexe de Sinhou "commença de laisser couler par saccades un mélange de sang et de pus..."¹³⁹.

¹³⁶ Op. Cit., page 122

¹³⁷ L'Impensé du discours est une étude sociologique sur la parapsychologie, par le Zaïrois Buakasa, T.K.M.; l'auteur a fait une analyse minutieuse de la sorcellerie (Kindoki) et des sorciers (Ndoki) en pays Kongo. Dans une des hypothèses de ses recherches, Buakasa souligne: "Il s'agirait, dans la "kindoki" et les "ndoki", d'un phénomène qui serait une plaidoirie des rapports sociaux au sein d'une formation donnée"; Kinshasa. Presses universitaires du Zaïre, 1973. Page 20

¹³⁸ Hebga, M. Croyance et guérison. Yaoundé: Editions Clé. 1973' page 51.

¹³⁹ L'Initié, op. Cit., page 122

Lorsqu'on oppose le bien au mal, une question pertinente surgit à l'esprit: où situer la limite entre le sacré bénéfique et le sacré maléfique? Comment établir des normes au niveau de l'éthique pour déterminer cette limite? Les romanciers soulignent l'orientation qu'ils donnent à leur oeuvre respective. Dans la mesure où le pouvoir du sorcier est censé promouvoir le bien individuel et le bien social, les moyens utilisés ne sont pas pris en considération. Par exemple, dans L'Initié, l'envoûtement de Sinhou n'est pas condamné par l'auteur. Sinhou a été envoûté alors qu'il commettait l'adultère, un vice puni dans les sociétés traditionnelles. En même temps que le romancier fait présenter par Marc Tingo la manipulation des forces positives, il fait une mise en garde contre l'adultère.

IV- LA GLOIRE DU DR. TINGO ET LA DECHEANCE DE DJESSOU

IV-A Deux forces opposées

L'opposition entre Marc Tingo et Djessou éclate dès les premières pages du roman. Les deux personnages représentent deux conceptions différentes du sacré à travers lesquelles se profile l'idéologie de l'auteur. Si le docteur Tingo est le personnage principal du fait de son omniprésence dans le roman, de façon directe ou indirecte, à chaque chapitre se lit également le nom de Djessou, qui est souvent dans l'ombre du héros.

Dès le prologue, le devin d'Oukô est introduit dans le récit comme l'ennemi de Marc Tingo qui critique le système colonial et "certains domaines de

l'ordre traditionnel, dont un des pseudodétenteurs...¹⁴⁰ est le devin Djessou. L'animosité de Marc Tingo envers Djessou est un fait notoire dans toute la région de Djèn-Kédjè. Ce conflit est d'autant plus significatif qu'il s'agit d'une jeune qui s'oppose à l'hégémonie d'un vieillard qui fait peur à toute une région. La pertinence de ce conflit se retrouve dans plusieurs romans africains; comme dans Les Angoisses d'un monde (1980)¹⁴¹ et Le Sang des masques (1976)¹⁴², Bhêly-Quénum, avec une grande violence de ton, décrit un monde traditionnel aux mains d'une gérontocratie veule et hypocrite. La lutte dans L'Initié apparaît d'autant plus grande qu'elle est menée seul par le personnage principal. Mais il s'agit d'un initié dont les forces occultes peuvent "anéantir une foule, terrasser une panthère, rendre des hommes difformes ou les métamorphoser en cochon..."¹⁴³. Dans son récit, l'auteur n'a pas divulgué la portée de ses forces; ce faisant il présente une situation d'anxiété. En effet, tous ceux qui entourent Marc Tingo l'exhortent à se méfier de Djessou. Même les parents de l'initié ont peur pour leur fils; si Marc Tingo ne respecte pas Djessou, quel est le degré de son arrogance?

Dans une société traditionnelle où les personnes âgées occupent une place privilégiée grâce à leur connaissance des "choses sacrées", Marc Tingo, alors étudiant, s'adresse à Djessou comme au dernier des hommes. En mettant

¹⁴⁰ Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine, 1979, P. 22

¹⁴¹ Coulibaly, Pascal Baba. Les Angoisses d'un monde. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1984

¹⁴² Badian, Seydou. Le Sang des masques, Paris: Editions Laffont. 1976

¹⁴³ Bhêly-Quénum, Olympe, L'Initié, Paris: Présence Africaine, 1979, page 241.

l'accent sur l'écart de langage, le romancier dégage deux perspectives: il met en relief le pouvoir de Marc qui injurie un vieillard en même temps qu'il augmente la colère du devin-guérisseur. Les injures à l'endroit du vieux Djessou présentent quatre aspects du personnage. Pour Marc Tingo, Djessou est "vieux", "bêtement pauvre", "non pas un eunuque mais un impuissant", "né bête et méchant..."¹⁴⁴ Il décrit le devin Djessou, comme "un homme à l'appareil sclérosé, ce qui est pis qu'être châtré"¹⁴⁵. Djessou est aussi vu comme un paria, c'est-à-dire celui qui vit en dehors des normes sociales. Si la procréation est un des principes de l'éthique chez l'Africain, traiter un individu d'impuissant est une injure impardonnable. Dire d'un homme qu'il est impuissant, c'est préciser qu'il n'a pas d'avenir, surtout qu'en Afrique l'on a tendance à ne parler que de la stérilité de la femme.

Les injures de Marc sont à la mesure de sa haine pour Djessou. L'auteur introduit un paramètre relatif aux rituels de naissance pour étayer les pensées nocives du devin. Dans la mesure où "la venue au monde d'enfants sains et normaux conserve toujours un aspect mystérieux qui les apparente au numineux"¹⁴⁶, le rôle du devin pendant les cérémonies propitiatoires est impératif. La mère de Marc Tingo a elle-même exhorté son fils à tenir compte de la puissance de Djessou. Pour le devin, avoir prédit la date de naissance et le

¹⁴⁴ Ibidem, page 23

¹⁴⁵ Ibidem, page 23

¹⁴⁶ Thomas, Louis-Vincent et Luneau, René. La Terre africaine et ses religions. Paris: Editions L'Harmattan.1986. Page209

sexe de l'enfant qui doit naître est une grande révélation qui mérite indéniablement une considération; et c'est avec colère que Djessou dira à Marc qui reste impassible:

"...ta mère en état de grossesse a porté des gris-gris confectionnés par moi, bu des infusions préparées par moi; sept mois avant la naissance, j'avais prédit que tu serais un garçon, qui naîtrait un vendredi"¹⁴⁷.

Le devin qui soupçonne que Marc a quelque pouvoir acquis lors de son séjour en Europe, cherche à se montrer supérieur. En précisant que Kofi-Marc est né un vendredi, Djessou veut aussi prouver qu'il le "co-naît" c'est-à-dire qu'il l'a vu naître et qu'il peut agir spirituellement sur les forces numineuses qui l'ont incarné. Si "le nom est tout autant symbole d'ouverture que signe de pre-détermination"¹⁴⁸, il va sans dire qu'un devin-guérisseur aussi respecté que Djessou peut toujours anéantir son ennemi, puisqu'il connaît la signification des noms et leur rituel d'identification. L'auteur fait ici la peinture sociale des rites religieux de la sous région ouest- africaine. En effet, "la dation de nom" se fait de la même manière au Bénin, -- pays de l'écrivain --, au Togo et au Ghana. Marc Tingo porte le nom "Kofi" parce qu'il est né un Vendredi, or "vendredi" est le jour de la divinité "Ogun" ou le "dieu ferrailles", divinité que l'on retrouve dans la Diaspora noire, en particulier en Haïti et au Cuba. Les peuples Ewé et Fon qui sont originaires de Kétu, au Nigéria, associent le "vendredi" à un jour néfaste.

¹⁴⁷ L'Initié, op. Cit., page 89

¹⁴⁸ Op. Cit., page 213

Aussi, les vendredis, a-t-on peur des accidents de circulation à cause de la parade du "dieu-ferrailles".

Le vieux Djessou pense donc qu'il peut nuire à Kofi-Marc Tingo, né un vendredi. Dans une scène macabre, le romancier décrit le devin "en opération". Par un processus mental, Djessou saisit l'âme de Kofi, le "gamin" qu'il a vu naître. Il peut donc, selon lui, "de-faire" la vie qu'il a consolidée par le biais de ses pouvoirs occultes. Décrivant Djessou en action, Bhêly-Quénum a su décrire le processus d'envoûtement. C'est en fait un procédé à la fois magique et empirique. Il est magique en ce sens que l'actant utilise un procédé de visualisation où interviennent la méditation et la concentration. Cette disposition physique permet de visualiser l'objet sur lequel est portée la concentration; autrement dit, l'image de l'objet se présente dans la mémoire pour être manipulée. Ensuite intervient le processus empirique qui correspond à l'utilisation des "noms premiers" c'est-à-dire des paroles magiques. En procédant au "dépeçage rituel" de son ennemi, Djessou arrive à métamorphoser ce dernier en "squelette vivant", qui n'est autre que l'image de la mort, à partir de l'image visualisée. Le devin Djessou savait ce qu'il faisait quand il "regardait tomber par touffes, les cheveux du médecin"¹⁴⁹ qu'il anéantissait dans son esprit.

C'est dans l'esprit de la femme du médecin que l'image visualisée s'est projetée. Corinne devient le réceptacle des "muscles saignants" de son mari. Dans ce passage très symbolique, le romancier a su créer par sa description,

¹⁴⁹ Ibidem, page 79

une image vraisemblable actualisée dans l'imagination de Corinne. Dans la trame du récit se dégage "la polarité réel/imaginaire"¹⁵⁰ ; l'imaginaire se lit dans la description du mécanisme d'ensorcellement et le réel est l'image de Marc Tingo, perçue dans un laps de temps, comme sur un écran, par sa femme Corinne.

La scène du "dépeçage rituel" laisse apparaître de quoi est capable le sorcier Djessou que le docteur Tingo ne cesse de traiter comme le dernier des hommes. Aussi lui lance-t-il à brûle-pourpoint: "je hais ceux qui font un mauvais usage [des] puissances en les commercialisant"¹⁵¹. En soulignant le mercantilisme des puissances sacrées, le docteur Tingo établit la différence entre son ennemi et lui-même. Djessou n'aime pas son peuple dont il exploite la naïveté alors que le Dr. Tingo et sa femme s'adonnent corps et âme à une population dont ils cherchent à éveiller la conscience. Telle est d'ailleurs d'idéologie de l'auteur. Le récit change de ton après le premier échec du devin-guérisseur. La popularité de Marc Tingo monte à la suite de la guérison du villageois atteint de "mégalocephalisme" à cause de l'adultère.

Les critiques à l'endroit de Djessou deviennent négatives. On commence à le comparer au docteur Tingo qui est plus efficace, et dont les traitements coûtent moins chers. C'est au même moment que se dévoilent progressivement le complot que Djessou ourdit contre le Dr. Tingo et sa famille. Le romancier

¹⁵⁰ Thomas, Louis-Vincent et Luneau René. La Terre africaine et ses religions. Paris: Editions L'Harmattan.1986. Page 87

¹⁵¹ L'Initié, op. Cit., page 87

introduit une autre manigance de Djessou qui cherche toujours a détruire Marc Tingo.

Comment le devin peut-il "happer" un "gamin" qui "a mangé du sel"? "Manger le sel" est une traduction littérale d'une expression en langues Fon et Ewé, "le sel" est un élément catalyseur dans le domaine des choses spirituelles. On ne doit pas prendre du "sel", c'est-à-dire, qu'on ne doit rien manger le matin des cérémonies sacrificielles. Pour Djessou, Kofi-Marc dispose de deux forces: celle qu'il a acquise après sa formation chez son oncle Atchê et celle "du pays des Blancs" acquise durant ses études en Europe. A ces forces s'ajoute le pouvoir du baptême. On comprend bien pourquoi dans les sociétés traditionnelles, les prêtres des églises chrétiennes sont comparés aux sorciers. Pour les autochtones, le baptême est une cérémonie au cours de laquelle le baptisé acquiert un pouvoir magique. Le lecteur sait que le baptême n'ajoute rien aux forces spirituelles de Marc Tingo; "la religion n'est pas mon fort..."¹⁵² dira-t-il devant le curé d'Oukô.

Si le docteur Tingo est initié aux "forces premières de l'homme total" qu'il nomme "forces parapsychologiques", cela veut-il dire qu'il est invulnérable devant Djessou? Marc Tingo reconnaît qu'il existe "des empoisonnements" qui n'ont rien de spirituel. Là se présente le suspense.

Si Djessou peut "téléguider" ses forces, il peut également se servir de l'entourage de Marc pour l'empoisonner. Malgré les efforts de Djessou, le

¹⁵² Ibidem, page 100

docteur a été sauvé par son honnêteté et son amour du prochain. "Par trois fois, déjà, j'ai été contacté par Djessou. Il m'a donné des choses à enterrer dans cette maison"¹⁵³, confessa l'infirmier principal des docteurs Tingo. De surcroît, Marc et Corinne Tingo n'ont rien à redouter; les membres du personnel de leur clinique sont, à leur insu, très liés par "un pacte de sang". Le romancier fait intervenir une autre réalité spirituelle; en effet, "le pacte de sang [qui] fait partie des forces archaïques et sacrées" de Djên- Kêdjé, se pratique dans plusieurs sociétés d'Afrique et d'ailleurs. C'est une cérémonie au cours de laquelle sont mélangées des gouttes de sang de deux ou plusieurs personnes. Ce symbolisme correspond à un rite de fraternisation. Les membres du personnel médical chez les docteurs Tingo, sont symboliquement "liés par des rapports fondés sur la consanguinité..."¹⁵⁴. Grâce à une telle protection, les efforts de Djessou, dans l'intention d' "éliminer" les Tingo resteront vains.

I- La mort de Kou-Djessou

Les passages qui relatent la mort de Kou Djessou - précisons encore que Kou Djessou signifie la "mort" -, sont parsemés de propos prémonitoires, où le devin apparaît toujours comme un agresseur. Pour introduire le thème de la mort, l'auteur part d'une situation banale: Un veilleur de nuit se met en colère

¹⁵³ Ibidem, page 220

¹⁵⁴ Levi-Makarius, Laura. Le Sacré et la violation des interdits. Paris: Editions Payot. 1974. Page 21

pour avoir entendu des chats qui "se poursuivaient ou faisaient l'amour en hurlant de passion..."¹⁵⁵; le veilleur de nuit:

"...proféra des jurons, puis déploya son pagne et, à l'instant de le rajuster avant de se lancer à la poursuite des chats, Marc le vit tel un immense vampire. Aussitôt, l'image de Djessou surgit dans son esprit avec une brutalité..."¹⁵⁶

De cette scène banale et fortuite, l'auteur crée une tension avec suspenses et rebondissements. En effet, Marc est arrivé à déjouer les intrigues de Djessou qui voulait le tuer, lui et sa famille, en introduisant sous le toit de sa maison, un bouquet composé des "feuilles qui attirent la foudre" et dont Marc avait parlé lors de son cours de pharmacologie¹⁵⁷ à sa femme. La suite du récit évolue avec rapidité et correspond à la tension qui précède la mort de Djessou. L'auteur passe du conflit où les deux protagonistes s'affrontent verbalement à un conflit tacite. Djessou agit maintenant dans "l'ombre". Son absence sur la scène accentue l'idée de peur. Si Marc n'a pas peur, sa cousine Virginie tremble de peur, de même que sa femme. Djessou n'est plus visible, mais il est présent. Il se métamorphose en serpent pour aller déposer sous le toit de la maison des Tingo, une gerbe de feuilles qui attirent la foudre. Quand le docteur Tingo retourne "le bouquet de feuilles" au devin, il ne le retrouve pas chez lui. L'initié lutte en quelque sorte avec son "double". "Le combat des deux magiciens" est

¹⁵⁵ Op. Cit., page 232

¹⁵⁶ Ibidem, page 232

¹⁵⁷ Ibidem, page 232

un thème important dans de nombreuses traditions populaires. Dans une vision onirique, Marc Tingo se voit attaqué par "un dieu colossal de granit foncé"; mais il arrive à vaincre l'ennemi car dans de tels récits le bien l'emporte sur le mal. Marc "saisit son cou dur entre ses mains, lui cracha au visage et murmura un "nom premier" ¹⁵⁸, ce qui équivaut à une humiliation totale. La victoire de Marc Tingo est un présage de la mort de Djessou, malgré les paroles prononcées par "l'homme de pierre". Tingo l'entendit grommeler: "Guèdè...Kplèkèsèe...eyon"¹⁵⁹. Ces mots que l'auteur traduit par "entrave pour empêcher un animal de marcher... ça va..."¹⁶⁰ équivaut à une parole magique pour anéantir Marc Tingo.

L'auteur emploie un procédé d'intensification pour donner au récit un effet dramatique. Il commence à pleuvoir; or la pluie fait penser à la foudre. Au moment où "le ciel, saisi subitement d'une rage démentielle, accourut de tous cotes..." le docteur Tingo réveillé, prononce "des phrases où intervenait l'idée de Dieu, liée à sa qualité d'initié"¹⁶¹ ; mais le lecteur n'oublie pas la parole magique du "dieu colossal", qui dans son esprit, représente le "double" de Djessou. Le romancier arrive à dissiper la tension qui règne autour des Tingo, quand Marc dit à sa femme: "détends-toi, ma chérie"¹⁶². Même si Marc Tingo est spirituellement plus fort que Djessou, c'est surtout l'intimité du couple qui fait penser à leur insouciance, en particulier celle du docteur Tingo qui, visualise le

¹⁵⁸ Ibidem, page 241

¹⁵⁹ Ibidem, page 242

¹⁶⁰ Ibidem, page 242

¹⁶¹ Ibidem, page 243

¹⁶² Ibidem, page 243

"déchaînement des éléments célestes" sur la maison de Djessou. En réalité, Marc Tingo essaie d'anéantir dans son esprit son ennemi Djessou; il procède dans la tranquillité:

"Dieu, qui suis-je? Ou simplement un enfant de la nuit, celui qui s'assied avant la nuit. Comment m'as-tu fait: Ogboni, je suis Ogboni? ance du jour pour se dresser nu et droit dans huézé, superbe de soleil?"¹⁶³

Les incantations de Marc Tingo sont en relation avec la visualisation de l'arme ultime qui détruira Djesou: il s'agit de la pluie, de l'arc-en-ciel que l'auteur nomme par son nom authentique, "huézé" et la foudre. Le devin Djessou a été en effet, foudroyé malgré le sacrifice d'un "coq noir" à la dernière minute. La mort de Djessou n'a pas inquiété la population d'Oukô qui a accueilli la nouvelle avec la phrase: "Qu'est-ce que ça peut nous foutre?"¹⁶⁴. Après l'intervention des journalistes et leur article sur la mort de Djessou, qui permet d'actualiser le récit, l'auteur clôt la scène avec une cérémonie traditionnelle. Comment enterre-t-on un "foudroyé"? Doit-on faire une autopsie? L'image de Djessou mort, est celle d'un être répugnant "la bouche remplie de sang comme s'il venait d'en boire"¹⁶⁵. Le docteur Mériadec qui devait faire l'autopsie a du laisser le corps au grand-prêtre du Dieu-tonnerre, auquel il appartient désormais. Le langage rituel des tam-tams annonce implicitement la cause de la mort de Djessou:

¹⁶³ Ibidem, page 242

¹⁶⁴ Ibidem, page 246

¹⁶⁵ Ibidem, page 246

**"les dieux ne tuent pas les purs
Les purs meurent tranquilles..."¹⁶⁶**

Les croyances traditionnelles sont à la fois le domaine du sacré et d'une littérature orale d'une richesse insouçonnée. Il s'agit précisément dans les dernières pages du roman de Bhêly-Quénum de la transcription de paroles tambourinées. Ce sont ces "paroles tambourinées" qui annoncent à la population d'Oukô les nouvelles de la mort de Kou-Djessou. Les initiés n'ont pas besoin d'être dans les environs pour comprendre le message. Dans le cas du sorcier Djessou, il s'agit d'un malhonnête foudroyé par le Dieu-Tonnerre.

Pour Corinne Tingo, la mort du devin guérisseur est une révélation de l'efficacité des forces occultes. Quant au docteur Tingo, il reste indifférent devant la mort d'un ennemi qui se servait de son pouvoir pour nuire à son peuple. L'auteur a atteint son objectif car l'échec de Djessou correspond à l'apothéose des docteurs Tingo.

2- L'apothéose du docteur Tingo

Il importe de constater que la gloire du docteur Tingo correspond à l'échec de devin Djessou. Le roman se termine par la mort de Djessou, mais sa dernière phrase projette le docteur Tingo dans l'avenir "sur la route encore mouillée, mais faiblement scintillante des premiers rayons du soleil"¹⁶⁷. Le symbolisme de l'avenir meilleur se retrouve dans le reste du récit. Soulignons

¹⁶⁶ Ibidem, page 248

¹⁶⁷ Ibidem, page 250

d'abord sa conscience professionnelle sans faille et celle de sa femme Corinne. Si avec ses amis et ses confrères, il a toujours évoqué en termes clairs sa mission à Djên-Kédjê, c'est devant son personnel médical qu'il a été le plus objectif:

Vous et nous avons une tache commune que je considère comme un sacerdoce: sauve nos frères physiquement et moralement malades; nous rendre utiles à notre pays jusqu'au dernier souffle ¹⁶⁸.

Quant à sa conception de la médecine, le docteur Tingo s'était, dès son jeune âge, intéressé à l'étude psychopathologique d'un sujet "possédé par le vodun". L'éloge du docteur Tingo correspond à la glorification des valeurs traditionnelles, en l'occurrence celle des "puissances de la vieille Afrique". Le docteur initié a fait des recherches reconnues, sur le plan international, sur les apports positifs de la pharmacologie traditionnelle dans le développement de la médecine moderne. Le sous-titre de l'article qui introduit le docteur Tingo comme "une des forces de l'Afrique actuelle" proclame la symbiose de deux cultures. "L'Europe rationaliste et les vertus du monde nègre", telle est l'expression de l'idéologie du romancier dans L'Initié. La pensée de Senghor dans Négritude et humanisme ne résumera pas mieux l'idéologie de Bhély-Quénum: "Nous voulons nous enraciner au plus profond de l'africanité... et en même temps demeurer ouverts aux quatre vents du monde!..."¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ibidem, page 221

¹⁶⁹ Senghor, Léopold Sédar. Négritude et humanisme. Paris: Edition du Seuil. 1964. Page 318

CONCLUSION

Quelle est l'idéologie des romanciers dans l'analyse critique des croyances africaines? Qu'apporte leur conception du sacré à la transformation du paysage religieux en Afrique contemporaine? La conjoncture socio-politique et socio-économique des années 70 a donné une nouvelle orientation à la littérature africaine, en particulier dans le domaine de la spiritualité. Bien qu'ils aient adopté différentes approches, les trois romanciers de notre corpus sont conscients de la nécessité de revaloriser le passé religieux des Africains. Le regard nouveau qu'ils jettent sur l'Afrique consiste à dynamiser et à polariser les aspirations des Africains vers le modernisme. La prédilection à mettre en scène l'univers traditionnel et sacré est une particularité dans le roman des années 70. On peut y voir une continuité de la littérature des années 50 et celle des années 60, avec la différence que les romanciers ne font pas la peinture d'une Afrique superstitieuse¹, mais bien la présentation d'une conception totale de la vie qu'ils cherchent à sauvegarder et à promouvoir. L'objectif premier des romanciers est de sensibiliser l'élite africaine pour une prise de conscience continue du développement et la protection des valeurs traditionnelles africaines, et en ayant soin de se débarrasser des aspects nuisibles à l'épanouissement socio-politique et socio-économique de l'Afrique.

¹ Plusieurs romanciers ont associé le terme "superstition" aux croyances traditionnelles, entre autres Abdoulaye Sadjì dans Maimouna. Paris: Editions Présence Africaine, 1980.

La sorcellerie est considérée comme un phénomène culturel alarmant. Mais dans L'Homme-dieu de Bisso, Etienne Yanou aborde le problème sur un ton de réconciliation; c'est en quelque sorte sous "l'arbre à palabre", symbole de la cour de justice traditionnelle, et en présence de l'homme-dieu de Bisso, que les malfaiteurs se sont confessés publiquement. La société africaine décrite par Etienne Yanou est celle où règne une dynamique du développement culturel par le biais des connaissances occultes. Dans sa critique de la sorcellerie, Rawiri propose des solutions nuancées à travers l'émotion des protagonistes. La complexité du phénomène de la sorcellerie a poussé l'auteur d'Elonga à décrire différents points de vue, qui évoquent les réalités sociologiques des catégories sociales. Pour le jeune sociologue européen, le mal doit être puni par le mal; les sorciers malfaiteurs doivent subir le même sort que leurs victimes, alors que son ami, le héros du roman, demeure sceptique malgré ses déboires qui sont toujours associés à la sorcellerie. A partir de la position du héros, l'auteur fait une nette opposition entre le rationalisme des sciences positives et l'empirisme des sciences occultes. Mais dans sa vision du futur, le héros souhaite que les "forces occultes" puissent un jour servir à la construction de l'Afrique comme la technologie en Occident. Deux autres personnages suivent la voie de "la sagesse africaine": pour Ossany, le beau-père du héros, l'amour du prochain est la seule voie du salut, capable de maintenir l'harmonie sociale. Quant à la vieille Akewa, elle place sa critique dans une perspective sociologique qui met en relief l'idée d'aliénation, celle des intellectuels africains qui s'adonnent avec naïveté et

sans esprit critique à la sorcellerie dans l'intention de réussir dans leur vie professionnelle, et sans chercher à mieux connaître l'utilisation et les conséquences des forces occultes. Bhêly-Quénum stigmatise dans ses critiques ce qu'il appelle "le mercantilisme du sacré"; le romancier s'attaque au charlatanisme et aux devins-guérisseurs véreux.

La critique de la psychose de la sorcellerie n'a pas empêché les romanciers de proposer à la réflexion du lecteur une vision optimiste des croyances traditionnelles. Par exemple, le rapprochement des traditions religieuses africaines et occidentales est systématique chez l'auteur de L'Homme-dieu de Bisso. Dans sa vision romanesque, Etienne Yanou préconise un métissage culturel. Cette idée se présente comme du déjà-dit dans la littérature africaine; mais Etienne Yanou, de même qu'Olympe Bhêly-Quénum, dépassent l'image classique de la littérature africaine des premières heures. Les décisions à prendre au sujet de l'avenir de l'Afrique ne sont plus celles d'un personnage écartelé entre les idées de l'Occident et celle de l'Afrique comme un Samba Diallo de L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane, ou un Obi Okonkwo du Monde s'effondre (1975), (Things fall apart) de Chinua Achebe. Pris dans le dynamisme de l'évolution de l'Afrique contemporaine, ces personnages effectuent un choix selon les circonstances, entre le christianisme et les religions ancestrales. La proposition de Yanou, qui semble être utopique, suit en fait le développement socio-culturel de l'Afrique contemporaine, dans la mesure où, de nos jours, l'Africain peut faire des libations pendant les sacrifices ou les

rituels du "baptême traditionnel" -- out-dooring--, et rendre grâce au Dieu chrétien au moment opportun. C'est dans le même ordre d'idée que Bhêly-Quénum parle d'une culture de synthèse entre le legs occidental dans ce qu'il a de bon et le fond africain issu des croyances traditionnelles, c'est-à-dire entre les apports positifs de la médecine moderne et la pharmacopée traditionnelle. Mais en même temps, la revitalisation du vieux fond africain doit signifier le développement, la modernisation et la reconnaissance des vrais guérisseurs traditionnels qui existent toujours en Afrique. L'utilisation de la pharmacopée traditionnelle avec la médecine moderne, sera suivie des paroles sacrées qui accompagnent les remèdes traditionnels; et pour qu'elles demeurent efficaces, ces formules sacrées doivent être manipulées par des initiés, car, "il y a... toujours une manipulation psychologique ou si l'on veut symbolique doublant la médication physico-chimique"². C'est pour cette raison que Bhêly-Quénum s'éloigne de toute idée de religion pour éviter de poser le problème de croyance en terme de conflit entre la tradition et le modernisme.

Pour mettre l'accent sur la contribution de l'intellectuel dans le réhabilitation des croyances et du sacré traditionnels, les écrivains ont analysé les rapports entre "l'intellectuel et le sacré", "le missionnaire et le sacré", et "l'Européen et le sacré". L'intellectuel africain s'intéresse de plus en plus aux choses sacrées, sans arrière-pensée négative; du moins, c'est ce que préconise Bhêly-Quénum quand il met en scène un intellectuel initié aux forces

² Hebga, M. Croyance et guérison. Yaoundé: Editions Clé, 1973. Page 51.

suraturelles. Marc Tingo est le symbole de l'élite africaine au service de son peuple. En même temps que l'intellectuel favorise l'ouverture aux valeurs occidentales, il reste aux côtés des siens pour revaloriser son patrimoine culturel. C'est surtout l'acte d'écrire qui permet de présenter l'Afrique au monde extérieur. Le romancier évoque ici le drame de l'écrivain africain face à la tradition, à savoir la greffe de l'écriture sur l'oralité; autrement dit, la parturation "d'un roman où l'opposition entre diachronie et synchronie s'estompe: où coexistent les éléments d'âge différent"³. La tâche de l'écrivain s'avère difficile dans ce contexte précis.

Les missionnaires de la foi chrétienne se rendent compte qu'ils appartiennent à une époque où la dichotomie absolue entre les croyances traditionnelles et le christianisme n'a plus sa raison d'être. Ceux qui s'entêtent à avoir du mépris pour les religions traditionnelles jugées inférieures, parce qu'elles sont multiformes et n'ont ni dogme clairs et faciles ni logique interne, ont échoué dans leur mission évangélisatrice. Dans L'Initié, les prêtres, européens ou africains, qui s'opposent au mariage interconfessionnel sont obligés d'accepter le fait accompli. Le mariage interconfessionnel est un des thèmes principaux dans l'oeuvre de Bhêly-Quénum; il permet de souligner la reconnaissance des religions traditionnelles africaines en même temps que les religions chrétiennes.

³ Ngal, M.a M. Giambatista Viko ou le viol du discours africain. Paris: Editions Hatier, 1984. Page10.

Dans la narration, la présence des personnages européens qui pratiquent ou croient aux forces occultes annonce une autre façon de mettre l'accent sur la revalorisation des croyances ancestrales. Il n'est pas évident que la transformation du paysage religieux tel qu'il se présente dans les années 70 en Afrique et ailleurs dans le monde, ait pu, tout d'un coup, provoquer l'intérêt des Occidentaux pour les croyances ancestrales africaines. Il faut plutôt voir dans l'intérêt que suscite le sacré pour les Européens, une technique romanesque ayant une fonction symbolique, et qui correspond à une vision globalisante du rapprochement des sociétés de différentes croyances. Dans cette nouvelle perspective, l'intellectuel africain voit l'Européen fraterniser avec l'Africain; c'est ainsi qu'Etienne Yanou et Rawiri, dans leur roman, emploient comme motif "le professeur de sociologie" dans l'intention de souligner l'importance des valeurs traditionnelles sacrées et l'intérêt qu'elles suscitent.

Quelles nouvelles perspectives présente le paysage religieux en Afrique? Si les romanciers et intellectuels africains ont atteint leur objectif à travers l'écriture romanesque, que peut-on dire des réalités socio-économiques et socio-politiques actuelles de l'Afrique en rapport avec le sacré traditionnel? Il est évident que les mouvements religieux qui déferlent sur l'Afrique révèlent quelque chose de la modernité et de sa dynamique. A cause de ses émotions, l'être humain, et l'Africain en particulier, a tendance à se tourner vers le spirituel. On assiste à la naissance de nouveaux mouvements religieux, syncrétiques ou néo-traditionalistes, qui ont pour but de préparer la rédemption de l'homme. Ces

nouveaux mouvements religieux sont, il va sans dire, une réponse fonctionnelle des besoins sociaux ou psychologiques du moment. Aident-ils au développement ou à la prise d'une conscience politique comme à l'époque coloniale? La conjoncture économique a, pour plus que jamais, accentué la ruée vers le sacré qui apporte, croit-on, le confort matériel. Alors que plusieurs Africains se tournent vers des devins-guérisseurs et souvent des charlatans, pour des solutions et résultats rapides, certains cadres supérieurs pensent trouver leur réconfort en adhérant à des mouvements exotiques tels que la Rose-Croix et la Franc-maçonnerie. Cette pratique se développe parallèlement aux croyances traditionnelles et aux religions révélées.

A l'heure où l'Afrique a besoin de poursuivre son développement face à la modernité, la revalorisation des croyances ne doit pas être une fin en soi; si elle favorise la survie du patrimoine culturel, elle ne permet pas de résoudre les problèmes socio-économiques du continent. La prière en soi ne peut pas être une solution aux besoins ou aux aspirations immédiates. L'éducation et la santé doit être l'objectif à viser. A ce propos, le développement de la pharmacopée traditionnelle en rapport avec la médecine moderne peut être une voie sûre vers l'épanouissement social; il s'agit de repenser l'héritage d'hier en tenant compte des défis d'aujourd'hui. Tant que les croyances et le sacré traditionnels serviront d'exutoire, il serait difficile, comme c'est souvent le cas en Afrique, de faire la différence entre les vrais croyances et le faux-semblant des charlatans.

Pour que l'Afrique contemporaine se développe selon l'évolution du

monde moderne, il faut que les Africains,--l'élite africaine surtout--, arrivent à sauvegarder leurs valeurs traditionnelles liées à la spiritualité africaine, comme l'humanisme, qui se rapporte à la solidarité et à l'amour du prochain qui éliminent toute idée de division; ils doivent se débarrasser du culte de la personnalité de certains dirigeants qui se fonde, à bien des égards, sur des valeurs ancestrales qui se désacralisent. Peut-on "moderniser le sacré traditionnel" et le préserver en même temps, comme le suggère l'écrivain ivoirien Jean-Maire Adiaffi⁴? Si parler du sacré sans que l'on soit initié correspond à une désacralisation, transcrire la parole sacrée est aussi un sacrilège. Le rôle de l'écrivain et de l'intellectuel devient impératif pour la survie des croyances traditionnelles, pour que l'Afrique puisse être présente au "rendez-vous du donner et du recevoir".

⁴ Jean-marie Adiaffi a écrit trois romans, le plus connu étant La Carte d'identité, paru chez Hatier en 1980.

BIBLIOGRAPHIE

I- Roman

- Bhêly-Quénum, Olympe. L'Initié. Paris: Présence Africaine. 1979.
- Rawiri, Nyugwentondo. Elonga. Paris: Editions Silex. 1986.
- Yanou, Etienne. L'Homme-dieu de Bisso. Yaoundé: Editions Clé. 1974.
- Ananou, David. Le fils du fétiche. Paris: Nouvelles Editions Latines. 1971.
- Bâ, Ahmadou Hampaté. L'Etrange destin de Wangrin. Paris: Union Générale d'Editions. 1973.
- Amkoulel. Arles. Actes Sud. 1991.
- Contes initiatiques peuls. Paris: Editions Stock. 1994.
- Petit Bodié et autres contes de la savane. Paris: Editions Stock. 1994.
- Oui, mon commandant. Paris: Actes Sud. 1994.
- Badian, Seydou. Noces sacrées. Paris: Présence Africaine. 1977.
- Le Sang des masques. Paris: Laffont. 1976.
- Béti, Mongo. Le Pauvre Christ de Bomba. Paris: Présence Africaine. 1986, (Laffont 1956)
- Bhêly-Quénum, Olympe. Un Piège sans fin. Paris: Présence Africaine. 1985, (1960).
- Le Chant du lac. Paris: Présence Africaine. 1965.
- L'Appel du vodun. Paris: L'Harmattan. 1994.
- Bolli, Fatou. Djigbo. Abidjan: CEDA. 1977.
- Boni, Nazi: Crépuscule des temps anciens. Paris: Présence Africaine. 1962.
- Camara, Laye. L'Enfant noir. Paris: Editions Plon. 1953.

- Coulibaly, Pascal Baba. Les Angoisses d'un monde. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1980.
- Diabaté, Massa Makan. L'Assemblée des Djinns. Paris: Présence Africaine 1985.
- Dodo, Jean D. Sacrés dieux d'Afrique. Abidjan-Dakar-Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1978.
- Fantouré, Mohamed-Alioum. Le Voile ténébreux. Paris: Présence Africaine, 1985.
- Kane, Cheikh Hamidou. L'Aventure ambiguë. Paris: Union Générale d'Editions. 1971 (Julliard 1961)
Les Gardiens du temple. Paris: Edition Stock. 1995.
- Kourouma, Amadou: Les Soleils des indépendances. Paris. Editions du Seuil. 1970 (Presses Universitaires, Montreal 1968)
Monnè, outrages et défis. Paris: Editions du Seuil. 1990.
- Liking, Werewere et Manjock, Manuna. Orphée-Dafric: roman suivi de Orphée d'Afrique: théâtre rituel. Paris: L'Harmattan. 1982.
- Loba, Aké. Les Fils de Kouretcha. Paris: Nouvelles Editions de la Francité. 1970.
- Monenembo, Tierno. Les Ecailles du ciel. Paris: Editions du Seuil. 1986.
- Mudimbé, V.-Y. Entre les eaux: Dieu, un prêtre, la révolution. Paris: Présence Africaine /Nathan. 1986 (1973).
- Ngal, M.A.M. Giambatista Viko ou le viol du discours africain. Paris: Edieions Hatier. 1984.
- Pliya, Jean. L'Arbre fétiche. Yaoundé: Editions Clé. 1971.
- Sembène, Ousmane. Xala. Paris: Présence Africaine. 1973.
- Sow, Cheikh C. Cycle de sécheresse. Paris: Hatier/CEDA. 1983.
- Sow Fall, Aminata. L'Appel des arènes. Abidjan: Les Nouvelles Editions Africaines. 1984.
- Zamenga, Batukezanga. Bandoki (les sorciers). Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique. 1983. (1972).

II - Critiques littéraires

A- Roman et critique

- Achiriga, Jingiri J. La Révolte des romanciers noirs de langue française. Ottawa: Editions Naaman. 1973.
- Ackad, Josette. Le Roman camerounais et sa critique. Paris: Editions Silex. 1985.
- Anozie, Sunday O. Sociologie du roman africain. Paris: Aubier-Montaigne. 1970.
- Doho, Gilbert et nze, Mu Fojina. L'Homme-dieu de Bisso d'etienne Yanou. Yaounde: Sopecam. 1987.
- Huannou, Adrien. Doguicimi de Paul Hazoumé: Essais rassemblés et présentés. Paris: Editions L'Harmattan. 1987.
- Kane, Mohamadou. Roman et traditions. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines. 1982.
- Koné, Amadou. Des textes oraux au roman moderne: études sur les avatars de la tradition. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 1993.
- Larson, Charles. Panorama du roman africain. Paris: Editions Internationales. 1974.
- Lecherbonnier, Bernard. Olympe Bhely-Quenum par lui-même, Paris: Editions Nathan. 1979.
- Leusse, Hubert de. Afrique et Occident, heurts et malheurs d'une rencontre. Paris: Editions de l'Orante. 1971.
- Makouta M'boukou, J.P. Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines. 1984.
- Mouralis, Bernard. Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française. Paris: Editions Klincksiek. 1969.
- Ndachi Tagne, David. Roman et réalités camerounaises. Paris: L'Harmattan. 1986.

B- Ouvrages critiques généraux

- Amela, A. "Littérature africaine et critique traditionnelle" in Présence Africaine. # 139, 1986. Pages 10-19.
- Asobele, J.T. "La vigueur de la tradition orale africaine et ses influences sur les écrivains africains modernes" in Etudes germano-africaines, # 9, 1991. Pages 19-27.
- Chevrier, Jacques. Littérature nègre. Paris: Librairie Armand Colin. 1984.
- Colin, Roland. Littérature africaine d'hier et de demain. Paris: ADEC. 1965.
- Cornevin, Robert. Littérature d'Afrique noire de langue française. Paris: Presses Universitaires de France. 1976.
- Diop, P.S. " Au coeur de la littérature négro-africaine d'écriture française: problèmes littéraires et sociologiques" in Bayreuth African Studies Series. # 3, 1985. Pages 61-122.
- Gassama, Makhily. Kouma. Interrogation sur la littérature nègre de langue française. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines. 1978.
- Gérard, Albert. Etudes de littérature africaine francophone. Dakar: les Nouvelles Editions Africaines. 1977.
- Essais d'histoire littéraire africaine. Sherbrooke/Paris: Editions Naaman/ACCT. 1984.
- Grassin, Jean-Marie. "La littérature africaine comparée: tradition et modernité" in l'Afrique Littéraire. # 54-55.
- Guyaz, J. La littérature africaine francophone: 200 suggestions de lecture. Lausanne: Bibliothèque Cantonale et Universitaire, 1991.
- Huannou, Adrien. La littérature béninoise de langue française des origines à nos jours. Paris: A.C.C.T./Karthala. 1984.
- Irele, Abiola. The African experience in literature and ideology. London: Heinemann. 1996.

Jahn, Jahnheinz. Muntu, l'homme africain et la culture néo-africaine. Paris: Editions du Seuil, 1961.

Manuel de littérature néo-africaine. Paris: Editions Resma. 1969.

Joppa, Francis A. "Les types psycho-sociaux du roman ouest-africain d'expression française", in Asemka, bilingual literary journal of the University of Cape Coast. # 4. (September, 1976). 15-40.

Kabongo, Bujitu. "Tradition et modernisme dans la littérature négro-africaine d'aujourd'hui", in L'Afrique Littéraire. # 56.

La littérature négro-africaine et ses problèmes: questions de méthodes. Kinshasa: Presses Universitaires de Zaire. 1982.

Kane, Mahamadou. "Sur l'histoire littéraire africaine" in Bulletin des séances, 37, 3, 1991. Pages 349-370.

Kesteloot, Lilyan. Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles. 1977, (1965).

Kimoni, Iyay. Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'un culture. Sherbrooke: Editions Naaman. 1985.

Lecherbonnier, B. Initiation à la littérature négro-africaine. Paris: Ferdinand Nathan. 1977.

Makouta M'boukou, J.P. Spiritualités et culture dans la prose romanesque et la poésie négro-africaine (de loralité à l'écriture). Abidjan-Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1983.

Matatéyou, Emmanuel. Les Sociétés secrètes dans la littérature camerounaise: le cas des Bamoun. Lille: ANRT. 1990.

Mateso, Locha. La littérature africaine et sa critique. Paris: Editions Karthala. 1986.

Médéhonégnon, Pierre. "Olympe Bhèly-Quénoum, entre l'animisme et le christianisme", in Notre Librairie. # 124. (Octobre-Décembre 1995). 100-129.

Melone, Thomas. La Littérature africaine à l'âge de la critique. Paris: Editions Gallimard, 1972.

- Merand, Patrick. La vie quotidienne en Afrique noire et à Madagascar à travers la littérature africaine d'expression française. Paris: L'Harmattan. 1977.
- Mercier, Roger. "Sacré et profane, fonctions et formes du mythe dans la littérature africaine" in L'Afrique littéraire, # 54-55. 24-30.
- Midiouhouan, Guy O. L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française. Paris: Editions L'Harmattan. 1986.
- Miller, Christopher. Theories of Africans: Francophone literature and anthropology in Africa. Chicago: University of Chicago Press. 1990.
- Ngandu Nkashama, Puis. Comprendre la littérature africaine écrite. Issy-les-Moulineaux: Editions Saint-Paul, 1979.
- "Les missionnaires de l'Islam dans le roman africain de langue française", in L'Afrique Littéraire. # 56.
- Okpewho, I. African oral literature: backgrounds, character and continuity. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Orisawayi, D. Literature and black aesthetics. Ibadan: Heinemann, 1990.
- Owomolaya, O. Visions and revisions: essays on african literature and criticism. New York: Lang, 1991
- Pageard, Robert. Mutation des mythes traditionnels africains dans la littérature moderne. Limoges: Publications TRAMES, Université de Limoges. 1977.
- Philombe, René. Le livre camerounais et ses auteurs. Yaoundé: Editions Semences Africaines, 1977.
- Ricard, Alain. "Le Mythe de la tradition dans la critique littéraire africaniste" in L'Afrique littéraire. # 54-55. 18-23.
- Sanvee, M.R. "Le sacré dans la littérature africaine d'expression française ou la quête du paradis primordial" in Africa 2000, # 6, 1991. Pages 73-83.
- Schipper, M. "Towards a definition of realism in African context" in New literary history. Vol. XVI, # 3, 1985. Pages 559-575.
- Skatum, I. "Pour une lecture ethnolinguistique de la littérature africaine moderne" in Revue de l'Institut de sociologie, 1990/91. Pages 165-179.

Tidjani Serpos, Noureini. Aspects de la critique africaine. Paris: Editions Silex. 1987.

Umezina, W.A. La Religion dans la littérature africaine. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre. 1975.

Wauthier, Claude. L'Afrique des Africains: inventaire de la négritude. Paris: Editions du Seuil, 1964.

Littérature africaine et histoire. Paris: Nouvelles du Sud, 1991.

III- Histoire des Religions

Agbessy, Honorat. "La Divinité Lègba et la dynamique du panthéon voduon du Dan-Homê", in Cahiers des religions africaines, #7, 4e année, vol. 4, (1970).

Appiah, Kwame Anthony. In My Father's House. London: Methuen. 1992.

Auge, Marc. La Construction du monde. Paris: Editions Maspero. 1970.

- Le Dieu- objet. Paris: Editions Flammarion. 1988.

Bâ, Amadou Hampaté. Aspects de la civilisation africaine. Paris: Presence Africaine. 1972.

Bayart, Jean-François. Religion et modernité politique en Afrique noire. Paris: Editions Karthala, 1993.

Bimwenyi-Kweshi, Oscar. Discours théologique négro-africain. Paris: Présence Africaine. 1981.

Buakasa, Tulu Kia Mpansu. Lire la religion africaine. Ottignies-Louvain-Le-Neuve: Editions Noraf. 1988.

L'Impensé du discours: "Kindoki" et "Nkisi" en pays Kongo du Zaïre. Kinshasa: Presses Universitaire du Zaïre. 1973.

Caillois, Roger. L'Homme et le sacré. Paris: Editions Gallimard. 1950.

- Cazeneuve, Jean: Sociologie du sacré. Paris: Presses Universitaires de France. 1971.
- Champion, Françoise et Hervieu-Léger, Danièle. De l'émotion en religion: nouveaux et traditions. Paris: Editions du Centurion, 1990.
- Cleene, N. "L'Etude de la sorcellerie" in Africa. Numéro X, 1. Page 119.
- Debrunner, H. (Rev.). Witchcraft in Ghana. Accra: waterville Publishing House. 1978
- Deniel, Raymond. Religions dans la ville. Abidjan. INADES. 1975.
- Deschamps, H. Religions d'Afrique noire. Paris: Presses Univertaires de France. Collection Que sais-je #632. 1954.
- Diabate, Ibrahima. La Force dans l'ontologie bantu. Thèse de 3e cycle. Université de Paris IV (Sorbonne). 1993-1994. (Inédite)
- Doutreloux, Albert. L'Ombre des fétiches. Paris: Béatrice-Nauwerlaerts. 1967.
- Dupré, Georges. Un ordre et sa destruction. Paris: Editions de l'O.R.S.T.O.M. 1982.
- Durkheim, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Librairie Felu Alain. 1937.
- Eboussi-Boulaga, F. A contretemps: l'enjeu de Dieu en Afrique. Paris: Editions Karthala. 1991.
- Eliade, Mircea: Initiation, rites, sociétés secrètes. Paris: Idées/Gallimard. 1959.
- Le Sacré et le profane. Paris: Idée/Gallimard. 1965.
- Traité d'histoire des religions. Paris: Editions Payot. 1977.
- Evans-Pritchard, E.E. Witchcraft, Oracle and Magic Among the Azande. London: The Clarendon Press. 1976.
- Froelich, J.C.: Animisme: Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest. Paris: Edition de l'Orante, 1964.
- Girard, René: La violence et le sacré. Paris: Editions Benard-Grasset. 1972.
- Gordon, R.L. Myth, religion and society. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- Griaule, Marcel. Dieu- d'eau. Paris: Editions du Chêne. 1948.
- Hebga, M. Sorcellerie, chimère dangereuse. Abidjan, Triades. 1979.
- Croyance et guérison. Yaoundé: Edition Clé. 1973.
- Hunwick, J.O. Religion and national intregation in Africa. Evanston: Northwestern University Press, 1992.
- Isambert, F.A. Le sens du sacré. Paris: Editions de Minuit 1982.
- Kagame, Alexis. La Philosophie Bantu comparée. Paris: Présence Africaine. 1976.
- Kerharo, J. Et Bouquet, A. Sorciers, féticheurs,et guérisseurs de la Côte d'Ivoire et Haute-Volta. Paris: Vigot frères. 1950.
- Krabe, Eckhard Peter. Le sacré: aspects et manifestations . Paris: Editions J.M. Place. 1982.
- Laburthe-Tolra, Philippe. Initiation africaine. Yaoundé: Editions Clé. 1971.
- Levi-strauss, Claude. "Le Sorcier et sa magie" in Les Temps modernes, numéro 41, 3-24.
- Maconi, V. "La Recherche du salut dans les religions primitives", in Religions, Thèmes fondamentaux anthropologiques. (1970). 100-129.
- Makarius, Laura Levi. Le sacré et la violation des interdits. Paris: Editions Payot. 1974.
- Maurier, Henri. Les Missions. Paris: Editions du Cerf. 1993.
- Mauss, Marcel: Les fonctions sociales du sacré. Paris: Editions de Minuit. 1968.
- Mbembe, A. Les Politiques de Dieu. Paris: Editions du Seuil, 1993.
- Mémel-Fonte, H. "Rapport sur la civilisation animiste", in Colloque sur les Religions, Abidjan , Avril 1961. Paris: Présence Africaine. 1962. 31-58.
- Mbiti, John S. African Religions and Philosophy. London: Heinemann. 1969.
- Monteil, vincent. L'Islam noir: une religion à la conquête de l'Afrique. Paris: Editions du Seuil, 1980.

Olupona, Jacob K. African Traditional Religions in Contemporary Society. New York: Paragon House. 1990.

Rosny, E. de. L'Afrique des guérisons. Paris: Editions Karthala, 1992.

Silla, Ousmane. "La Religion, source d'inspiration poétique et littéraire dans la littérature négro-africaine d'expression française" in Présence francophone, #2, Printemps 1971.

Plaen, Guy. "Rôle social de la magie et de la sorcellerie chez les Bayansi", in Cahiers économiques et sociaux. #2, vol.VI, (Juin 1968). 203-235.

Sinda, Martial. Le Messianisme congolais et ses incidences politiques. Paris: Editions Payot. 1972.

Surgy, Albert, La Géomancie et le culte d'Afa chez les Evhé du littoral. Paris: Publications Orientales de France, 1981.

Tempels, Placide. La Philosophie bantoue. Paris: Editions du Seuil. 1949.

Thomas, L.-V. Et Luneau, R. Les Religions d'Afrique noire. Paris: Editions Stock Plus. 1981.

La Terre africaine et ses religions. Paris: Présence Africaine. 1986.

"Mort symbolique et naissance initiatique.(Bukut chez les Diola- niomoun)", in Cahiers de religions africaines. # 7, 4e année, vol. 4. (Janvier 1970).

Thorpe, S.A. African traditional religions: an introduction. Pretoria, UNISA, 1992.

Verger, P. "Les Religions traditionnelles sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence?", in Les Religions Africaines traditionnelles. (1965). 97-118.

Zahan, Dominique: Religion, spiritualité et pensée africaines. Paris: editions Payot. 1970.

Le Feu en Afrique. Paris: L'Harmattan. 1995.

IV- Ouvrages généraux sur l'Afrique

Amondji, Marcel. L'Afrique noire au miroir de l'Occident. Ivry: Nouvelles du Sud, 1993.

Balandier, G. Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Paris: Presses Universitaire de France. 1963.

Afrique ambiguë. Paris: Union Générale d'Éditions. 1962.

Beart, Charles. Recherche des éléments de sociologie des peuples africains à partir de leurs jeux. Paris: Présence Africaine. 1960.

Baumann, D. Et Westermann, D. Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Paris: Editions Payot. 1948.

Collectif: Tradition et modernisme en Afrique noire. Paris: Editions du Seuil. 1965.

Coquery-Vidrovitch, C. L'Afrique noire de 1800 à nos jours. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Cornevin, R.: Histoire de l'Afrique. Paris: Editions Payot. 1967.

Diop, C.A. L'Afrique noire précoloniale. Paris: presence Africaine. 1960.

Guernier, E. L'Apport de l'Afrique à la pensée humaine. Paris: Editions Payot, 1952.

Ki-Zerbo, Joseph. Histoire de l'Afrique noire. Paris: Editions Hatier. 1978.

Maquet, J.J. Les Civilisations noires. Paris: Editions Horizons de France. 1962.

Mudimbé, V.Y. L'Odeur du père. Paris: Présence Africaine. 1982.

The Idea of Africa. Indiana: Indiana University Press. 1994.

Ortigue, M.-C. Oedipe africain. Paris: Editions Plon. 1966.

Roumequere-Eberhardt, Jacqueline. Pensées et société africaines. Paris: Editions Payot, 1970.

Senghor, L.S. Le dialogue des cultures. Paris: Editions du Seuil, 1993.

Wauthier, Claude: L'Afrique des Africains. Paris: Editions du Seuil. 1964.