

Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

Volume 61
Number 1 *La réception des littératures francophones*

Article 6

2003

Présupposés idéologiques et discours critique dans Présence Francophone

Lydia Martel
Université Laval

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the African History Commons, African Languages and Societies Commons, Christianity Commons, Comparative Literature Commons, French and Francophone Language and Literature Commons, History of Christianity Commons, and the Jewish Studies Commons

Recommended Citation

Martel, Lydia (2003) "Présupposés idéologiques et discours critique dans Présence Francophone," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 61 : No. 1 , Article 6. Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol61/iss1/6>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

Lydia MARTEL
Université Laval

Présupposés idéologiques et discours critique dans *Présence Francophone*

Résumé : Cet article donne un aperçu de la manière dont les catégories d'analyse apparues en sciences humaines depuis les années 1970 ont permis de lire, dans les textes romanesques africains, les traces de traversée culturelle. Plusieurs articles parus à cette époque dans la revue *Présence Francophone* renversent le modèle anthropologique du XIX^e siècle, alors que d'autres opposent les mythes judéo-chrétien et africains. Certains proposent une vision monolithique de l'identité, jusqu'à ce qu'apparaissent des positions médianes permettant d'en appréhender les multiples composantes. Parmi celles-ci, les modes de savoir occidental et africain sont enfin mis de l'avant dans des études fondées sur les travaux de Lévi-Strauss, Bachelard et Bakhtine.

Conceptions de l'identité, discours fondateur de la mondialité, modes de savoir rationaliste et mythique, mythes judéo-chrétien et africains, réactions au racisme

L'analyse d'une douzaine de critiques de littérature africaine publiées dans *Présence Francophone* de 1970 à 2000 a permis de dégager une certaine évolution et une tendance générale : le discours critique sur les œuvres s'articule de plus en plus en fonction de présupposés idéologiques humanistes, qui participent de la mise en place du mythe fondateur d'une civilisation universelle, et constituent le fondement même de la francophonie. D'autres idéologies, tels le marxisme, le nationalisme, le syndicalisme et le féminisme, ont marqué les œuvres littéraires africaines et leur réception critique, en réponse au colonialisme et aux injustices sociales. Cependant, ces idéologies n'ont pas servi qu'à produire un discours révolutionnaire. Avec des réflexions d'ordres religieux, axiologique et épistémologique, elles ont aussi nourri le processus de définition et de renforcement identitaire sans lequel il ne pourrait être question de civilisation universelle.

Présence Francophone, n° 61, 2003

L'idéal de la civilisation de l'universel est le substrat de base des textes analysés, mais il y a une évolution dans la conception même de cet idéal. Dans leurs articles de 1973 et 1974, par exemple, Gérard Georges Pigeon et Peter Igbonekwu Okeh comparent les croyances et valeurs africaines avec celles du christianisme avec un parti pris flagrant. Dans son article « Thème de la fatalité dans le roman d'Olympe Bhêly-Quénum : *Un piège sans fin* », Pigeon (1973) souligne la volonté de l'auteur d'exprimer, à travers ses personnages, une vision du monde bien déterminée, dostoïevskienne. Il met en évidence le déterminisme, le défaitisme, le constat d'échec exprimés par le romancier, en utilisant une grille mythologique classique, gréco-romaine et judéo-chrétienne. Il tente, par ce moyen détourné, de montrer les aspects déterministes de la tradition africaine, mais sans avoir à la décrire elle-même. Le critique fait aussi ressortir l'esprit chrétien du romancier, ainsi que l'incompréhension qui habite celui-ci devant l'injuste réalité de la société mutante qu'il dépeint. Le romancier exprime, en effet, un certain ressentiment envers « les dieux » pré-chrétiens, que le critique partage visiblement.

Celui-ci rapporte que, dans la vision du monde mythologique et traditionnelle présentée par Bhêly-Quénum, le protagoniste endosse le rôle de victime, de bouc émissaire, et ne comprend la nature de son rôle qu'au moment où son sort est jeté. L'instrument par excellence de la condamnation du personnage est, bien entendu, la femme :

Il est maintenant *possédé*; l'emploi même du terme "possédé" implique la pleine conscience de sa destinée, car l'on ne peut être possédé que par les forces du mal; et si, comme il le dit si bien, Anatou vivait en lui, il sait de quelle force maléfique il est maintenant l'héritier (Pigeon, 1973 : 56).

On voit, dans ce passage, que la femme est identifiée au mal par le critique, qui ne se distancie pas le moins du monde du système symbolique judéo-chrétien choisi par le romancier. Il est compréhensible que ce dernier éprouve le sentiment d'échec et de damnation qu'il exprime par l'intermédiaire de son personnage. Chrétien pratiquant, il se dissocie des valeurs traditionnelles de sa société, qui ne correspondent pas toujours au modèle mythologique judéo-chrétien. Si la figure de la femme castratrice et maléfique a bel et bien été induite dans l'imaginaire

africain, le thème de la possession possible uniquement par les forces du mal, lui, est chrétien et non vaudou. Le discours du romancier, que reprend le critique, vise à décourager les pratiques vaudou en présentant comme néfaste le phénomène de la possession, qui est indissociable d'un grand nombre de rites africains. Tous deux condamnent, donc, les croyances traditionnelles africaines. Or, s'il est normal que celles-ci aient été remises en question par rapport à la religion de l'Européen, l'article de Pigeon n'exprime pas le respect humaniste auquel conduiront les relativisations ultérieures.

Contrairement à Gérard Georges Pigeon, Peter Igbonekwu Okeh (1974) fait l'apologie du système de croyances et de valeurs africain, mais à la manière d'un prêcheur chrétien. Dans son article sur *L'enfant noir* et *Le vieux nègre et la médaille*, il défend les aspects fidéistes de la culture africaine à l'encontre de la vision du monde européenne, qui les considère comme des superstitions. Le critique confronte les deux religions en adoptant une attitude afrocentriste. Il compare les mythes propres aux religions vaudou et chrétienne, invitant ses lecteurs à relativiser leurs croyances. La société euraméricaine de l'époque n'étant pas laïcisée comme celle d'aujourd'hui, le critique s'adresse à eux en tant que « chrétiens moyens », auxquels il compare les « fétichistes moyens » décrits dans les romans de Camara Laye et d'Oyono. Il cherche, ainsi, à les faire adhérer à son point de vue. Toutefois, Okeh a beau valoriser les croyances africaines plus que la religion chrétienne, il n'arrive qu'à décocher des flèches aux pratiquants de cette dernière, sans réelle analyse de l'une ou de l'autre. Il va même jusqu'à admonester les éventuels opposants à son discours : « Mais qu'on n'aille pas dire à ceux qui tiennent encore à la religion de leurs ancêtres qu'ils font fausse route en ce qui concerne leurs rapports avec le Dieu Créateur! » (1974 : 38).

D'autres critiques, tels Joseph Mbelolo Ya Mpiku, Francis Joppa, Gilles Charpentier et Douglas Alexander, traitent dès 1970 de la question identitaire. Dans son article intitulé « Un romancier né *ex-nihilo* : Ousmane Sembène » et publié dans le premier numéro de la revue, à l'automne 1970, Mpiku fonde son commentaire sur le renversement du modèle anthropologique du XIX^e siècle. Du roman *Le docker noir*, il fait ressortir le thème

de la dénonciation de la discrimination raciale et de l'exploitation dont sont victimes, en France, les travailleurs noirs. Toutefois, il montre aussi que Sembène ne met pas fondamentalement en cause les thèses de l'accusation dont fait l'objet son personnage. Il se contente plutôt d'avilir volontairement ses personnages blancs, plaçant simplement son protagoniste en position de victime sociale. L'écriture de Sembène est en bonne partie déterminée par l'imaginaire de son temps, de même que la critique qui la reçoit. Celle-ci la distingue de l'écriture d'auteurs précédents ou contemporains, qu'il s'agisse de porte-flambeaux de la négritude ou de romanciers engagés dans la lutte anticolonialiste tels Mongo Beti, Ferdinand Oyono ou Bernard Dadié. Le critique distingue les héros sembéliens de ceux de ces derniers en fonction des critères de l'action sociale et de la lutte politique. Les personnages de Sembène prennent ces moyens pour maîtriser leur destin plutôt que de fuir leurs problèmes. La conquête du pouvoir est teintée d'idéologie marxiste dans l'œuvre de Sembène. L'affirmation de soi y correspond à une victoire en termes de lutte des classes.

Francis Joppa (1970), dans « Situation de *Mirages de Paris* d'Ousmane Socé dans le roman néo-africain », également publié dans le premier numéro de la revue, met aussi l'accent sur le thème du racisme, central dans cette œuvre d'Ousmane Socé. Celui-ci décrit l'adaptation sociale d'un jeune couple mixte aux prises avec les tensions sociales engendrées par cette idéologie. Comme Sembène, Socé relie le racisme au modèle anthropologique du XIX^e siècle, en créant des personnages européens très fiers d'assumer le « fardeau de l'homme blanc ». Joppa renvoie ici à Lucien Lévy-Bruhl, qui a beaucoup contribué à cette vision des Blancs qui considèrent les Noirs comme des êtres « prélogiques » (1951 : 111-124). Ayant recours au texte de Memmi, le critique explique aussi comment le romancier fait découvrir à Fara, son personnage principal, la manière dont le Blanc s'est justifié et rassuré quant à l'exploitation qu'il a fait subir aux autres, par une double reconstruction historique de lui-même et du colonisé. L'écrivain et le critique exposent clairement le mécanisme par lequel le colonialiste s'est donné bonne conscience en instaurant, par son discours, un nouvel ordre moral.

Joppa traite de la question identitaire en mettant en évidence la manière dont le romancier illustre le produit idéologique que

sont les êtres aliénés par la colonisation et le racisme. Le critique considère que ces êtres « ont acquis une somme d'habitudes, de comportements incontrôlés, une façon de vivre, une manière de penser dont l'ensemble constitue une sorte de seconde nature qui a détruit leur personnalité originelle » (1970 : 228). Le texte de Socé, publié en 1964, et cette critique de 1970 présentent une conception monolithique d'une telle « personnalité originelle » confrontée à celle de l'autre. Les travaux de Lévi-Strauss et de Bakhtine, notamment, ont depuis contribué à montrer que les identités sont autrement plus complexes qu'on pouvait le croire à l'époque.

Gilles Charpentier, dans son article intitulé « Pour un nouveau réalisme africain : *Le devoir de violence* de Yambo Ouologuem » et publié dans le numéro 7 de *Présence Francophone*, à l'automne 1973, commence à voir des positions médianes entre les lieux communs. C'est la transculturalité, ou la « traversée » culturelle qui se poursuit. Le critique rappelle la dénonciation tous azimuts que fait Ouologuem de systèmes idéologiques et de pratiques abusives exercées non seulement par les Européens, mais aussi par les Africains entre eux. S'appuyant sur les valeurs culturelles, religieuses et politiques de leur milieu, des notables africains ont, par exemple, fait le commerce des esclaves jusqu'en plein XX^e siècle.

Charpentier rappelle que d'autres critiques avant lui ont souligné la volonté téléologique et pédagogique d'Ouologuem, qui s'insurge contre toute démagogie. Il rappelle aussi que, contrairement à ce dernier, de nombreux romanciers africains avaient préféré passer sous silence la double violence, traditionnelle et coloniale, qui a marqué l'histoire africaine. Il s'agit là d'un tabou idéologique, puisque ce sont sans doute des raisons nationalistes et anticolonialistes qui ont justifié ce silence. L'auteur de la critique montre que c'est en contraste avec les œuvres de ces auteurs que le roman d'Ouologuem est considéré, par Sunday Anozie notamment, comme « un gigantesque requiem pour le nègre »¹. En effet, l'accent n'y est pas mis sur la spécificité nègre de l'Africain. Celui-ci est présenté simplement comme un homme, sans complaisance pour ses travers humains. Charpentier souligne aussi le propos du critique français Jean Gaugeard qui, en 1968, avait débusqué le stéréotype du Nègre simplet, et qui

¹ Sunday O. Anozie, *Sociologie du roman africain*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970 : 252, cité dans Gilles Charpentier, 1973 : 37.

lisait la progression historique de l'identité africaine de plus en plus reconnue comme complexe, voire contradictoire. Comme toute identité contemporaine.

Le critique voit, avec l'auteur, que le but de la dénonciation est de parvenir à une réconciliation, et que l'écriture dénonciatrice a d'abord une fonction cathartique et thérapeutique. En effet, Ouologuem écrit, à la fin de son roman, que celui-ci « reste essai sur soi-même, bien moins pour exprimer une vision sanglante du monde que pour parvenir à un accord imminent entre la vie et le monde »². Avec *Sunday Anozie*, Charpentier situe cette œuvre dans la mouvance d'un art littéraire dans lequel opère une fonction de l'écriture considérée comme nouvelle en 1973. Cette littérature ne s'oriente plus seulement vers une recherche de genres et de styles, mais surtout vers la recherche de soi. Ce faisant, le critique affirme la position de l'œuvre d'Ouologuem dans le champ littéraire postcolonial et postmoderne, puisqu'elle marque l'éclosion d'un « nouveau réalisme » dans lequel la clairvoyance, la conscience créatrice et le rôle d'éducateur de l'individu sont mis en évidence.

L'article « Le tragique dans les romans de Ferdinand Oyono », de Douglas Alexander, publié à l'automne 1973 dans le numéro 7 de la revue, montre aussi l'importance, dans les œuvres, de la quête identitaire. Le critique y met en relief, plus particulièrement, la manière dont Oyono valorise la connaissance et la lucidité. Toutefois, il distingue les conceptions africaine et occidentale de la connaissance, exprimant des préoccupations épistémologiques auxquelles d'autres écrivains et critiques réfléchiront par la suite. Pour l'Africain, la connaissance serait « une force protectrice, servant depuis les origines humaines d'asile contre le mal toujours prêt à s'acharner sur l'infortuné qui quitte la voie et les règles traditionnelles du peuple » (1973 : 28).

Alexander explique que Toundi et Meka, les personnages d'Oyono, ont une triste fin parce qu'ils ont abandonné la tradition protectrice pour expérimenter le contact avec l'autre. Pour le critique, leur relation avec le colonialiste constitue aussi une connaissance, mais qui s'avère révélatrice et menaçante, cette fois, plutôt que protectrice. En fait, leur contact avec l'étranger n'est pas un savoir en soi, mais plutôt une occasion, un moyen de connaître l'autre et de se connaître, de se redéfinir eux-mêmes.

² Yambo Ouologuem, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968 : 199, cité dans *ibid.* : 38.

Ni le critique, en 1973, ni le romancier, dans les années 1950 et 1960, n'ont parlé de ces nuances, parce qu'ils étaient au début de la « traversée » culturelle qui s'amorçait.

Alexander considère qu'Oyono cherche à prouver, par son récit, qu'en abandonnant son propre univers pour accéder à un autre monde, on ne court qu'à l'échec. En effet, les ancêtres n'ayant laissé aucune clé pour interpréter les signes qu'on y trouverait, on ne pouvait que s'y perdre. Lévi-Strauss et Bakhtine, entre autres, nous ont montré qu'il est possible d'interpréter les éléments d'univers différents à l'aide de clés traditionnelles. La comparaison d'éléments mythico-religieux, par exemple, permet d'identifier des similitudes de vues pour construire l'édifice humaniste.

Le critique distingue par ailleurs les rapports de l'Occidental et de l'Africain au savoir et au mystère. Il rappelle que pour ce dernier, le mystère est protection alors que, pour l'Européen, il est échec. Dans la tradition africaine, le mystère équivaut à une connaissance indicible, à un savoir supérieur à ce que la raison seule peut procurer à l'homme. Ce type de savoir existe aussi en Occident mais, puisqu'il revêt un caractère sacré, il y a été évincé de nombreuses sphères de la vie sociale. La dimension sacrée du savoir est encore valorisée dans l'imaginaire africain, alors qu'en Occident, elle est ravalée au rang de superstition.

Les articles publiés dans *Présence Francophone* présentent un discours humaniste articulé autour du concept senghorien de civilisation universelle³. Toutefois, cette civilisation idéale tente de s'instaurer au moyen d'un discours qui évolue. On trouve, ici, deux tendances : d'une part, une confrontation religieuse entre les valeurs chrétiennes et vaudou et, d'autre part, une distinction entre les modes de savoir rationnel et « mythique ». À partir de cette même année 1974, quelques études se sont démarquées en apportant un éclairage différent de l'approche sociologique. Privilégiant des méthodes qui ont beaucoup apporté aux sciences humaines et à la constitution du champ littéraire africain, ces études se sont éloignées de partis pris idéologiques plus ou moins conscients.

³ Ce concept et ses modulations ont beau être interrogés et discutés sans fin, ils demeurent fondateurs. Les multiples discussions auxquelles ils donnent lieu constituent des briques de l'édifice culturel mondial.

L'étude de *L'aventure ambiguë* que publie Monique Chartier dans le numéro 9 d'automne 1974, propose deux schémas des conceptions africaine et occidentale du savoir. Elle veut faire contrepoids à l'idéologie sociologique qui a prévalu dans les lectures précédentes en s'appuyant sur les travaux de Gaston Bachelard. La critique précise qu'en effet, « [a]u-delà du message, il y a le rêve; et sous le rêve, un inconscient à la recherche de sa matière afin de pouvoir dire et émerveiller » (1974 : 15). Elle souligne la récurrence des images reliées au feu et à l'eau dans le roman de Kane, interprétant ces oppositions comme des manifestations du tiraillement du romancier, qui se trouve déchiré entre deux visions du monde. Elle demande si l'auteur réussira, à la fin de la rêverie génératrice de son œuvre, « à réconcilier ce qui semble vouloir se fuir, [...] à réunifier sa vision des êtres et des choses » (*Ibid.* : 16). Son article fait bien ressortir qu'en 1961, Kane était au début de la « traversée » culturelle et n'avait pu faire des choix qu'ont faits d'autres après lui. En conclusion, la critique affirme que l'imaginaire de Kane tend vers une réconciliation, « afin que cesse "l'aventure ambiguë" » (*Ibid.* : 25).

En 1992, dans le numéro 41 de la revue, l'article de Christiane Ndiaye poursuit un but similaire en traitant du refus du silence de Sony Labou Tansi et d'Ahmadou Kourouma. S'appuyant sur le texte bakhtinien, elle affirme que par leur esthétique de l'ambivalence, ces écrivains relativisent certaines vérités reçues en valorisant des réalités vécues qui « échappent à l'entendement rationnel et au réalisme romanesque conventionnel » (1992 : 27). La critique pose le problème du réalisme merveilleux qui, ici, vise à tout autre chose qu'à contourner la censure. Il s'agit, en effet, d'exprimer à la fois le paradis et l'enfer, la dignité et la déchéance. La conjonction de ces extrêmes ne peut être que subjective et son expression dépasse, selon l'auteure de l'article, « l'entendement rationnel ». Cette coexistence fait nécessairement appel, chez les romanciers étudiés, à un registre d'images mythiques et symboliques que la critique fait bien ressortir. Elle énonce clairement que la relativisation que Kourouma et Labou Tansi font subir aux idées reçues procède de la mise en présence, dans leurs œuvres, de modes de connaissance « rationaliste » et « mythique ». C'est, en effet, dans les œuvres d'art que se rencontrent et se relativisent toutes les conceptions du monde.

Christiane Ndiaye explique aussi la conception bakhtinienne du réalisme grotesque, mentionnant que la fusion de l'individuel, du social et du cosmique qui lui est propre caractérise de nombreuses traditions africaines. Ces caractéristiques sont, en fait, celles du mode de connaissance mythique, en fonction duquel toutes les sociétés fondent leur identité. Christiane Ndiaye affirme que, contrairement à la fin du mythe annoncée en 1985 par Pius Ngandu Nkashama, celui-ci se déplace « dans un troisième lieu, celui de l'artiste-interprète qui n'est pas à la veille de se taire » (*Ibid.* : 38). Elle ajoute que les œuvres de Kourouma et de Labou Tansi laissent croire que l'évolution du roman africain sera marquée par la permutation du mythe.

Ce survol de critiques de romans africains donne un aperçu de la manière dont les catégories d'analyse apparues, en sciences humaines, depuis les années 1970, ont permis de lire, dans les textes, les traces de traversée culturelle. Grâce à une meilleure compréhension de la fonction du mythe dans les cultures populaires, on peut déceler un discours fondateur en filigrane des œuvres littéraires et de leurs discours critiques. Ce discours tente de redéfinir des frontières plus floues ou plus étanches, tout en déterminant la multitude des spécificités à l'intérieur de ces frontières. Il est porteur de nouvelles configurations se modulant dans une conscience collective non plus locale ou nationale, mais bien mondiale. Dans ce récit fondateur de la civilisation universelle, différents modes de savoir, différentes axiologies coexistent de plus en plus, nécessairement. La réception critique des œuvres littéraires africaines, en mettant celles-ci en perspective, contribue à constituer le champ littéraire africain et permet de voir comment celui-ci s'inscrit dans l'ensemble plus vaste du discours social globalisant, du mythe fondateur de la société civile mondiale, avatar de la civilisation de l'universel.

Lydia Martel a obtenu son doctorat en littérature française à l'Université Laval en décembre 2002, après avoir soutenu une thèse portant sur une lecture mythopoétique de romans africains. Elle poursuit ses recherches sur le mythe, l'imaginaire et l'identité dans les littératures africaines, et a présenté plusieurs communications lors de colloques internationaux. Actuellement stagiaire postdoctorale à la Chaire de recherche du Canada en littératures africaines et en francophonie, elle enseigne à l'Université Laval.

Références

- ALEXANDER, Douglas (1973). « Le tragique dans les romans de Ferdinand Oyono », *Présence Francophone*, n° 7, automne : 24-30.
- CHARPENTIER, Gilles (1973). « Pour un nouveau réalisme africain : *Le devoir de violence* de Yambo Ouologuem », *Présence Francophone*, n° 7, automne : 31-39.
- CHARTIER, Monique L. (1974). « L'eau et le feu dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane », *Présence Francophone*, n° 9, automne : 15-25.
- JOPPA, Francis A. (1970). « Situation de *Mirages de Paris* d'Ousmane Socé dans le roman néo-africain », *Présence Francophone*, n° 1, automne : 219-232.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1951). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MPIKU, Joseph Mbelolo Ya (1970). « Un romancier né *ex-nihilo* : Ousmane Sembène », *Présence Francophone*, n° 1, automne : 174-189.
- NDIAYE, Christiane (1992). « Sony Labou Tansi et Kourouma : le refus du silence », *Présence Francophone*, n° 41 : 27-40.
- OKEH, Peter Igbonekwu (1974). « Deux manières de voir l'Afrique : un examen de *L'enfant noir* de Laye Camara et du *Vieux nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono », *Présence Francophone*, n° 9, automne : 34-43.
- PIGEON, Gérard Georges (1973). « Le thème de la fatalité dans le roman d'Olympe Bhély-Quénum : *Un piège sans fin* », *Présence Francophone*, n° 7, automne : 54-59.