

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

APOCALYPSES FRANCOPHONES : HISTOIRE ET (R)ÉCRITURE DANS LA PROSE
ANTILLANO-AFRICAINE (1968-1990)

A DISSERTATION SUBMITTED TO
THE FACULTY OF THE DIVISION OF THE HUMANITIES
IN CANDIDACY FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES AND LITERATURES

BY
MICHELE URIELLE KENFACK

CHICAGO, ILLINOIS

AUGUST 2020

À Merville Estelle

À Larry, Aiden-Ely et Kaiden

TABLE DES MATIÈRES

Liste des illustrations.....	vi
Remerciements.....	vii
« Abstract »	ix
Introduction.....	1
Ecrire l'« apocalyptique », dire la « fin des temps ».....	1
Écriture apocalyptique et littérature	5
Apocalypse et chaos dans la prose antillano-africaine : histoire et société	11

PREMIÈRE PARTIE : IMAGES APOCALYPTIQUES

Chapitre 1: La pensée apocalyptique dans la prose antillano-africaine	26
1. Les mécanismes de la crise	29
1.1 Le climat politique instable.....	30
1.2 L'incurie administrative et la gabegie	33
1.3 Le néocolonialisme.....	35
1.4 Le malaise social.....	38
2. Les figures apocalyptiques	40
2.1 L'antéchrist	40
a. La mégalomanie.....	41
b. La pathologie du pouvoir.....	51
2.2 Le martyr.....	59
a. Les persécutions.....	65
b. Le martyr ou les prémices de la révolte.....	69
2.3 Le visionnaire.....	73
a. La marginalité	75
b. La contestation.....	78
c. La médiation	82
Chapitre 2: Espace apocalyptique.....	89
1. Géographie urbaine	95
1.1 Le découpage morphologique	96
1.2 Les disparités matérielles	99
1.3 Le contraste humain.....	101
2. Topographie décadente.....	105
2.1 Le palais « national».....	105
2.2 La prison.....	113
a. « Crimes et châtements »	117

b. La torture morale	121
2.3 Le milieu ouvrier.....	129
a. Le drame du travail	132
b. Les revendications ouvrières et sociales	135
Chapitre 3: Nature apocalyptique	141
1. L'homme face à la nature : de la destruction	146
1.1 L'eau	152
a. La sécheresse.....	154
b. L'inondation	157
1.2 Le feu	162
a. Les incendies	163
b. Le volcan	164
1.3 La terre... en mouvement	169
2. L'homme face à son semblable : du combat final.....	176
2.1 De la prise de conscience à la violence active	179
2.2 Violence et contre-violence	185
2.3 La symbolique du paysage	190
3. Régénération.....	193
3.1 Harmonie cosmique.....	194
3.2 (Re)naissance humaine	198

DEUXIÈME PARTIE : IMAGINAIRE APOCALYPTIQUE

Chapitre 4 : Symbolique religieuse	209
1. La décadence religieuse.....	216
1.1 Le chaos syncrétique : christianisme, islamisme et croyances ancestrales	217
1.2 Ministres religieux et (im)pureté: vices sur la forme et vices sur le fond	226
1.3 La zombification ou la parodie de la résurrection	232
2. La religion : facteur de division.....	237
2.1 L'oppression religieuse.....	238
2.2 Religion et chaos interne	242
3. Religion et politique : quête d'un pouvoir transcendantal.....	246
3.1 Fondement religieux du pouvoir politique	248
3.2 La religion : un contre-pouvoir.....	254
4. Symbolique animale.....	263
Chapitre 5: Écriture apocalyptique	272
1. Les écrivains africains et antillais face à l'Histoire.....	278
1.1 Le réalisme merveilleux : une réécriture culturelle et personnelle de l'Histoire	278
1.2 Témoignage et fiction	287

1.3 Temporalité apocalyptique	293
2. Mythe, métaphore et typologie	301
2.1 Mythe et création littéraire : poétique de la résistance.....	302
2.2 Métaphore ou poétique de la dissimulation	313
2.3 Typologie : Imagination et « poétique de la relation »	321
3. Une écriture transgressive	326
3.1 Narration et chaos : désarticulation du discours et polyphonie langagière	328
3.2 Le roman hybride : entre oralité, dramaturgie et poésie	334
3.3 Création romanesque et engagement littéraire.....	340
Conclusion.....	348
Bibliographie.....	356

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1. « Chapeau bas, Président Duvalier ». Illustration de campagne électorale de François Duvalier parue dans le journal <i>Edipe</i>	246
--	-----

REMERCIEMENTS

Je tiens à adresser mes plus vifs remerciements à mon directeur de thèse, M. Daniel Desormeaux, sans lequel je n'aurais pas pu réaliser ce travail de recherche. Merci pour la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant la direction de mes travaux. Je lui suis infiniment reconnaissante de m'avoir fait bénéficier de sa rigueur et son intégrité intellectuelles, de sa compétence et de ses précieux conseils. Son attention, son soutien infaillible et sa disponibilité ont fait de cette expérience, plus qu'une aventure professionnelle, une véritable leçon de vie.

J'exprime également ma profonde gratitude à M. Thomas Pavel, pour avoir pris le relais dans la direction de ce travail doctoral. Ses encouragements et ses multiples conseils m'ont orientée dans mes réflexions et ont contribué à mon évolution en tant que chercheuse. J'ai apprécié son respect et son soutien inconditionnel. J'ai été extrêmement sensible à son sens de l'humour et à sa très grande ouverture d'esprit, ainsi qu'à ses qualités humaines d'écoute et de compréhension.

Je souhaiterais remercier les membres de mon jury : M. Dominic Thomas pour l'intérêt qu'il a manifesté à l'égard de cette recherche, et pour son expertise sur la littérature africaine. Ses lectures attentives et ses suggestions pointilleuses m'ont permis d'approfondir mes pistes de recherche et d'affiner ma réflexion. M. Khalid Lyamlahy, pour ses remarques pertinentes et enrichissantes. Ses conseils de rédaction ont contribué à l'amélioration stylistique de ce travail.

Je voudrais aussi témoigner ma reconnaissance aux professeurs du département de langues romances de l'Université de Chicago pour l'instruction et les conseils durant ces années de formation : Mme Daisy Delogu, Mme Alison James, M. Philippe Desan, M. Larry Norman et M. Rober Morrissey.

Merci aussi aux participants des ateliers de recherche de l'Université de Chicago pour les échanges constructifs qui ont favorisé la progression de ce travail.

Ma reconnaissance va enfin à tous ceux qui forment mon « cocon » affectif. Un grand merci à mes parents, Victoire et Prosper qui m'ont inculqué la valeur du travail. Merci également à Larry Jermaine, Aiden-Ely et Kaiden, dont la présence affectueuse a été une source constante de motivation. Enfin à Espérance, Joëlle, Carl et Francis, ainsi qu'à Larry et Jeannette Kimbrough pour leur soutien moral, sans oublier tous ceux qui m'ont encouragée au cours de ces années d'intense labeur.

ABSTRACT

This dissertation examines, through a historical, literary and theological framework, the representation of the apocalypse and end of times in Francophone sub-Saharan African and Caribbean fictional narratives published between 1968 and 1990. While using as a starting point Gérard Peylet's idea that "the end of times is a fundamental myth of Western culture", this work considers the specificity and singularity of the apocalypse and end of times in Francophone African and Caribbean literatures. It argues that prose fiction from Francophone sub-Saharan Africa, Haiti, Martinique, Guadeloupe and French Guiana produced in the context of crisis pertaining to 1968 (including the years that preceded and followed) reflected and shaped the anxiety occasioned by an increasingly uncertain socio-political atmosphere, while echoing the hope for a better future. As this study draws upon Northrop's Frye's theory of literature's debt to the Bible, it highlights the intertextuality between these narratives and the biblical books of *Daniel and Revelations*. Although my work joins a vibrant conversation about the myths of apocalypse and the end of times, it addresses an understudied area in the African and Caribbean literary creation and critical production. It also provides new insight into the concepts of apocalypse and end of times, as it departs from the eschatological perspective of Western discourses, to explore these notions through a historical, literary and theological approach that reasserts the importance of the socio-political and cultural factors that have (re)configured the historical reality of the African and Caribbean people.

The idea of apocalypse and end of times as bound to Western civilization and Christianity, especially the notion of final judgment is challenged in Francophone sub-Saharan African and Caribbean literary production of 1968-1990. By focusing on a problematic contemporary reality and envisioning a better future, fictional narratives of that time highlight a sense truer to the etymology of the word apocalypse (from the Greek word *apokalypsis*), that is, a "revelation", an "unfolding or unveiling of things".

My historical, literary and theological approach to the notions of apocalypse and end of times focus on two areas of analysis: apocalyptic images and apocalyptic imaginary. I associate and juxtapose sub-Saharan and Caribbean texts to document the adaptation of these concepts, and their representation in contemporary fictional narratives, as they are transformed into the awakening of self-consciousness, the expression of freedom and equality and the celebration of diversity and hope.

The inherent malleability and incredible projectivity of the apocalypse and end of times makes the analysis of their literary representations and critical interpretations even more fundamental. If biblical apocalyptic literature emerges as a strong model of revelation literature in terms of characters, images and symbols, the transplantation of these two concepts in different geographical and cultural contexts generates a new paradigm for describing and understanding apocalyptic literature in connection with tribulations and comfort, death and (re)birth.

INTRODUCTION

Écrire l'« apocalyptique », dire la « fin des temps »

L'imaginaire apocalyptique, dans sa conception moderne, est orienté principalement vers le chaos, la destruction, la « fin du monde¹». Avant la période littéraire qui nous intéresse, cette dernière notion qui fascine, voire hante l'imaginaire humain, avait déjà généré de nombreux discours tant littéraires que philosophiques et scientifiques, ainsi que de multiples représentations artistiques. Au cours des siècles, le domaine des arts s'est même imposé comme le lieu privilégié des visions de la fin des temps.² Dans le domaine du cinéma, l'œuvre de Felix Feist, « Déluge », réalisée en 1933, préfigurait déjà cette inclination pour les productions empreintes de catastrophe et de destruction que l'on observera plus tard, avec en filigrane la disparition de l'humanité ou de la Terre elle-même.³ Par ailleurs, l'univers des sciences (ou plus précisément les scientifiques de la revue américaine *Bulletin of the Atomic Scientists*) entretient son compte à rebours depuis la Deuxième guerre, avec la *Doomsday Clock* (« l'horloge de la fin du monde » ou « horloge de l'Apocalypse ») dont les mises à jour constantes, annoncent l'heure fatidique de minuit qui coïncide avec l'autodestruction, imaginaire ou réelle, de l'humanité. La science, qui alimente l'imaginaire d'un domaine comme la littérature, semble même porter le sceau de la destruction, puisqu'elle a toujours été liée au risque de provoquer inconsciemment l'apocalypse. Il faut remonter au XIXe siècle pour retrouver les prémices de cette stigmatisation : des écrivains comme

¹ Nous ne ferons pas de distinction entre l'eschatologie et l'apocalypse, qui, comme le reconnaît Jean-Louis Schlegel sont indéniablement « emmêlés. » Mais nous y reviendrons plus loin. (« L'eschatologie et l'apocalypse dans l'histoire : un bilan controversé » in *Esprit*, vol. mars/avril, no. 3, 2008, p. 93).

² On pense par exemple aux œuvres sculpturales telles que « le jugement dernier » (vers 1140) de Gilesbertus, aux très célèbres reproductions picturales ou xylographiques comme « Les quatre cavaliers de l'Apocalypse » (1496-1498), gravure sur bois d'Albrecht Dürer, « Le Triomphe de la Mort » (1562) de Pieter Brueghel, « le grand et le petit Jugement dernier » (1615-1620) de Pierre-Paul Rubens et « Les quatre cavaliers de l'Apocalypse » (1887) de Viktor Vasnetsov; ou encore aux compositions musicales à l'instar du « Quatuor pour la fin du temps » (1941) d'Olivier Messiaen.

³ « Le cataclysme reste l'une des figures définitives les plus importantes du cinéma d'action », comme le note Dick Tomasovic dans son article « Les images-catastrophes du cinéma américain avant et après le 11 septembre 2001 » dans *L'imaginaire de l'apocalypse au cinéma*, Sous la direction de Arnaud Join-Lambert, Serge Goriely et Sébastien Fevry, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 35.

Hugo, Baudelaire ou Zola, pour ne citer que ceux-là, ne manquent pas de dénoncer les risques potentiels de la technologie. En outre, en 1855, contre l'engouement de la foule qui découvre les nouvelles inventions technologiques à l'Exposition universelle de Paris, il faut souligner des réactions inverses. Il y a par exemple un ouvrage au titre sans équivoque, *La Fin du monde par la science*⁴, où l'auteur, un certain Eugène Huzar, avertit ses contemporains sur le rôle néfaste du progrès (mot cher à Baudelaire). E. Huzar se présente comme « ennemi implacable d'une science ignorante, impresciente, d'un progrès qui marche à l'aveugle sans critérium ni boussole.⁵ » Ses récriminations, ainsi que ses prédictions d'une catastrophe technologique ont connu une grande publicité éditoriale. De grands écrivains tels que Flaubert, Lamartine et Jules Verne se sont inspirés de son livre. Contrairement à l'ouvrage d'E. Huzar, celui de Lautréamont, *Les chants de Maldoror* (1868-1869) paraît dans un relatif anonymat. Ce n'est que bien plus tard que la critique décèle une pensée apocalyptique chez cet écrivain. Un article de Claude-Pierre Perez, « Dans la lumière même de l'Apocalypse : Science et poésie dans *Les Chants de Maldoror* », montre ainsi comment chez Lautréamont l'esprit apocalyptique balance entre science et poésie.⁶

Au cours de l'époque qui nous concerne, et même au-delà, l'idée d'une crise environnementaliste se reconnaît par le nombre de publications sur les dangers eschatologiques de la technologie. Si la science au Moyen Âge se perdait dans ses prédictions eschatologiques⁷, certains reprochent à la technologie modernisante de faire preuve de la même inconscience dont parlait E. Huzar, qui n'avait certainement pas imaginé que sa vision technophobe et apocalyptique allait faire largement l'unanimité au XX^e siècle (Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper, 1980; Ulrich Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre*

⁴ L'auteur présente ce livre comme une introduction à son ouvrage suivant, *L'arbre de la science* (Paris, Dentu, 1857).

⁵ Eugène Huzar, *L'Arbre de la science*, Paris, Dentu, 1857, p. 138.

⁶ Claude-Pierre Perez, « Dans la lumière même de l'Apocalypse : Science et poésie dans *Les Chants de Maldoror* » in *Littérature*, no. 117, mars 2000, p. 38-52.

⁷ Johannes Fried, *Les Fruits de l'Apocalypse : Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*, Traduit de l'allemand par Denise Modigliani ; préface de Jean-Claude Schmitt, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.

modernité (1986), Paris, Aubier, 2001 et Anthony Giddens, *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994), même si les auteurs d'un ouvrage publié récemment, *Apocalypse Not: Science, Economics, and Environmentalism*, ont tenté de faire la lumière sur les présupposés apocalyptiques dans plusieurs domaines de la science en général et de contester la véracité des faits avancés⁸. Comme précédemment souligné, l'idée de la fin des temps est partout : il existerait même une apocalypse culturelle selon Umberto Eco (*Apocalypse Postponed: Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, ou en français *Entretiens sur la fin des temps* / Jean-Claude Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco, Stephen Jay Gould ; réalisés par Catherine David, Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac. Paris, Fayard, 1998) ou Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, (Oxford, Oxford University Press, USA, 1998). Rappelons qu'Eco appelle « apocalyptiques » les peurs et les angoisses des élites culturelles d'assister à la destruction de leur monde par la culture populaire et la communication de masse.

Si au cours des siècles l'engouement autour de la notion de fin du monde s'est accru, c'est surtout au vingtième siècle que la littérature « apocalyptique » se déploie dans toute son envergure. On pense que *Le déclin de l'Occident* (1918 et 1922) d'Oswald Spengler avec en filigrane la défaite allemande lors de la première guerre mondiale ouvre la voie à une pléthore de textes – fictions et non-fictions – où dominant chaos et décadence. Rappelons-nous de *The Waste Land* (1922) de T.S.Eliot, qui reflète la désillusion et le désespoir de l'après-guerre ; de *Sous le soleil de Satan* (1926) de Georges Bernanos, qui met en scène des personnages consumés par la souffrance et le mal ; du *Voyage au bout de la nuit* (1932) de Louis-Ferdinand Céline, qui retranscrit l'horreur des tranchées, et *Le temps du mépris* (1935) d'André Malraux qui expose la dignité humaine bafouée, et décrit déjà l'univers concentrationnaire des années 1940. Considérant cet univers dont est rescapé l'écrivain Primo Levi, Jacques Descreux

⁸ Voir Ben W. Bolch et Harold Lyons, *Apocalypse Not: Science, Economics, and Environmentalism*, Washington, D. C., CATO Institute, 1993.

pose l'hypothèse « d'un Levi écrivain d'apocalypse. » Pour lui, l'expérience concentrationnaire de cet auteur remplit les conditions de crise nécessaire à l'élaboration d'un discours apocalyptique. Il soutient en effet que la littérature apocalyptique voit « le jour dans un contexte d'exil ou de persécution.⁹» Suffisamment rares pour être signalés, deux textes sur l'apocalypse en Afrique : *African Apocalypse: the story of Nontetha Nkwenkwe, a twentieth-century South African Prophet* (1999) de Robert Edgar et Hilary Sapire met en relief, à travers le destin peu commun de Nontetha, prophétesse sud-africaine, la frontière ténue entre prophétie et folie dans la culture africaine. Dans un article intitulé « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », Jean-Pierre Dozon analyse l'un des nombreux cas d'auto-prophétisme en Côte d'Ivoire. Dans un cas comme dans l'autre, ces prophètes émergent à la faveur de crises sociales : l'épidémie de grippe de 1918 en Afrique du Sud, dans le cas de la première, et la crise économique, avec notamment les baisses de salaires et l'avancée du chômage, dans le cas du second. Une publication plus récente sur l'Apocalypse dans les Caraïbes mérite aussi d'être mentionnée. *Tropical Apocalypse. Haiti and the Caribbean End Times* (2015) de Martin Munro examine la place de l'apocalypse dans l'imaginaire haïtien, avec en sous-jacent le séisme de Janvier 2010. Le discours navigue entre littérature et art visuel, et entremêle les réalités des désastres historique, politique et écologique pour déterminer leur contribution à une perspective haïtienne – et dans une certaine mesure, caraïbéenne – de la fin des temps.

Il appert que la littérature apocalyptique des temps modernes est en grande partie tributaire de l'histoire.¹⁰ Cette expression de la décadence de la civilisation, exacerbée par les idéologies fasciste, naziste, ségrégationniste et antisémite ainsi que les événements historiques et les crises telles que les guerres mondiales, la grande dépression ou encore le *Dust Bowl*, perdure à la faveur du chaos social et

⁹ Jacques Descreux, *L'écriture apocalyptique de Primo Levi : une lecture comparative de Primo Levi et de l'apocalyptique biblique*, Lyon, PROFAC, 2000, p. 12.

¹⁰ John J. Collins distingue deux types d'apocalypses : l'« historique » et l'« eschatologique ». Il reconnaît néanmoins que bien souvent elles s'imbriquent l'une dans l'autre. Il devient alors difficile de les distinguer. *Apocalypse, Prophecy and Pseudepigraphy: on Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

des conflits qui continuent de proliférer à travers le monde. Casey Starnes estime donc à juste titre que c'est « a reactionary literature in times of crisis. It continually refashions itself to fit changing time. / une littérature réactionnaire en temps de crise. Elle se renouvelle continuellement pour refléter les changements.¹¹»

Écriture apocalyptique et littérature

Si la définition moderne du terme « apocalypse » (comme fin du monde) s'est imposée ainsi dans la littérature, on ne cesse depuis quelques temps de souligner davantage l'étymologie du mot (du grec *apokalupsis*), rappelant que celui-ci signifie avant tout révélation, dévoilement de ce qui est caché.¹² Ce qui ramène aux premières modalités du genre.¹³ Casey Starnes rappelle d'ailleurs que la littérature apocalyptique « purpots to reveal hidden visions of the end of the world / prétend révéler les visions cachées de la fin du monde.¹⁴» L'idée de « fin » est également revisitée : il ne s'agit plus nécessairement d'une fin des temps, mais celle d'un système, d'un ensemble de valeurs, d'une idéologie. Comme le remarque Guy Lobrichon, les prophéties « n'annoncent pas seulement le dérèglement et la fin du monde cosmique et terrestre : elles décrivent aussi l'abolition des hiérarchies sociales, [...] l'anéantissement de toutes les puissances [...] politiques et économiques.¹⁵» A ceci s'ajoute l'inclusion

¹¹ Casey Starnes, «Ancient visions: the roots of Judeo-Christian Apocalypse » in *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, édité par Karolyn Kinane, Michael A. Ryan et Jefferson McFarland, 2009, p. 41.

¹² En témoignent les nombreux ouvrages sur le sujet, parus plus ou moins récemment, qu'ils découlent d'une réflexion individuelle à l'instar de *From the brink of the Apocalypse* (New-York London, Routledge, 2000) de John Aberth ; *Apocalypse: from Antiquity to the Empire of Modernity* (Cambridge, Polity, 2009) de John R. Hall et *The Apocalypse in the Early Middle Ages* (Cambridge, Cambridge University Press, 2014) de James T. Palmer ; ou collective, comme *La fin des temps* (Bordeaux, DIMATEP, 2000), sous la direction de Gérard Peylet et *L'Apocalypse* (Valenciennes, PUV, 2008), édité par Charles Ridoux.

¹³ La définition que propose J. J. Collins est basée sur cette étymologie. Il définit l'apocalypse comme « a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world / un genre de littérature de révélation qui, dans un cadre narratif, présente une révélation transmise à un être humain par l'intermédiaire d'un être céleste, / surnaturel, et qui dévoile une réalité transcendante à la fois temporelle en ce qu'elle envisage un salut eschatologique, et spatiale en ce qu'elle se rapporte à un autre monde, surnaturel. » op.cit., p. 4-5.

¹⁴ Casey Starnes, op.cit., p. 27.

¹⁵ Guy Lobrichon, « Apocalypse, apocalypses » in *Apocalypse : imaginaire et création artistique*, sous la direction de Marie-Claude Rousseau, Angers, Les Editions de l'UCO, 2004, p. 12.

d'une note d'espérance : La destruction n'est plus un pas vers le néant, mais vers une renaissance, un renouvellement. Marie-Claude Rousseau remarque fort à propos que « l'*Apocalypse* de Jean est tout à la fois cri d'angoisse et chant d'espérance.¹⁶ » C'est dans le cadre de la mise en commun de ces différentes ramifications autour de la définition – assez difficile d'ailleurs – du terme qu'ont émergé des études sur l'« écriture apocalyptique ». S'il n'y a pas de consensus ferme sur les caractéristiques de celle-ci, certains éléments reviennent constamment. Ce sont ces points saillants qu'identifie Patrice Cambronne qui souligne que cette écriture se caractérise par la présence de songes et de visions dans le cadre d'une certaine distorsion du réel, « tantôt par l'amplification et la solennité [...] tantôt par le gigantisme, tantôt par la monstruosité, tantôt par la prégnance d'un bestiaire obsédant, voie royale vers l'allégorie.¹⁷ » C'est également une écriture par transfert (de l'espace ou du temps), avec des références implicites – qu'il appelle « cache-nom » – au fait social. Enfin, elle est hautement symbolique et transcendante, ceci notamment grâce à l'effet cathartique de la catastrophe. Dans le cadre d'études sur l'écriture apocalyptique, les critiques interrogent donc l'esthétique et la poétique mises en œuvre par les écrivains pour exprimer la crise (en exposer les causes et en dévoiler le sens caché), la destruction, ou toute autre thématique liée à ce genre littéraire. Marie-Odile Bodenheimer par exemple, analyse au prisme de la pensée apocalyptique, *La chanson de Roland*, dont la célèbre scène de bataille, avec ses « milliers d'hommes blessés, sanglants, morts » (cxxv), dans un contexte de combat sanglant entre le bien (chrétiens) et le mal (infidèles), demeure inoubliable. Bodenheimer trouve des similarités d'écriture entre la chanson de geste médiévale et le récit biblique. Elle affirme : « Comme l'auteur de l'*Apocalypse* dont les « visions ne traduisent pas, dans leur succession, un déroulement chronologique¹⁸ » et répètent les mêmes images, le poète suspend le récit aux moments les plus

¹⁶ Marie-Claude Rousseau, « Désastre et Désir : l'Apocalypse et ses représentations » in *Apocalypse : imaginaire et création artistique*, sous la direction de Marie-Claude Rousseau, Angers, Les Editions de l'UCO, 2004, p. 15.

¹⁷ Patrice Cambronne, « A L'aube de la pensée apocalyptique » in *La fin des temps*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, n°57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 29.

¹⁸ L'auteur cite Pierre Pringent, *L'Apocalypse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, p. 206.

dramatiques par l'emploi de laisses similaires, accentuant ainsi les effets de la transcendance.¹⁹» Beatrice Bonhomme quant à elle étudie « l'Apocalypse des éléments » dans l'œuvre de Jean Giono. L'eau, notamment, présente une dimension double de destruction et de purification : d'une part c'est une eau « de gouffre », « de mort », et « de sang », élément dangereux d'un « monde panique ou l'homme doit se battre pour survivre²⁰ » ; d'autre part c'est une eau purifiée et purificatrice. Elle démontre également que chez Giono, il y a à la fois une « aspiration vers le bas » et « une aspiration vers le haut », lieu de la « rêverie salutaire ». Yamna Abdelkader, pour sa part, analyse la réécriture du mythe de la fin du monde par Zaghoul Morsy.²¹ Comme le poème de l'écrivain marocain, les *Tragiques* (1615) d'Agrippa d'Aubigné, qui retrace les guerres de religion en France, et en appelle au jugement divin, mériterait qu'on s'y attarde. En effet, les sept livres qui constituent cette œuvre poétique ne sont pas sans rappeler les sept sceaux de *L'Apocalypse* de Saint Jean.

Au regard de cette littérature, non exhaustive, qui atteste de l'intérêt sans cesse renouvelé que suscitent les notions de « vision », de « prophéties », et de « fin du monde », au regard des analyses sur l'écriture apocalyptique dans plusieurs œuvres littéraires, il est surprenant de constater que l'Afrique et les Caraïbes sont quasi absentes de ces études qui pourtant se veulent globales. Il est également étonnant de réaliser qu'une analyse approfondie sur l'écriture apocalyptique dans les littératures francophones d'Afrique et des Caraïbes est relativement inexistante. Rappelons que les ouvrages précités de Robert Edgar et Hilary Sapire d'une part et de Jean-Pierre Dozon d'autre part, sont des réflexions historiques et anthropologiques, basées sur des cas individuels de prophétisme, et non des études littéraires. La monographie de Martin Munro, bien qu'intégrant des œuvres littéraires, embrasse

¹⁹ Marie-Odile Bodenheimer, « Le motif de l'Apocalypse dans La chanson de Roland » in *L'Apocalypse*, Actes de Rambures, Etudes réunies par Charles Ridoux, Valenciennes, PUV, 2008, p. 126.

²⁰ Beatrice Bonhomme, « L'Apocalypse des éléments » in *Giono Autrement : L'Apocalyptique, le Panique et le Dionysiaque*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1996, p.13.

²¹ Yamna Abdelkader, « *D'un soleil réticent* du poète Zaghoul Morsy : « le verbe du veilleur », mémoire d'« un astre donné pour mort » » in *La fin des temps*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, n°57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 373-383.

davantage une perspective globale socio-anthropologique. L'absence de telles analyses est d'autant plus surprenante que les événements tels que la traite négrière, l'esclavage, et la colonisation, véritables « expériences apocalyptiques » pour ces peuples, continuent de jouer un rôle déterminant dans leur Histoire et de hanter leur imaginaire ; et que depuis le début de la période post-indépendance dominée par les dictatures, les guerres civiles et les génocides, les scénarios d'« apocalypse » ne cessent de germer. Comment ne pas rappeler dans ce contexte, *L'Afrique noire est mal partie* (1962) de René Dumont, qui, prédisant les catastrophes à venir en Afrique sub-saharienne, contrastait avec l'euphorie de l'optimisme indépendantiste de l'époque ? Le constat est encore plus saisissant, quand on considère la pléthore d'œuvres littéraires dans lesquelles transparait un univers chaotique, apocalyptique²², qui ont proliféré dans ces régions du monde, notamment à partir de 1968. En effet, les critiques s'accordent à reconnaître que l'année 1968 marque un tournant dans l'histoire littéraire africaine, notamment en ce qui concerne la fiction, avec la parution des *soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma et *Le devoir de violence* de Yambo Ouologuem. Les deux écrivains qui explorent de nouvelles perspectives d'écriture, deviennent les précurseurs d'une nouvelle génération d'écrivains surnommée la « génération du désenchantement.²³» Plus précisément, leurs œuvres préfigurent l'amertume, le chaos et la violence qui imprègnent les récits des décennies suivantes. De fait, à leur suite, les écrivains se font de plus en plus virulents vis-à-vis des nouveaux maîtres de l'Afrique, ces administrateurs locaux qui ont pris la place des administrateurs coloniaux. Ils fustigent les nombreux fléaux qui prennent racine, déstabilisant l'ordre social, et constituant des obstacles au développement : corruption, népotisme, tribalisme, guerres fratricides, etc. Leurs récits traduisent les tourments, la peur, et les craintes des peuples livrés au pouvoir du « Prince ». Ils prédisent un avenir des plus sombres fait de

²² Sylvie Parizet remarque, en ce qui concerne les littératures postcoloniales en général, qu'en termes de récits, l'apocalypse est « l'un des mythes les plus constamment repris. ». (« La Bible et les littératures postcoloniales : un champ à explorer pour le comparatisme ? » in *Revue de littérature comparée*, vol. avril, no. 360, 2016, p. 400).

²³ Jacques Chevrier qui s'adonne à une analyse historico-littéraire de l'éclosion et de la progression de la littérature négro-africaine constate que l'après 1960 « a engendré, pour l'essentiel, une littérature de désenchantement et de désillusion. » *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1984, p. 135.

désastres, de drames, de catastrophes encore plus marquantes que celles de leur temps. On peut dire que de la plume de ces écrivains, jaillit une littérature de l'effondrement à laquelle s'applique sans peine le titre du roman de Chinua Achebe *Le monde s'effondre* (*Things fall apart*). Jean-Louis Joubert, Jacques Lecarme, Eliane Tabone et Bruno Vercier parlent de l'avènement de « romans problématiques, [qui posent], jusqu'au désespoir parfois, la douloureuse question : mais qu'a-t-on fait de l'Afrique ?²⁴»

Également en 1968, paraissent *Mûrs à crever* de Frankétienne et *Amour, colère et folie* de Marie Vieux-Chauvet, avec en toile de fond la dictature de François Duvalier²⁵. Coïncidence littéraire, hasard de l'histoire ou destins croisés ? Toujours est-il que le désarroi qui imprègne ces récits n'est pas sans rappeler celui que l'on retrouve chez A. Kourouma et Y. Ouologuem. Et tout comme en Afrique, Frankétienne et M. Vieux-Chauvet ouvrent dans les Caraïbes francophones, la voie à des récits d'où émergent affrontement, conflits et psychoses, dans un univers violent, meurtrier. Récits d'où se dégage également une impression d'échec, car plusieurs décennies après les luttes héroïques pour l'indépendance (Haïti) et quelque temps après la départementalisation (Martinique, Guyane, Guadeloupe), le marasme politique et économique sévit dans ces régions. La littérature s'érige en reflet de ces sociétés où règnent confusion et désespoir. L'assertion de J.-L. Joubert, J. Lecarme, E. Tabone et B. Vercier, selon laquelle la littérature ne peut que « redire inlassablement l'injustice faite au peuple haïtien²⁶», peut sans conteste être appliquée de façon générale à l'ensemble de ces contrées.

Se pourrait-il alors que l'écriture apocalyptique reste difficile à identifier, à définir et même à catégoriser dans les littératures francophones d'Afrique et des Caraïbes et dans les cultures qui les sous-tendent ? Si comme le soutient Lilyan Kesteloot « ces romans ont [...] une portée métaphysique qui dépasse leur argument, et que l'on mesure au malaise profond qu'ils dégagent. Ils provoquent

²⁴ Jean-Louis Joubert et al., *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, p. 68.

²⁵ Pour Jean Jonassaint, l'année 1968 marque pour la littérature haïtienne « un renouveau sous le signe d'une rupture radicale [...] » *Des romans de tradition haïtienne, sur un récit tragique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 91.

²⁶ Jean-Louis Joubert et al., op.cit., p. 141.

l'interrogation angoissée non seulement sur l'actuelle situation politico-sociale de l'Afrique (ou sur l'aventure des peuples noirs) mais aussi sur l'humanité générale en voie de détérioration²⁷», il convient de se demander si les discours produits dans le cadre des littératures occidentales sont applicables aux contextes francophones d'Afrique sub-saharienne et des Caraïbes. Si l'écriture apocalyptique dans le récit francophone de ces deux régions est si peu mise en relief, c'est peut-être parce que les notions d'« apocalypse » et de « fin du monde » qui la sous-tendent s'envisagent différemment de la conception occidentale. En effet, rappelons que le concept d'apocalypse est avant tout liée à la religion occidentale, puisque découlant surtout de l'*Apocalypse* de Saint Jean. Gérard Peylet affirme ainsi que « la fin des temps est un mythe fondamental de la culture occidentale.²⁸ » C'est ce que suggère également Claude-Gilbert Dubois lorsqu'il reconnaît que « l'*Apocalypse* fait partie du patrimoine spirituel de l'Occident.²⁹ » En Afrique et dans les Caraïbes, révélations, visions, et prophéties sont l'œuvre de sorciers, féticheurs, marabouts, quimboiseurs, hougans, mambos³⁰ et autres individus ayant des relations plus ou moins avérées avec le monde invisible, surnaturel. L'importation de la religion occidentale dans ces régions a donné lieu à un syncrétisme, une véritable « cohabitation » religieuse. Nous suggérons que cette « cacophonie » religieuse sert de support aux écrivains francophones d'Afrique et des Caraïbes de la période 1968-1990 pour aborder les questions du désordre politique et de la désintégration sociale. Dans leurs récits, les religions (notamment les religions révélées que sont le catholicisme, le protestantisme, et dans une moindre mesure l'islam) sont non seulement le symbole de sociétés en perdition, mais elles sont également l'instrument par lequel celles-ci se dégradent davantage.

²⁷ Lilyan Kesteloot, op.cit., p. 272.

²⁸ Gérard Peylet, présentation, *La fin des temps*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, no 57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 7.

²⁹ Claude-Gilbert Dubois, « L'activation apocalyptique dans l'occident chrétien (des origines aux reformes) » in *La fin des temps*, op.cit., p. 84.

³⁰ Prêtres et prêtresses du vaudou.

Apocalypse et chaos dans la prose antillano-africaine : histoire et société

Ce travail de recherche n'est pas un tracé de l'évolution de la pensée « apocalyptique » en Afrique subsaharienne et dans les Caraïbes francophones, même si une telle étude serait d'un apport sociologique et anthropologique indéniable. Il s'agira plutôt d'une analyse de l'« écriture apocalyptique » dans la fiction de la période 1968-1990, dans ces deux régions géographiques. La valeur contributive de l'histoire à la conception et la perception de l'apocalypse dans l'imaginaire humain comme susmentionné, nécessite cependant un recours aux sources historiques, pour rappeler le contexte qui prévaut à cette époque. Il faut dire que 1968, qui se présente comme un tournant littéraire, marque aussi et surtout le début d'une période charnière sur les plans politique et social. Les événements de cette année en Afrique et dans les Caraïbes, bien que généralement occultés par la critique historique, n'en constitue pas moins, tout comme ceux de mai 1968 en France, le prélude à une ère nouvelle. Qu'il s'agisse de la grève étudiante à Dakar, qui, selon Leo Zeilig, constitue « [...] the worst political crisis the president, Leopold Senghor, had faced since independence eight years previously. / [...] la pire crise politique à laquelle le Président Leopold Senghor dut faire face depuis l'indépendance, huit ans plus tôt³¹ », ou encore des manifestations d'étudiants contre le gouvernement de Joseph Mobutu, en République Démocratique du Congo (Congo-Zaire). 1968 c'est aussi l'avènement de certaines grandes dictatures dont celles de Francisco Macías Nguema (1968-1979) en Guinée Equatoriale et Moussa Traoré (1968-1991) au Mali. Suivront en 1969 celles de Maxamed Siyaad Barre (1969-1991) en Somalie, de Mouammar Kadhafi (1969-2011) en Lybie et d'Idi Amin Dada en Ouganda (1971-1979). L'avènement de « ces hommes forts », jugés « providentiels » face au chaos auquel ils se proposent de mettre fin afin de rétablir l'ordre social, coïncide bien avec celle du « Messie », figure centrale de la

³¹Leo Zeilig, «Turning to Africa: Politics and Student Resistance in Africa since 1968 » in *1968 in Retrospect: History, Theory, Alterity*, édité par Gurminder K. Bhambra et Ipek Demir, New-York, Palgrave Macmillan, 1969, p. 131. Point de vue identique à celui d'Omar Guèye, qui soutient que « Mai 1968 fut la seule vraie contestation qui fit chanceler le pouvoir de Léopold Sédar Senghor. » *Mai 1968 au Sénégal. Senghor face aux étudiants et au mouvement syndical*, Paris, Karthala, 2017, p. 12.

pensée « apocalyptique ». Dans les Caraïbes francophones, des voix indépendantistes s'élèvent de plus en plus pour réclamer l'autonomie.³² L'année 1990 constitue également un autre tournant historique puisque l'Afrique, tout comme Haïti, entrent dans l'ère de la démocratisation, même si celle-ci est un autre facteur de désillusion, à l'instar des indépendances.

Cette thèse est une mise en parallèle du récit francophone d'Afrique et des Caraïbes et de l'apocalyptique biblique pour retrouver des éléments d'intertextualité. Plus précisément, nous nous servons du livre de Daniel et de l'*Apocalypse* de Jean comme des fil conducteurs, des grilles de décodage de ces textes littéraires. Le recours à ces écrits, notamment le dernier livre de la Bible apparaît d'autant plus inévitable que les critiques reconnaissent en lui le fondement de la pensée apocalyptique. En outre, considérant d'une part les événements catastrophiques de 1960-1990 qui constituent un socle sur lequel reposent les romans de 1968-1990, et d'autre part l'après 1990 avec notamment le processus de démocratisation, le génocide rwandais, les guerres civiles libérienne et sierra-léonaise, les multiples coups d'état en Afrique (au Mali, en République Démocratique du Congo, ex-Zaire, en Côte d'Ivoire, à Madagascar ou encore en Centrafrique) et en Haïti, il ne serait pas inadéquat de soutenir que l'*Apocalypse* de Saint Jean, avec ses visions de fléaux divers, constitue l'une des sources d'inspiration premières des écrivains de la génération « désenchantée » et au-delà.

Il faut également contextualiser le concept de « chaos ». Dans le domaine de la littérature francophone, celui-ci fait résonner la notion de « chaos monde » d'Edouard Glissant. Dans son *Traité du tout-monde*, il explique :

J'appelle *Chaos-monde* le choc actuel de tant de cultures qui s'embrassent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante : ces éclats,

³² Et pour cause, en dépit de la départementalisation en 1946, les populations ont conscience du racisme, des grandes inégalités et injustices sociales dont elles sont victimes. Il y a également la discrimination, puisqu'elles sont traitées en indigènes. Cette situation sociale exacerbée par le traumatisme né des siècles d'esclavage, de ségrégation, d'humiliation et d'exploitation devient intolérable. En 1968, l'atmosphère explosive en France s'étend aux départements d'outre-Mer, d'abord avec les travailleurs immigrés qui résident en métropole. Après les émeutes de mai, le Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer est saccagé en juin.

ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement. Le tout-monde, qui est totalisant, n'est pas (pour nous) total.³³

Le chaos tel que le conçoit Glissant n'a donc pas nécessairement une connotation négative, même s'il peut aboutir à des transformations inattendues. Dans le contexte de la littérature caraïbéenne, le terme « chaos » est surtout mis en relation avec les turpitudes et les tourments des origines. En effet, il s'agit de la littérature d'une « société née d'une violence fondatrice » selon l'expression de Françoise Simasotchi-Bronès³⁴. Glissant n'affirme-t-il pas que c'est d'un « cataclysme primordial » que sont issus les Antillais ? Les phénomènes meurtriers, sanglants et très chaotiques que sont la traite négrière et l'esclavage sont à l'origine de leur société. Il ne s'agit pas dans cette thèse, de ressasser les questions associées à ce chaos des origines, mais plutôt celles relative au chaos social : « chaos postcolonial, tant sur le plan collectif des problèmes sociaux et de la corruption des dirigeants qu'au niveau individuel des perturbations psychologiques provoquées par cet univers instable.³⁵ » Désastre symbolisant le fiasco des indépendances, et exprimé par les romanciers tant africains que Caraïbéens, même si dans le cas d'Haïti, le centenaire des indépendances est déjà bien loin. Il faut noter que les intérêts de la critique sur ce désordre social se sont jusqu'ici plus ou moins limités à des analyses sur la « violence », à travers notamment la pratique du pouvoir. Pourtant, ces récits vont bien au-delà de l'oppression des régimes dictatoriaux, pour dénoter un profond malaise individuel et collectif qui n'est pas sans rappeler celui que dénonçaient, tout comme l'absurdité du monde après la guerre, les écrivains existentialistes. Outre l'absurdité de la condition humaine, on retrouve dans leurs fictions l'image d'une société en péril. Dans un contexte où seul prime le pouvoir et l'intérêt individuel, où les religions sont en échec, l'effondrement des valeurs semble inéluctable.

³³ Edouard Glissant, *Traité du tout-monde : Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997, p. 22.

³⁴ Dans son ouvrage *Le roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, (Paris, L'Harmattan, 2004), celle-ci analyse justement le roman antillais à la lumière de ce chaos des origines.

³⁵ Yves Clavaron, op.cit., p. 279.

Partant de l'assertion de Jacques Derrida selon laquelle « tout langage sur l'apocalypse est aussi apocalyptique et ne peut s'exclure de son objet.³⁶», ce travail de recherche se propose, à travers une analyse de l'« écriture apocalyptique », de montrer comment le récit francophone d'Afrique subsaharienne et des Caraïbes de la période 1968-1990 véhicule les messages d'angoisse et d'espérance, selon trois modalités. La modalité anthropologique à travers laquelle s'exposent de nouvelles trames culturelles, la modalité théologique avec la dégradation de la figure messianique, de la religion ainsi que la décadence de l'espace, et la modalité historico-littéraire, dans le cadre d'un récit « inactuel », « en dehors du temps », qui fait correspondre dans un mouvement dialectique, la fin d'un temps (présent) et l'avènement d'un autre (futur). Les écrivains, par leur imaginaire visionnaire, effectue un mouvement transcendant grâce auquel de façon paradoxale, la crise est symbole de renouveau, de renaissance.

La dichotomie angoisse-espérance est au cœur même du discours « apocalyptique ». Dans le récit de la période qui nous concerne, l'angoisse est perceptible à tous les niveaux : que ce soit le leader qui vit dans l'anxiété de voir le pouvoir lui échapper, l'opposant que la peur de la torture et des représailles freine dans ses vellités de combat, ou encore le peuple hanté par la misère, l'incertitude du lendemain et la crainte de l'oppression gouvernementale. On ne peut manquer, à travers cette angoisse, de faire une lecture socio-politique de l'époque. En effet, il est important de souligner que les récits reposent sur des événements historiques facilement identifiables. Il faut même reconnaître avec la critique qu'en ce qui concerne les littératures que nous étudions, l'Histoire est indissociable de l'histoire. Deux tendances sont identifiables : d'un côté, les récits basés sur des événements antérieurs, de l'autre, les récits sur des faits contemporains de l'époque. Dans l'un et l'autre des cas, le passé, le présent et le futur se mêlent et s'entremêlent inextricablement. Cette place prépondérante de l'Histoire dans le récit fictionnel relève du rôle éminemment social que tient à assumer l'écrivain africain et caraïbéen des temps nouveaux, tranchant ainsi avec les extases et les « béatitudes de la

³⁶Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adoptée naguère en philosophie*. Paris, Galilée, 1983, p. 84.

négritude triomphante.³⁷» L'agonie que l'on perçoit dans les textes n'occulte cependant en rien l'espérance. L'apocalypse postule en effet un chaos initial, nécessaire pour aboutir au « salut » final.

Les propos de Jean-Louis Schlegel résument bien ce postulat :

[...] les apocalypses semblent se référer directement, selon un langage codé symbolique déchiffrable par les contemporains, aux réalités politiques, sociales, économiques du temps. Elles décodent pour ainsi dire l'actualité pour des lecteurs frappés par le malheur et pris dans les tourments de l'époque, afin de leur apporter espérance et consolation en dévoilant le sens caché des événements en cours. [...]³⁸

Les scènes de désordre, de fléaux et de bouleversements disent donc l'espoir des écrivains : leurs œuvres deviennent des actes de foi. John J. Collins remarque à juste titre que « normalement, les apocalypses exhortent, consolent.³⁹» C-G. Dubois le rejoint lorsqu'il affirme que

L'Apocalypse propose une attitude : dans le désordre du présent, éviter la tentation du désespoir, qui arrête le temps dans la mort. Le rôle didactique et cathartique des fléaux et des monstres, sous sa forme symbolique et visionnaire, est là pour répéter toujours la même chose : ne désespérez pas. Dans l'appréhension du futur [...] le livre veut réfréner l'impatience et conforter l'espérance.⁴⁰

Considérant cette dichotomie, il convient de s'interroger sur les formes et les procédés d'illustration de la pensée apocalyptique dans le récit : quelles en sont les figures prépondérantes et quelles relations entretiennent-elles avec l'espace dans lequel elles évoluent, en d'autres termes, comment leurs actions affectent-elle l'espace et vice-versa ? Quelles en sont les valeurs symboliques ? Comment est-elle perçue ? Quels enjeux découlent de sa mise en œuvre dans le domaine littéraire ?

Cette étude s'appuie sur un corpus constitué d'œuvres fictionnelles parues entre 1968 et 1990, et mettant en scène les univers d'Afrique subsaharienne, d'Haïti, de Martinique, de Guadeloupe et de Guyane. Il s'agit d'analyser et de comprendre l'unité d'écrivains de cultures diverses et variées, de dégager ce pont qui au travers de réalités transcontinentales, dévoile la condition humaine dans ce qu'elle a de féroce, de bestial, mais aussi d'humble, de misérable, et de vulnérable. Leurs récits, qui

³⁷ Ibid.

³⁸ Jean-Louis Schlegel, Ibid.

³⁹ John J. Collins, *Apocalyptic imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984, p. 215.

⁴⁰ Claude-Gilbert Dubois, *op.cit.*, p. 84.

enchevêtrent traditions culturelles, ethnologiques et religieuses revêtent des dimensions anthropologiques et historiques indéniables. *L'éloge de la créolité* (1989) de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant et, *Lettres créoles* (1991), fruit d'une collaboration entre les deux derniers, *Le discours antillais* de Glissant, les *Discours sur le colonialisme et sur la négritude* d'Aimé Césaire feront l'objet d'une attention particulière. L'ouvrage de J. Derrida susmentionné constituera le support philosophique, tandis que nous nous appuierons sur *The Great Code* et *Anatomy of criticism* de Northrop Frye pour les dimensions théologique et littéraire.

Vu l'étendue du corpus, nous procéderons, pour des raisons pratiques, non pas à une étude individuelle des œuvres, mais à une analyse thématique et esthétique, le fond étant tributaire de la forme et vice-versa. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous estimons néanmoins avoir un corpus représentatif de cette période. Les œuvres choisies présentent de nombreuses similarités (notamment une attention soutenue à la réalité historique) qui justifient leur choix comme corpus homogène d'étude. De plus, elles sont unanimement représentatives de la dualité (désespoir – espoir) apocalyptique qui se trouve au centre de nos réflexions et analyses. Citons entre autres : *Le cercle des tropiques* (1972) d'Alioum Fantoure, *Les crapauds-brousse* (1979) et *Les écailles du ciel* (1986) de Tierno Monenembo, *Sabel! Sanglante sécheresse* (1981) d'Alpha-Mande Diarra, *Toiles d'araignées* (1982) d'Ibrahima Ly, *Le feu des origines* (1987) d'Emmanuel Dongala, pour ce qui est de la zone Afrique ; et *Le nègre crucifié* (1974) de Gerard Etienne, *Le mât de cocagne* (1979) de René Depestre, *Ravinodyab / La ravine au diable* (1982) de Felix Morisseau-Leroy, *Soufrières* (1987) de Daniel Maximin, *Le vent de janvier* (1985) et *Bon Dieu rit* (1988) d'Edris, Saint-Amand, *Le peuple des terres mêlées* (1989) de René Philoctète, et *Les sentiers de l'enfer* (1990) de Josaphat Large.

Il appert de ce corpus de textes que le chaos, dans toutes ses ramifications, ainsi que l'angoisse qui en résulte imprègnent ces récits : conflits de palais pour le pouvoir, agressivité, agitation, révolte, répressions, batailles sanglantes se disputent la scène. On retrouve par exemple l'idée d'un pouvoir

répressif qui referme ses tentacules sur le peuple, chez M. Vieux-Chauvet, T. Monénembo, et S. Labou Tansi ; P. Clitandre et A-M. Diarra poussent aux confins de l'horreur avec un peuple réduit au cannibalisme ; tandis que I. Ly, T. U Tam'si et A. Kourouma mettent en relief la déshumanisation de l'univers carcéral. Frankétienne, G. Etienne et V. Mudimbe explorent les frontières d'une anarchie sur fond de violence, qui dépasse le seuil de tolérance, au point d'en devenir absurde. Il y a aussi malgré tout une note d'espoir, comme dans *Le mâât de cocagne* de R. Depestre, ou encore *Saint monsieur Baly* de Williams Sassine.

Les formes de « l'écriture apocalyptique » dans les contextes africains et Caraïbéens sont analysées en fonction de deux axes principaux, qui interrogent les dimensions thématique et esthétique des récits. Ainsi, la première partie est consacrée aux « images apocalyptiques ». Le premier chapitre aborde la notion du chaos dans le contexte particulier de l'Afrique sub-saharienne et de la Caraïbe. En examinant la fiction au prisme de l'Histoire, on découvre un discours centré sur les dérives politiques, économiques et sociales enregistrées au lendemain des indépendances d'une part et de la départementalisation d'autre part. La compréhension approfondie de cette crise requiert une étude des personnages qui en constituent les principaux acteurs, à savoir l'antéchrist, le martyr et le visionnaire. L'antéchrist est symbolisé par le leader, le guide. Dans le cadre des études sur la violence postcoloniale, cette figure a fait l'objet d'analyses diverses, dont celle de Mamadou Kalidou Ba, intitulée *Le roman africain post-colonial : radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*. Celle-ci présente un intérêt certain parce qu'elle s'attarde sur les « caractéristiques psychiques du dictateur », l'auteur estimant qu'une compréhension de la personnalité de ce dernier permettrait de mieux appréhender les mécanismes de la dictature. La mégalomanie, l'obsession du pouvoir, l'auto-mythification sont quelques-uns des traits cités. C'est ce dernier trait qui focalise notre attention. Si l'auteur mentionne brièvement les désirs des dirigeants de s'attribuer des caractéristiques divines, il ne pousse pas bien loin l'analyse. Il s'agira donc pour nous d'étudier de façon plus approfondie cet aspect spécifique du

leader, que nous estimons être un véritable « culte de la personne ». La figure du « guide » permet de questionner les actions de ces nouveaux « hommes forts » qui ont succédé aux colons, chacun se présentant comme le Messie prêt à tout pour « sauver » ses compatriotes. Aux antipodes du salut, c'est une figure messianique complètement dégradée qui apparaît⁴¹. A ce(t) (anti)-leader, les auteurs opposent le martyr. Si pour de nombreuses critiques, ce dernier fait figure d'anti-héros, engagé dans une « contre-épopée » d'après la formule de Locha Mateso et Suzanne Gasster, il apparaît que son action ne s'inscrit pas entièrement dans cette perspective péjorative et pessimiste. Effectivement, bien qu'il s'agisse souvent d'un être solitaire, de condition physique et psychologique précaire ; bien qu'il soit généralement incompris, et quelquefois dénigré voire raillé par les autres, il est dans la plupart des cas celui qui s'oppose aux projets et discours du leader. Son action relève d'une logique sacrificielle basée sur le « don de soi ». Et si ses illusions de liberté et de justice sociale finissent par se perdre au fil du récit tandis que s'impose l'impitoyable réalité ; s'il est obligé de céder à des forces supérieures – d'origine humaine ou divine – ; si son destin, tragique, s'achève presque toujours par l'enfermement, la défaite, la folie ou la mort, sa fin marque paradoxalement l'éveil des consciences, et devient un catalyseur pour les foules.

La dernière figure qui s'insère dans cette analyse est celle du visionnaire. Il convient ici d'établir une distinction entre « prophétie » et « vision » : la prophétie se conçoit dans le cadre d'un manque, alors que la vision intervient dans l'optique d'événements en cours de réalisation. En d'autres termes, avec la littérature prophétique, le récit précède l'événement, car on prophétise à propos de ce qui sera. Pour parler comme Pierre Bayard, c'est « la vie qui vient se calquer sur l'écriture et non l'écriture qui imite la vie⁴² » tandis qu'avec la littérature apocalyptique, c'est l'inverse. Il faut pourtant réfléchir sur

⁴¹ Le lecteur ne rencontre alors, selon les termes de Jean-Louis Joubert, Jacques Lecarme, Eliane Tabone et Bruno Vercier que des « dictateurs, gonflés dans leur baudruche de mots, hérissés de majuscules et d'épithètes. » Jean-Louis Joubert et al., op.cit., p. 69

Pour Yves Clavaron, cette piètre qualité d'hommes politiques appartient à « une génération spontanée peu préparée à gouverner. » Op.cit., p 284.

⁴² Pierre Bayard, *Demain est écrit*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005, p. 45.

l'origine des « révélations » dont ce personnage s'estime le dépositaire. En fait, les écrivains semblent mettre un point d'honneur à transformer en visionnaire des individus qui vivent le plus souvent en marge de la société, notamment le fou et l'alcoolique. Leurs discours prêtent alors plus à la raillerie qu'au respect ou à la considération. On les qualifie de divagations, quand ils ne sont pas totalement ignorés. L'on est alors en droit de s'interroger sur cette stratégie : pourquoi faire d'un fou ou d'un alcoolique le détenteur d'une révélation, message auquel on attribue bien souvent une valeur certaine ? Sans doute parce que plus que tout autre, ceux-ci ont le « verbe » facile. Indifférents aux représailles, ils transmettent leur message prétendument « divin » sans aucune hésitation. A quoi servirait la vision ou encore la révélation si elle ne peut être transmise ? Or pour véhiculer ce message qui interroge, et qui dérange, il est important de se sentir « libre ». Le fou et l'alcoolique symbolisent donc la liberté d'expression constamment mise en danger sous la dictature. On aboutit à un paradoxe, car ces deux figures permettent aux écrivains de se dissimuler, pour mieux révéler.

Le deuxième chapitre aborde le discours sur la spatialité, étant donné que les actions des personnages intègrent un cadre spatial bien déterminé, à savoir la ville. Inscrite dans le prolongement de l'action (anti)messianique du leader, elle constitue l'építome de la décadence et de l'aliénation. De façon précise, le milieu urbain exerce sur l'individu un accablement physique et psychologique. Dans un environnement hostile où il est confronté aux inégalités sociales⁴³, au chômage ou à des conditions de travail effroyables ; aux obligations envers le guide souverain ainsi qu'aux exactions commises par ses milices, celui-ci ne vit plus, mais survit. L'image de la ville fictionnelle comme lieu de perte et de deshumanisation lui confère son statut d'univers « apocalyptique » par excellence. Véritable « Babylone » des temps modernes où règne en permanence un sentiment de malaise, elle semble, tout

⁴³ Comme l'écrit Albert Gouaffo, la ville « se dévoile comme un champ de pouvoir dans lequel les plus forts occupent les espaces mieux ensoleillés et en hauteur pour contrôler les plus faibles astreints à vivre en contrebas, dans les bas-fonds marécageux. » Albert Gouaffo, « « Tanga-Sud » - « Tanga-Nord » - stratification spatiale et topographie des imaginaires en contexte colonial. L'exemple de *Ville cruelle* d'Eza Boto » in *Villes coloniales et métropoles postcoloniales : représentations littéraires, images médiatiques et regards croisés*, Tübingen, Narr - Verlag, 2015, p.83

comme la grande ville biblique, mériter la destruction que lui impose la nature avec ses éruptions volcaniques, ses orages et ses cyclones, ou même le peuple déchaîné, dès lors que celui-ci a brisé le mur de peur érigé par les milices, pour que de ses cendres, renaisse une ville nouvelle, cette « Jérusalem céleste » dont parle Jean.

Le troisième chapitre examine ce processus de transformation de la ville fictionnelle, c'est-à-dire le passage de la « Babylone terrestre » à « la Jérusalem céleste », la transition de la modalité de destruction à celle de la renaissance. La phase d'anéantissement est en rapport avec la rupture de l'harmonie entre l'homme et la nature. L'instrumentalisation de celle-ci par une force supérieure aboutit à de nombreuses catastrophes, semblables aux que décrit Jean dans son *Apocalypse*. Ces catastrophes naturelles constituent une composante essentielle de la pensée apocalyptique, qui met en relief l'intensité des phénomènes, le nombre élevé de victimes humaines ainsi que l'ampleur des dégâts matériels. A travers l'image d'une ville châtiée pour ses vices et ses crimes, le « mythe de Sodome et Gomorrhe » transparait⁴⁴. Les auteurs évoquent le feu dévastateur, comme dans le cas des villes bibliques, mais aussi l'eau. Par sa cruelle absence ou son abondance extrême, l'eau est, pour parler comme Béatrice Bonhomme, « une de ces apocalypses à la dimension de l'univers qui permet d'envisager la vie sous l'angle de la démesure, de l'épouvante, et de la féerie tout à la fois. L'eau est un spectacle, fête meurtrière et cosmique.⁴⁵» Outre leurs capacités destructrices, les « catastrophes » naturelles ont aussi une propriété cathartique, purificatrice. Dans ce contexte de purification, les inondations ne sont pas sans rappeler le « déluge » biblique, par lequel la « création » fut renouvelée. Au sortir de la catastrophe, les humains silencieux, hébétés, ne peuvent que constater les dégâts et pleurer les disparus. Mais très vite, le sentiment d'urgence – positif cette fois –, réapparaît. Secourir,

⁴⁴ Au-delà de notre corpus, un auteur comme Yanick Lahens par exemple, témoin du tremblement de terre Haïti en 2010, semble établir implicitement dans *Failles* (Paris, Sabine Wespieser Editeur, 2010), le lien entre la ville « corrompue de Port-au-Prince » et la catastrophe qu'a subi celle-ci.

⁴⁵ Ibid., p. 15.

rebâtir, deviennent priorités : les hommes reprennent vie. Et, en plus du soleil qui reluit après des jours d'orage, les actes de solidarité et d'entraide, les efforts communs de reconstruction après la catastrophe sont autant de signes qui placent la ville sous le sceau de la renaissance.

La seconde partie aborde la question de l'imaginaire apocalyptique. Il faut dire que la littérature « apocalyptique » est hautement symbolique. Elle est faite d'images et de tableaux évocateurs. Le quatrième chapitre analyse le tableau religieux dans sa spécificité géographique, et plus précisément le phénomène de syncrétisme et ses différentes implications. A la suite de leurs prédécesseurs qui abordaient la problématique religieuse avec sarcasme, les écrivains de la génération du « désenchantement » manient une ironie mordante, mais insistent davantage sur l'aspect socio-politique de la religion. En effet, l'incertitude d'autrefois face aux religions révélées s'est transformée en instabilité. D'une religion à l'autre, les personnages cherchent éperdument des solutions aux soucis de la vie quotidienne. Et plus celle-ci devient chaotique, plus on invoque anxieusement Dieu, Jésus, Marie, Joseph, les saints, les anges, les loas, les génies ; plus on visite d'une part les prêtres et les pasteurs pour obtenir un secours divin, et d'autre part les marabouts, hougans et mambos afin de bénéficier des faveurs des ancêtres. Dans ce « véritable marché religieux⁴⁶ » pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Dozon, les fidèles se tournent vers l'entité la mieux susceptible de résoudre leurs problèmes immédiats. Même le « guide suprême » n'hésite pas à avoir recours aux puissances locales pour consolider sa position. En outre, dans ces régions du monde où il est aisé d'attribuer des pouvoirs surnaturels à ce que l'on ne peut aisément comprendre ou expliquer, le leader parvient facilement à se donner l'image d'un dieu invincible. Dans le même ordre d'idées, l'opposant se rallie les foules en se donnant pour investi d'une « mission divine ». Ainsi, le problème politique et le chaos religieux ne se conçoivent plus l'un sans l'autre. Plus précisément, ils deviennent si étroitement liés que la fin de l'un ne s'envisage pas sans l'anéantissement de l'autre. Ce chapitre étudie également la symbolique animale,

⁴⁶ Jean-Pierre Dozon, *L'Afrique à Dieu et à Diable : états, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008, p. 98.

étant donné la prépondérance des références au règne animal⁴⁷, comme si les écrivains veulent décrier la lente descente de l'humanité vers l'animalité. En s'appuyant sur la métaphore de la « bête », qui, faut-il le rappeler, est destinée à l'anéantissement dans *L'Apocalypse* de Saint Jean, ils entrevoient l'anéantissement de l'ordre social établi par des régimes dictatoriaux, autoritaristes, tout comme l'extinction de ceux qui en constituent les leaders.

Enfin, pour clore cette analyse de l'écriture apocalyptique dans la prose antillano-africaine de la période 1968-1990, le cinquième chapitre examine la dimension esthétique des romans du corpus. En effet, la tonalité apocalyptique s'exprime aussi à travers la mise en œuvre d'une déconstruction de la langue et des procédés d'écriture. En ce qui concerne le premier élément, les écrivains s'attèlent à des procédés nouveaux, engagés, comme Du Bellay, dans une entreprise de « défense et illustration » des langues nationales. La langue française n'est plus l'unité centrale, mais uniquement un support permettant de mettre en valeur d'autres langues. La critique offre pour point de départ de cette nouvelle liberté langagière, *Les soleils des indépendances*. Lydie Moudileno atteste que ce roman est considéré comme « un chef-d'œuvre inaugurant en 1968 le grand virage du roman africain vers de nouvelles voix narratives.⁴⁸ » Le savant mélange de français et de malinké proposé par A. Kourouma en inspirera plus d'un⁴⁹. En ce qui concerne les procédés d'écriture, certains écrivains s'évertuent à rappeler que « le roman est avant tout (et peut-être seulement) une écriture ». Le critique Romuald Fonkoua relaie la même idée en évoquant *Les soleils des indépendances*. Pour lui, « Kourouma libère la littérature des contraintes de la politique (politicienne) et fait accéder l'écrivain au statut de celui pour

⁴⁷ Les titres véhiculent déjà le message d'une « condition humaine » devenue « condition animale ». Notons entre autres *Les rapaces* de Marie Vieux-Chauvet ; *les chauves-souris* de Bernard Nanga ; *les crapauds-brousse* et *Les écailles du ciel* de Tierno Monémbo et *toiles d'araignée* d'Ibrahima Ly.

⁴⁸ Lydie Moudileno, op.cit., p.18-19.

⁴⁹ On assiste alors de plus en plus à une africanisation des textes. Pour ce qui est du créole, son insertion en littérature, plus précisément dans le roman, est antérieure à 1968. Dans *Mimola ou l'histoire d'une cassette* (Roman publié en 1906 et sous-titré *petit tableau de mœurs locales*) d'Antoine Innocent, par exemple, on retrouvait déjà de nombreux mots en créole. Tradition que perpétueront les écrivains de la Ronde. Préoccupés d'offrir des textes empreints de « couleur locale », Frédéric Marcelin, Fernand Hibbert, Justin L'Hérissou et autres n'hésiteront pas à intégrer dans leur texte un français créolisé, et un créole francisé.

qui la littérature doit être le premier (sinon le seul) sujet de son écriture. Tel est l'acte fondateur de sa démocratisation, c'est-à-dire, en somme, de son autonomisation.⁵⁰» C'est cette tendance qui s'observe dans les récits de cette période. Les voix narratives y sont démultipliées, donnant ainsi une impression d'écho. Le lecteur se demande constamment qui parle. Jacques Derrida soutient à ce sujet que « dès qu'on ne sait plus qui parle ou qui écrit, le texte devient apocalyptique.⁵¹» En outre, les écrivains produisent un discours non linéaire, opaque, qui offre des glissements de sens infinis. Dans cet univers où la relation directe entre signifiant et signifié est indéfinie, voire inexistante, les mots semblent aller au-delà d'eux-mêmes. Le lecteur est plongé dans une spirale vertigineuse. Cette technique d'écriture n'est pas sans rappeler la prise de parole du griot ou du conteur, qui, à travers de longues narrations instruit, informe et revendique (généralement sans n'en rien laisser paraître), entraînant ainsi l'audience dans un univers parallèle, véritable mosaïque d'indices et de sens. Cette écriture qui à première vue paraît chaotique relève de la conjoncture sociale. Ecrire sous la dictature est en effet une entreprise périlleuse. Les procédés employés s'érigent alors en stratégie de dissimulation, de survie⁵². L'écrivain, par de nombreuses péripéties, essaient de détourner de lui l'attention, pour focaliser l'intérêt du lecteur sur le texte. Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant décrivent clairement les caractéristiques de ce système d'écriture : la narration est « tournoyante, rapide, parfois même hypnotique, brisée en longues digressions humoristiques, érotiques, ésotériques.⁵³» C'est un dialogue ininterrompu non pas entre l'auteur et le lecteur, mais entre ce dernier et le texte. En fait, l'auteur donne à son lecteur une

⁵⁰ Romuald Fonkoua, « La chair des mots africains : esthétique politique dans Les soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma. » in *Sous les soleils des Indépendances : A la rencontre d'Ahmadou Kourouma*, édité par Sylvie Patron, *Textuel*, no. 70, 2012, p. 55-56.

⁵¹ *Ibid.*, p. 77.

⁵² Comme l'affirme Dominic Thomas, « Under the most repressive regimes, postcolonial African authors have found it necessary to resort to the veil of Allegory to conceal their narratives / sous les dictatures les plus répressives, les auteurs postcoloniaux africains ont trouvé nécessaire de recourir au voile de l'allégorie pour dissimuler leurs discours. » *Nation Building, Propaganda, and Literature in Francophone Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 124

⁵³ Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau, *op.cit.*, p 59.

souveraineté sur le texte, comme un symbole de cette souveraineté qu'il revendique pour le peuple. Pour Mbwil a Mpaang Ngal, le lecteur est « sollicité de trouver sa propre place dans l'œuvre.⁵⁴»

Cette thèse, tout en s'inscrivant dans une tradition établie, contribue aux travaux de recherche déjà effectués, à plusieurs niveaux. Tout d'abord en élargissant le champ d'analyse, avec en soubassement la définition étymologique du terme apocalypse. Au-delà de la violence déjà longuement décrite, elle analyse le chaos à la fois individuel et collectif, dans une logique de dévoilement et de transcendance. Ensuite, en examinant de façon détaillée une période, qui bien qu'étant à la base d'un foisonnement d'œuvres fictionnelles de par la densité d'événements historiques, n'a pas fait l'objet d'analyses littéraires approfondies. Enfin, en mettant en contact un groupe de littératures qui, tout en étant spécifiques à leurs aires géographiques, s'enrichissent en s'inspirant les unes des autres, et en puisant à la source de leur Histoire commune, indissociable.

⁵⁴ Mbwil a Mpaang Ngal, *Création et rupture en littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 26.

PREMIÈRE PARTIE

IMAGES APOCALYPTIQUES

PREMIER CHAPITRE

LA PENSÉE APOCALYPTIQUE DANS LA PROSE ANTILLANO-AFRICAINE

*Les tyrans sont tous les mêmes, quelle que soit leur origine. Ils diffèrent seulement par leur style¹.
[...] les fous valent mieux que les sains d'esprit, ils n'oublient pas leur situation².*

Introduction

L'article « Apocalypse » de Danièle Chauvin dans le *Dictionnaire des mythes littéraires* de Pierre Brunel suggère que cette notion « suppose [...] *une rupture radicale* entre l'ère présente marquée par le mal, et l'âge à venir du triomphe de Dieu.³» Cette rupture se caractérise par une crise, que la critique reconnaît comme l'essence même de la pensée apocalyptique. Effectivement, les prédictions eschatologiques qui continuent de se propager dans la pensée humaine sont tributaires de l'évolution mondiale cristallisée autour des tensions géopolitiques, des insuffisances économiques, ainsi que des risques permanents de catastrophes écologiques et technologiques. Le domaine de la pensée littéraire qui se fait l'écho de cette conception pessimiste du monde, de ce fantasme récurrent de destruction et de fin globale apparaît hanté par l'imaginaire de la terreur, de la souffrance et du désespoir. La nécessité s'impose alors de souligner que c'est autour de l'expérience d'une situation extrêmement critique et de perturbations que se construit le vécu, tel que conçu par la littérature apocalyptique. En d'autres termes, un texte ne peut intégrer ce genre littéraire que s'il implique totalement les personnages et leurs actions dans un contexte de troubles majeurs, d'équilibre rompu. Le terme « équilibre » renvoyant moins à une certaine stabilité, qu'à une forme de statu quo.

¹ Bernard Diederich, *Le prix du sang*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 2016, p. 47

² Ibrahima Ly, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 275.

³ Danièle Chauvin, « Apocalypse » dans Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988, p. 107.

Certes, le chaos et la violence sont les symptômes de cette crise apocalyptique. Mais, contrairement aux sentiments prédominants dans la perspective moderne, il n'y a pas d'anéantissement général, car les élus, c'est-à-dire ceux qui seront demeurés fidèles, en sortiront indemnes pour jouir du triomphe final dont parle D. Chauvin. C'est ce triomphe qui constitue d'ailleurs la seconde composante obligatoire – longtemps ignorée – du discours apocalyptique : l'espoir. Cette dimension inhérente à la notion d'apocalypse confère à la crise une orientation nouvelle, dans la mesure où son exposition vise moins le désespoir que l'espérance en l'avènement de jours meilleurs. L'imaginaire de la fin, totale et irrémédiable, est dépassé. La destruction anticipée n'est alors que le prélude à un renouvellement. D'ailleurs en ce qui concerne l'*Apocalypse* de Jean, Pierre Prigent assure fermement qu'il ne s'agit pas d'« un livre de malheur », mais plutôt d'« une bonne nouvelle », d'un « évangile »⁴. On se retrouve dans une perspective dualiste, avec la fin de l'ordre présent, vecteur de troubles, et l'apparition d'un nouvel ordre, générateur de paix et de bonheur.

En ce qui concerne la prose narrative francophone antillo-africaine de 1968-1990, c'est surtout la violence destructrice qui a retenu l'attention des critiques notamment dans le cadre des régimes dictatoriaux qui ont proliféré après les indépendances. Ces études⁵ qui ont donné la primeur à l'aspect politique ont cependant rarement envisagé cette violence postcoloniale d'un point de vue apocalyptique, sinon, uniquement en relation avec la crise. Ainsi, lorsque la théoricienne de la littérature négro-africaine, Lilyan Kesteloot, affirme qu'« après les grandes espérances de la négritude [...] on vit arriver une avalanche de récits et de pièces aux allures d'apocalypse »⁶, c'est surtout l'aspect destructif qu'elle privilégie : du chaos paroxysmique décrit par Alioum Fantouré à la violence sanglante des textes de Sony Labou Tansi, via l'horreur répugnante chez Alpha Mande Diarra. Au-delà du

⁴ Pierre Prigent, Avant-Propos, *L'Apocalypse*, Paris, les Éditions du Cerf, 1998, p. 7.

⁵ Voir par exemple l'ouvrage collectif : Lorna Milne, éditeur. *Postcolonial Violence, Culture and Identity in Francophone Africa and the Antilles*, Bern, Peter Lang, 2007.

⁶ Lilyan Kesteloot, *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris, Karthala, 2001, p.270.

parcours critique effectué jusqu'ici, nous analysons cette violence au prisme de la littérature apocalyptique. Elle est alors perçue non plus comme un élément indépendant, mais comme l'un des maillons génératifs de la crise fondatrice. Par ailleurs, notre réflexion qui se veut transatlantique envisage également ces dérèglements dans les textes caribéens de la période concernée. Bouversements qui sont à la fois d'ordre politique, économique et social et portent donc sur la gestion des personnes et des biens. Nous identifierons les mécanismes de la crise tels qu'articulés par les romanciers, en relevant les indices non seulement de la précarité et du chaos social sur fond d'instabilité politique et d'exploitation économique, mais aussi d'espérance. Il y a en effet assimilation par ces derniers du schéma de révélations de l'*Apocalypse* de Jean, par le biais d'un déroulement qui s'apparente à l'ouverture des multiples sceaux dont le contexte symbolique est exposé au lecteur. Dans un dévoilement progressif, ils exposent des détails d'événements majeurs devant atteindre leur paroxysme avec le retour d'un nouvel ordre. Comme l'indique Jean-Pierre Makouta-Mboukou dans son étude du roman négro-africain, ils inscrivent leurs récits dans l'optique d'une « présentation des faits, des vérités qui échappent au prime abord [aux yeux]⁷ » Nous exposerons alors les contours d'une apocalypse qui revisite l'idée de la « fin », dans un changement d'optique qui correspond au contexte historique de ces auteurs. En effet, il s'agit moins d'une fin des temps que de celle d'une structure institutionnelle pervertie, d'un ensemble de valeurs étatiques corrompues, et d'idéologies néfastes à l'épanouissement humain. C'est l'aboutissement du chaos, le dénouement de la crise : une apocalypse qui est non seulement destruction, violence et mort, mais aussi et surtout dévoilement d'une bonne nouvelle qui réoriente la vie des personnages.

Parlant des personnages, il est impossible de contextualiser la crise sans en évoquer les acteurs, dont on sait en outre qu'en interagissant entre eux et avec leur environnement, ils servent de support

⁷ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française (problèmes culturels et littéraires), 2^e édition, Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1980, p. 109.

au déroulement de l'intrigue romanesque. Les figures de l'Antéchrist, du martyr et du visionnaire qui reviennent inlassablement, feront l'objet d'une attention particulière. Leur récurrence quasi obsessionnelle d'un roman à l'autre interpelle le lecteur. Nous disons qu'elles constituent, dans les romans du corpus, les deux *pôles* de la pensée apocalyptique : d'une part l'Antéchrist, qui polarise la crise et par conséquent, génère anxiété, et peur. Les auteurs reprennent plus ou moins fidèlement la description de Jean. En effet, dans l'*Apocalypse*, le règne de l'Antéchrist se caractérise par l'établissement d'une dictature universelle⁸ avec persécutions des opposants et instauration d'un système religieux qui prône l'adoration d'un seul être : lui. D'autre part le martyr et le visionnaire, qui diffusent des messages positifs d'espoir et de sortie de crise, l'un par les multiples persécutions qu'il subit, l'autre par ses révélations.

1. Les mécanismes de la crise

L'année 1968 est reconnue par les critiques comme celle du malaise. On observe dans de nombreux pays, l'expression d'un mécontentement général. Les critiques envers les pouvoirs centristes⁹, les dénonciations des disparités sociales et les revendications ouvrières sont les signes marquants d'un climat socio-politique instable, par lesquels transparait une évidence : le monde est en crise. Dans sa réflexion sur les événements de Mai 68 en France, Julie Pagis soutient que le contexte général est l'un de « ces rares moments historiques [...] au cours desquels l'ordre établi vacille, le temps ordinaire et les lois sociales sont provisoirement suspendus et tout ce qui va habituellement de soi est remis en cause.¹⁰ » C'est cette atmosphère de crise endémique que l'on retrouve dans les récits de notre

⁸ La Bible de Jérusalem, Apocalypse 13.4-7

⁹ Qu'il s'agisse de Charles De Gaulle en France, de Léopold Sédar Senghor au Sénégal. Sur cette question, lire par exemple Françoise Blum, « Sénégal 1968 : révolte étudiante et grève générale », dans *Revue d'histoire contemporaine*, no 59-2, 2012/2, p. 144-177.

¹⁰ Julie Pagis, *Mai 68, un pavé dans leur histoire*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2014, p. 13. Les propos de J. Pagis font écho à ceux que Pierre Hempel émettait quelques années plus tôt, en rappelant que « c'est en Mai 68 que, pour la première fois depuis la deuxième guerre mondiale, la question de la révolution internationale a été posée au grand jour [...] Là a été posée la nécessité d'une transformation violente de la société [...] » Pierre Hempel, *Mai 68 et la question de la révolution : Pamphlet*, Paris, Imprimerie spéciale, 1988, p. 5.

corpus. De façon spécifique, les auteurs exposent un malaise généralisé qui se caractérise par un rapport de déséquilibre et de déstabilisation mutuelle entre les personnages et l'environnement social. Il y a un constat d'échec du « contrat social » tel que définie par Jean Jacques Rousseau, puisqu'il y a confiscation de la volonté générale par un groupe d'individu. C'est la destruction de cette relation contractuelle, et la re-détermination de la coopération sociale qui engendre chez le lecteur l'impression non pas d'une, mais de plusieurs crises : crise des institutions politiques, crise du développement économique et crise des valeurs sociales. Les nouvelles Républiques sont en désagrégation. C'est « le monde [qui] s'effondre », pour reprendre les mots de Chinua Achebe. L'implosion interne est réelle, ce qui explique la référence des personnages au jugement dernier, à l'apocalypse. Celle-ci étant pour eux synonymes de catastrophe imminente, de malheur, de souffrances inimaginables.

1.1 Le climat politique instable

Les écrivains dont nous étudions les œuvres abordent tous la question politique sous des angles différents, soulignant ainsi explicitement qu'elle constitue l'épicentre de la crise. Les récits sont bâtis autour de trois principaux épisodes historiques : l'occupation coloniale, les luttes pour l'autonomie et la période postindépendance. Quel que soit l'angle de prise de vue, le paysage politique apparaît instable et chaotique. Le pouvoir est au centre de toutes les convoitises et les pays représentés subissent les secousses des conquêtes territoriales, des complots, des affrontements entre rivaux politiques, des intrigues de palais, des clivages ethniques, des luttes de classes et de races. Avec la colonisation, l'apparition de l'étranger remet en question la quiétude locale. Ainsi, dans *Le feu des origines* (1987) d'Emmanuel Dongala, le village de Mandala Mankuku est envahi par les colons, qui assujettissent les villageois et leur imposent le paiement des impôts et les travaux forcés. Cette arrivée inopinée provoque la rupture d'un clan jadis soudé et l'exil du personnage principal. Déclarer que les luttes pour l'autonomie politique ne se font pas sans heurts, serait un euphémisme. Celles-ci sont relatées sous

formes d'épisodes tragiques et sanglants au cours desquels certains personnages revêtent le costume de héros pour « délivrer » leur peuple de la domination étrangère. *Le cercle des Tropiques* (1972) d'Alioum Fantouré raconte entre autres l'histoire de Baré Koulé, qui a endossé le rôle de défenseur et libérateur de la nation. La période postindépendance se caractérise par l'avènement de dictateurs au sommet de l'Etat, en une suite de conspirations, d'affrontements et de coups d'état multiples. Examinons davantage cet épisode, qui dans le contexte de la période littéraire 1968-1990, constitue le thème de prédilection des écrivains africains et caribéens.

Le motif récurrent de l'homme fort qui gère le pouvoir en maître, et que l'on retrouve dans les romans de cette période, permet de les assimiler au « roman du dictateur » (*la novela del dictador*) qui caractérise le boom littéraire hispano-américain des années 1960-1970¹¹. L'émergence presque simultanée de ce sous-genre littéraire en Afrique et en Amérique latine, deux régions aux coordonnées géographiques si distantes, pourrait s'expliquer par leur passé historique commun d'esclavage et de colonisation, et par l'émergence de souverains tout puissants¹². Ce qui distingue les récits francophones africains et caribéens de leurs homologues latino-américains c'est la *loi des séries*. Le lecteur ne se retrouve pas en présence d'un, mais d'une multitude de dictateurs qui se succèdent les uns aux autres. L'on pourrait alors parler du « roman *des dictateurs* ». *La vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi symbolise parfaitement ce phénomène : l'auteur raconte l'histoire de la Katalamanasie, pays imaginaire, en proie aux dictatures successives de « guides » qui défilent, si nombreux que le lecteur en perd le compte. Jean Metellus offre un schéma quasi identique dans *La famille Vortex* (1982), en fixant la trame

¹¹ On peut citer entre autres : *Moi, le suprême* (*Yo El Supremo*, 1974 ; 1985 pour la traduction française) d'Augusto Roa Bastos et *L'automne du patriarche* (*El otoño del patriarca*, 1975 ; 1976 pour la traduction française) de Gabriel García Márquez, qui s'inspirent des dictatures qui ont proliféré en Amérique Latine dès le dix-neuvième siècle. L'on retrouve notamment une fictionnalisation des dictateurs tels que José Gaspar de Francia du Paraguay (1814-1840) ou encore Rafael Trujillo de la République Dominicaine (1930-1961).

¹² Sony Labou Tansi résume bien cette proximité lorsqu'il affirme : « [...] Il y a une parenté géographique, historique, de conception de l'univers entre les Sud-Américains et nous [...] » dans « Entretien avec Sony Labou Tansi » de Djibril Diallo, cité par Lydie Moudileno, *Parades postcoloniales. La fabrication des identités dans le roman congolais*, Paris, Karthala, 2006, p. 59.

de son récit autour de trois coups d'état que subit Haïti en quelques mois, avec comme corollaire l'accession au pouvoir de trois présidents différents. La chute du premier président, Dumarsais Estimé, telle que relatée par le narrateur, est le prototype des renversements politiques auxquels est confronté le lecteur dans la majorité des textes :

A vingt-deux heures, deux foyers d'incendie embrasèrent la ruelle Boyer et la rue de l'Enterrement [...] A vingt-trois heures, Port-au-Prince était plongé dans l'obscurité pendant que des coups de feu partaient de plusieurs endroits. Deux explosions au Champ-de-Mars, un coup de canon tiré au Fort-Dimanche empêchèrent les plus hardis de sortir de chez eux [...] A neuf heures, le lendemain, un communiqué annonçait le départ du président afin d'éviter la guerre civile et la formation d'un gouvernement provisoire sous la direction de Georges Férère.¹³

Cette narration abrégée laisse clairement paraître le principe fondamental d'alternance gouvernemental, à savoir la force. Plus précisément, ce ne sont pas des élections, mais la violence qui régit l'accès à la magistrature suprême. Pour J. Metellus, comme pour les autres écrivains, l'accession au pouvoir est toujours entachée de terreur et de sang. L'idée sous-jacente à cette alternance politique chaotique, c'est la fragilité du pouvoir. Effectivement, la fréquence des coups d'état laisse le pays dans un marasme que chaque dictateur promet de gérer rapidement. Cependant dans la logique implacable d'un fonctionnement dérégulé, il connaît un sort identique à celui de ses prédécesseurs et le cercle infernal, dictature-chaos-coup d'état, se perpétue. Parlant du *cercle des Tropiques* – mais on peut sans peine étendre le propos aux autres récits –, Jean-Pierre Makouta-Mboukou décrit avec précision ce mouvement cyclique en affirmant que « [...] les coups d'Etat y succéd[ent] aux coups d'Etat, les assassinats aux assassinats, souvent gratuitement. De nombreux Messie-Koïsme s'érigent sur les ossements de leurs victimes, puis sont renversés à leur tour.¹⁴

¹³ Jean Metellus, *La famille Vortex*, Paris, Gallimard, 1982, p. 77-78.

¹⁴ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, *op.cit.*, p. 245.

Marie-Denise Shelton exprime un point de vue similaire, arguant que « Le despote exilé ou assassiné, un autre président est élu, on dirait le frère jumeau de son prédécesseur, et tout reprend son rythme normal : tyrannie, oppression, misère, révolution, etc... » *Image de la société dans le roman haïtien*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 51.

Les antagonismes qui s'exaspèrent font donc de la scène politique un univers convulsif, éclaté. Le pouvoir est un instrument au service des ambitions humaines¹⁵. Cette instrumentalisation favorise l'agitation et la confusion, ainsi que le sentiment d'instabilité profonde que le lecteur découvre chez les personnages, notamment ceux qui constituent la masse populaire. Etat de crise permanent qui contribue à l'insertion de ces récits dans la pensée apocalyptique. Il va sans dire que ces bouleversements incessants affectent la situation économique. En effet, à chaque nouvelle prise de pouvoir, correspond l'ascension d'une nouvelle élite qui se constitue à la force, dirons-nous, non pas du poignet, mais des caisses de l'état.

1.2 L'incurie administrative et la gabegie

Les romanciers décrivent le clientélisme et le favoritisme comme les piliers sur lesquels reposent la gouvernance politique. Les postes s'octroient d'après une logique partisane, et non pas selon les mérites : le marchandage devient loi. Deux narrateurs résument en des images explicites cette philosophie de la malversation. Dans *Les soleils des indépendances* (1968) d'Ahmadou Kourouma, on peut lire : « La politique n'a ni yeux, ni oreilles, ni cœur ; en politique, le vrai et le mensonge portent le même pagne, le juste et l'injuste marchent de pair, le bien et le mal s'achètent ou se vendent au même prix¹⁶ » ; et dans *Le pleurer-rire* (1982) d'Henri Lopes : « [...] la politique depuis l'indépendance [...] un marais rempli de crocodiles, dans lequel aucun de ceux qui s'aventur[ent] ne p[eut] rester honnête.¹⁷ » On peut dire que le système administratif est victime d'une épidémie de corruption qui s'étend à tous les échelons. *Les chauves-souris* (1980) de Bernard Nanga mettent justement en relief ces procédés pervers d'ascension sociale. Robert Bilanga, le personnage principal, ne ménage pas ses efforts et sa

¹⁵ Pour l'ancien président Madiama, mis en scène par Aminata Sow Fall dans *L'Ex-père de la nation* (1987), les hommes se servent du pouvoir « pour intriguer, se déchirer, se jeter l'opprobre comme dans une galerie infernale où les plus forts en manœuvres inavouables écrasent les autres et où l'hypocrisie est érigée en règle de vie. » *Ex-père de la nation*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 109.

¹⁶ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 157.

¹⁷ Henri Lopes, *Le pleurer-rire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 30.

richesse pour accroître son crédit et son pouvoir. C'est à travers lui que le narrateur contraste l'apathie et l'inefficacité des fonctionnaires à leurs appétits voraces face aux biens nationaux. Il expose leur avidité égoïste, exacerbée par des aspirations et des ambitions immodérées. Ainsi, Bilanga, chargé d'un recouvrement de fonds envers la société de M. Chauvin, un investisseur étranger, est focalisé sur les bénéfices immédiats et prévisionnels d'une telle opportunité :

Bilanga [...] se promet de remettre cinq millions à Motengui. Il en réservait dix à Obengué, qui était bien placé pour défendre sa cause au niveau des hautes sphères gouvernementales [...] Bilanga pourrait réaliser son projet d'un hôtel de grand standing et son rêve d'accéder à des postes encore plus rentables. Plus on montait, plus on tombait sur des affaires intéressantes à exploiter. La tête de Bilanga bourdonna un instant de toutes sortes de rêves. On ne pouvait pas souhaiter un meilleur régime.¹⁸

La remise en cause du régime est ouvertement exprimée, puisqu'il favorise le détournement de biens publics pour l'enrichissement individuel et la réalisation des projets personnels à travers les rouages d'un système de prédation. La situation que découvre le lecteur dans *Les chauves-souris* n'est pas unique. Autrement dit, ce que nous qualifions de *bilangaïsme* est un phénomène commun que l'on retrouve dans de nombreux romans. Dans tous les domaines administratifs, des circuits parallèles se développent avec la complicité des autorités. Cette collusion favorise l'apparition d'une autre classe sociale, celles des « nouveaux riches ». Dans *Le cercle des Tropiques* d'Alioum Fantouré, Bohi Di, le narrateur met particulièrement l'accent sur le changement de mode de vie parmi ces élites, dans une logique de dilapidation et de concurrence sournoise :

[chez] les « nouveaux princes [...] les appareils « hi-fi » remplaçaient les tams-tams, les balafons et autres instruments indigènes. Pour leurs femmes les pagens et les camisoles raccommodées avaient fait place aux garde-robes des grands couturiers étrangers. Quant aux princes et courtisans du Parti, une nouvelle forme de concurrence était apparue entre eux, c'était à qui aurait les costumes les plus beaux, les plus nombreux, la plus belle résidence, les plus luxueuses voitures. C'était une façon d'impressionner la masse pour se faire respecter.¹⁹

¹⁸ Bernard Nanga, *Les chauves-souris*, Paris, Présence africaine, 1980, p. 95.

¹⁹ Alioum Fantouré, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 155.

Le constat est similaire, dans *Les rapaces* (Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1986), de Marie Vieux-Chauvet. Le narrateur indique que : « Dès le début, tous avaient été coupables. Tous s'étaient enrichis à la sueur des humbles. Tous avaient favorisé des flatteurs et des sbires, puisé à volonté dans la caisse publique, bâillonné l'opinion en tenant le pays sous leur joug. » p. 29

A cette élite riche des beaux quartiers, se substitue celle des bidonvilles, qui tout en étant loin du pouvoir, perpétue sa philosophie de domination et son idéologie d'exploitation. Elle est constituée d'individus qui profitent de leur position ou d'un libre accès aux hautes sphères pour devenir, à leurs niveaux, de petits *maîtres*. Ce sont généralement des hommes de l'armée, qui imposent leur loi dans les bidonvilles, et font régner la terreur sur les populations apeurées, faisant valoir leur autorité abusive, tout comme le tyran. Edouard que présente Mongo Beti dans *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974) appartient à ce groupe de prédateurs que la cupidité et la paresse poussent à se vautrer dans l'injustice qui prévaut, en privant les autres de leurs revenus. L'impunité que leur confère l'uniforme ouvre la voie à toutes sortes de vices et de trafics dont pâtissent les populations des quartiers pauvres²⁰. Le lecteur ne peut s'empêcher de saisir le sentiment d'amertume qui transparaît chez ces dernières, tout comme chez le peuple tout entier, victime d'abus et contraint à l'indigence par les élites dirigeantes.

L'insistance des auteurs africains et caribéens sur l'arrivisme et la vénalité de la nouvelle élite traduit une inquiétude profonde et générale. Pour eux, ces attitudes, tout en promouvant un système social fondé sur les inégalités, contribuent amplement au marasme économique dont sont victimes les nouveaux états indépendants, qui se matérialise par le chômage, la misère extrême, l'accroissement de la dette publique, la contrebande, et l'inflation.

1.3 Le néocolonialisme

La notion de néocolonialisme est intimement liée au concept de décolonisation. Dès la fin des années 1950 et au début des années 1960, les revendications d'autonomie se multiplient, notamment

²⁰ Edouard force son épouse, Perpétue, à la prostitution. En outre, d'après le narrateur, il utilise sa radinerie d'étrange façon, dans un but de domination : « A partir du vingtième jour du mois environ, étant le seul à qui il restât de l'argent, il exhibait des liasses de billets de banque pour encourager les pressantes sollicitations de gens souvent plus haut placés que lui dans la fonction publique. Il était alors assiégé de quémandeurs qui ne reculaient devant aucune flagornerie courtesanesque. Il faisait courir des pères dont les nourrissons criaient famine depuis des jours, tergiversant, renvoyant au lendemain, et le lendemain, au début de la soirée, ne concédant en guise de prêts que sou après sou, comme s'il se plut à tourmenter ces malheureux. » Mongo Beti, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Buchet-Chastel, 1974, p. 145-146.

en Afrique noire. Les indépendances devenues effectives, le vocable « décolonisation » se charge de sonorités nouvelles, qui génèrent un autre terme : « néocolonialisme », défini par le *Petit Larousse* comme une « politique visant à rétablir, sous des formes nouvelles, une domination sur les anciens pays colonisés devenus indépendants.²¹ » Mamadou Kalilou Ba, dans son analyse du roman postcolonial africain, rappelle fort à propos que Kwame Nkrumah, dans sa promotion du panafricanisme, posait la révolution africaine en trois étapes : « la libération nationale, la lutte contre le néocolonialisme et la révolution économique et culturelle.²² » Si le terme « décolonisation » dénote principalement l'indépendance politique, tandis que le mot « néocolonialisme » est essentiellement mis en rapport avec les stratégies postindépendance de contrôle économique, il n'existe pas de frontière rigoureuse entre les deux dans notre corpus. Effectivement, les aspects économiques et politiques demeurent inextricablement liés, d'où l'emploi par de nombreux auteurs, de l'un ou l'autre de ces vocables pour y faire référence. Dans le cadre des récits que nous étudions, c'est le mot « néo-colonialisme » qui revient inlassablement. Pour les romanciers, l'instabilité politique et économique, génératrice du chaos social, est due à l'intervention étrangère. Le retour explicite des narrateurs sur les événements historiques majeurs, leur permet d'expliquer l'apport essentiel des étrangers à la dérive sociale. D'abord, avec la colonisation, ils ont déstabilisé les sociétés locales en leur imposant de nouveaux modes de vie dans le cadre d'une soumission docile. Ensuite, ils leur ont accordé l'autonomie sans les y préparer. Enfin, cette liberté demeure partielle, car ils ont conservé une emprise certaine sur les affaires publiques. Les romans révèlent alors une critique explicite de la mainmise des étrangers sur les deux secteurs vitaux que constituent la politique et l'économie. Une telle stigmatisation est évidente dans *La vie et demie* de S. L. Tansi, où le narrateur fait fréquemment référence à la « puissance étrangère qui fourn[it] les guides. » Cette expression synthétise bien le rapport entre les anciennes puissances

²¹ Le Petit Larousse Illustré, op.cit., p. 729.

²² Mamadou Kalilou Ba, citant K. Nkrumah, *Le roman africain post-colonial : radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.103-104.

colonisatrices et les territoires nouvellement indépendants. Dans la majorité des cas, ce sont les premières qui choisissent et imposent un leader au peuple, par des procédés plus ou moins tortueux, notamment des coups d'état et des élections truquées²³. Corrélativement, en temps de troubles, le dictateur obtient une protection militaire (sous formes de troupes ou d'armes) pour neutraliser l'opposition. La critique vise non seulement les anciens « maîtres », mais aussi leurs successeurs, comme le montre clairement *Le mâât de cocagne* (1979) de René Depestre. Le long discours réprobateur – sous forme de questionnement rhétorique – du personnage principal, Henri Postel, à l'encontre d'un commerçant libanais démasque les agissements perfides des étrangers :

Qui, en 1957 a versé cent mille dollars à la « caisse électorale » du Dr Zoocrate Zacharie ? Qui a recruté pour lui des partisans dans la colonie libano-syrienne ? Plus tard, qui l'a introduit auprès de la mafia pour des achats d'armes, en contrebande ? Qui a servi d'intermédiaire entre des gangsters et Clovis Barbotog pour couvrir le pays d'un réseau de casinos et de maisons de prostitution ? Qui a eu l'idée de céder à bail pour 99 ans l'île de la Tortue ? [...] Qui est membre du conseil d'administration de la ZAAMCO, la banque qui exporte du sang d'homme à trois dollars le litre ? Enfin, qui, il y a un instant, a avoué qu'il est sur le point de mettre dans ses poches tout le commerce de ce pays ?²⁴

Chaque question éclaire le lecteur sur les enjeux véritables de la présence étrangère dans les anciennes colonies. Présence fondée sur une logique de domination voilée, d'exploitation et de coopération abusive, dans l'optique d'une sauvegarde des intérêts développés pendant la période coloniale. Le discours de Postel s'érige alors en réquisitoire contre le néocolonialisme, dont les auteurs démontrent les effets dévastateurs sur le peuple en termes de souffrance et d'angoisse. Ils soulignent qu'en pillant les ressources publiques, les étrangers contribuent avec la nouvelle bourgeoisie, à l'appauvrissement des masses. En outre, en exerçant leur monopole sur la vie politique, ils participent non seulement à l'instabilité qui détruit progressivement les pays en quête d'équilibre, mais aussi au syndrome d'aliénation vis-à-vis de l'Etat, dont ils favorisent les stratégies d'oppression et de répression.

²³ Dans l'*Ex-père de la nation* d'Aminata Sow Fall, la fonction suprême est littéralement offerte à Madiama, en remplacement de Maas, le Président en exercice, désormais en désaccord avec ses protecteurs étrangers. Ceux-ci continuent de manœuvrer dans l'ombre du successeur. Relatant ses souvenirs, ce dernier avoue : « En réalité, je ne gouvernais pas. L'armée, la défense, les finances, tous les secteurs clés étaient encore contrôlés par l'ancienne autorité [...]. » *Ex-père de la nation*, op.cit., p. 10.

²⁴ René Depestre, *Le mâât de cocagne*, Paris, Gallimard, 1979, p. 33.

1.4 Le malaise social

La récurrence du topos de la désillusion dans les textes du corpus fait ressortir la thématique du malaise propre à l'année 1968, qui s'est ensuite étendue aux décennies suivantes. Elle permet également de cerner l'ampleur et la profondeur du désarroi qui affectent les masses populaires. Pour les écrivains, c'est la douloureuse époque du désenchantement. Le sentiment de vive déception, exacerbée par la défiance et l'appréhension, résulte surtout des efforts acharnés des acteurs politiques engagés dans la conquête et la préservation du pouvoir, ainsi que la sauvegarde de leurs privilèges. De cette attitude qui tranche rigoureusement avec les promesses de liberté, de prospérité et d'égalité, naît un constat d'échec. Diagnostic qui est à l'origine d'un profond malaise sociétal, auquel se greffe un pessimisme aigu. Il faut dire que les indépendances ont été accueillies dans la liesse. Bohi Di, le narrateur du *Cercle des Tropiques* raconte par exemple que c'est avec joie qu'une foule bigarrée de chômeurs, de travailleurs, de pauvres et de riches a célébré ce qu'il nomme le « miracle de prospérité jailli de l'inconnu.²⁵» Ces célébrations bruyantes, immodérés, traduisaient les aspirations du peuple à une vie meilleure. Pourtant, au lendemain des festivités, celui-ci a dû oublier ses prétentions devant la réalité des régimes autoritaires et des problèmes économiques. L'atmosphère d'instabilité, de tensions et de confusion a généré chez les masses populaire un traumatisme aigu, caractérisé par un état d'esprit fluctuant, oscillant constamment entre espoir et désespoir, certitude et anxiété. Dans *Le cercle des Tropiques*, c'est la déclaration désabusée d'un jeune homme qui révèle la profondeur de cette souffrance physique et psychologique :

Bon oui, mon frère [...]. L'« enfer », c'est le mot. [...] nous nous demandons ce qu'est l'indépendance. Notre vie n'a pas changé, nos récoltes sont toujours mauvaises, nous travaillons toujours durement comme avant. Les impôts ont augmenté, ce qui est pis qu'avant, et puis les délégués du Parti nous dépouillent lors de leurs tournées et ils en font plusieurs par moi ; si ce n'est pas l'un, c'est l'autre. Si c'est ça l'indépendance, mieux valait supporter les toubabs, car maintenant nous supportons et les toubabs et les chefs indigènes. Ce n'est pas une vie de pauvres,

²⁵ Alioum Fantoure, op.cit., p. 125.

mais de forçats. Le Messi-Koï parle de dignité en nous volant et en menaçant de mort en cas de mauvaise volonté. Si ce n'est pas honteux... ?²⁶

Ce bilan négatif laisse paraître toute l'amertume du locuteur, symbole du mécontentement populaire. Face au recours systématique à la violence pour le soumettre, à l'assujettissement économique par des impôts aussi fréquents qu'extrêmement élevés le peuple se trouve acculé à l'indigence par ceux-là mêmes qui avaient solennellement promis de l'aider. Il en a perdu ses repères, et s'interroge désormais sur la nécessité de cette autonomie, source non pas d'équilibre et de justice, mais de tumulte. Dans un article sur le désenchantement des indépendances chez V. S. Naipaul et A. Kourouma, le critique Yves Clavaron parle du « chaos postcolonial, tant sur le plan collectif des problèmes sociaux et de la corruption des dirigeants qu'au niveau individuel des perturbations psychologiques provoquées par cet univers instable.²⁷» Malgré une conscience aiguë de la crise, aucune issue ne semble possible. Il n'est donc pas surprenant qu'au fil de sa lecture, le lecteur perçoive chez les personnages une angoisse réelle, qui affecte l'être tout entier. Sur le plan physique, elle les maintient dans le souci du pain quotidien tandis que sur le plan psychologique, elle les tient enfermés dans les tourments de changements politiques incessants. Dans ce contexte il ne serait pas superflu de parler de psychose, d'autant plus que l'Etat entretient ce sentiment par les abus d'autorité et le développement d'un climat de méfiance dû à une inquisition constante. On aboutit à un dépérissement progressif de l'individu, qui vit dans l'impression d'une mort prochaine, d'une fin imminente. Les voix, comme celle de cette femme âgée dans *Le pleurer-rire*, qui s'enquière : « Jusqu'à quand va durer *lipadasse-là* [sic]? Jusqu'à quand ?²⁸» résonnent alors, lugubres, car elles perçoivent dans ces anomalies sociales, des signes précurseurs de « la venue imminente de l'Antéchrist.²⁹»

²⁶ Alioum Fantouré, op.cit., p. 137.

²⁷ Yves Clavaron, Politique et roman postcolonial : le désenchantement des indépendances chez V.S. Naipaul (*The Mimic Men*) et A. Kourouma (*Les Soleils des indépendances*), dans *Roman et politique : Que peut la littérature*, Rennes, PUR, 2011, p. 279.

²⁸ Henri Lopes, op.cit., p. 153.

²⁹ Ibid., p. 135.

En décrivant les multiples contours d'une crise étendue, génératrice de tourments, les écrivains francophones africains et caribéens de la période 1968-1990 posent les bases d'une littérature apocalyptique. Il s'agit du portrait symbolique d'une réalité contemporaine de persécutions, de dissensions et de conflits ; d'une recontextualisation de systèmes et d'idéologies qui remettent en cause les valeurs de justice, de paix et de dignité humaine. Si les attitudes des personnages vis-à-vis de cette crise varient en fonction de leur statut social, la situation de combat prédomine : pour les uns, il faut maintenir le statu quo, tandis que pour les autres, il faut mettre fin à l'ordre établi afin d'éradiquer l'intense impression de fatalité qui semble prévaloir chez le peuple.

2. Les Figures apocalyptiques

2.1 L'antéchrist

Il serait difficile sinon impossible de décrypter les représentations du système dictatorial sans étudier celui qui en constitue l'unité centrale, à savoir, le dictateur ou le « guide³⁰», comme le nomment certains écrivains. Selon les descriptions dont il fait l'objet dans les récits de notre corpus, ce dernier s'identifie au Messie, dont l'avènement dans le contexte de l'*Apocalypse* de Saint Jean et par extension du genre apocalyptique, constitue un moment clé. Pourtant, contrairement à cette figure symbolique porteuse de salut et d'espoir, celui qui s'offre en « sauveur » du peuple ne véhicule que désespoir et damnation. Ses actions, qui contrastent avec celles du véritable Messie, l'assimilent davantage à un Antéchrist. Entre ces deux figures, il se crée même des champs d'opposition très nette : d'un côté, le Messie, symbole de création, de paix, d'union et d'amour, et de l'autre, le dictateur/antéchrist qui perpétue la destruction, la violence, la division et la haine. Dans le cadre de cette étude, le terme « antéchrist », signalons-le, se conçoit d'après les définitions de Jules Jacquin dans son *Dictionnaire de théologie à l'usage des gens du monde* (1858), dans un sens général pour désigner « tous les méchants, les

³⁰ Le lecteur averti se souviendra que le surnom de l'ancien dictateur libyen, Mouammar Kadhafi, était « Le Guide ».

persécuteurs » et dans un sens théologique en référence à l'adversaire du Christ, qui réunit « tous les caractères de malice, de cruauté », se fait passer pour Dieu, et met à mort tous ceux qui le refusent.³¹ Le dictateur de fiction intègre ces deux définitions, puisqu'il est à la fois messie auto-proclamé et persécuteur du peuple. Deux aspects fondamentaux de sa personnalité semblent monopoliser l'attention des écrivains, qui en font des piliers de l'établissement de ce règne que mentionne Jean dans son *Apocalypse* : la mégalomanie et la pathologie du pouvoir. Le lecteur perçoit chez le dictateur un désir compulsif de contrôler, d'imposer sa pensée, et ses intérêts à travers la mise en œuvre d'une régénération politique et idéologique. Les attributs de son pouvoir peuvent se résumer en deux modalités essentielles : commander et être obéi, d'où une monopolisation des organes exécutif, législatif et judiciaire de l'appareil étatique. C'est la recherche d'une puissance absolue, qui s'oppose formellement à ses prétentions de sacrifice individuel en faveur du peuple. Cet écart le distingue davantage du Messie biblique, puisque le don de soi implique abaissement et humilité. Il est même important de souligner que l'orgueil donne au règne de l'Antéchrist une configuration globale et complexe qui transcende les frontières d'une simple dictature.

a. La mégalomanie

Le terme mégalomanie désigne un comportement pathologique sous-tendu par un désir immodéré de puissance et de gloire, un besoin excessif d'admiration et de respect, ainsi qu'un manque total d'empathie. C'est un délire de grandeur qui se caractérise par des idées de toute-puissance et de science infuse. Chez le sujet mégalomane, on retrouve les traits d'une personnalité narcissique qui se matérialise entre autres par une surestimation de sa personne, de sa fonction, de ses aptitudes³². En d'autres termes, il s'invente une réalité alternative dont il est l'unique objet. Dans un ouvrage sur la

³¹ Jules Jacquin, *Dictionnaire de théologie à l'usage des gens du monde*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1858, p. 25.

³² Voir *Le Petit Larousse Illustré*, Paris, Larousse, 2012, p. 672 et *Le Petit Robert*, Paris, Société du Nouveau Littré, 1977, p. 1175.

« jouissance *du pouvoir* », Denise Lachaud parle d'une « imaginarisation du réel ; autrement dit [...], une interprétation qui bascule à l'imaginaire.³³» Le tempérament du dictateur correspond parfaitement à ces critères, faisant de la mégalomanie un aspect essentiel de sa personnalité. Idi Amin Dada s'avère un modèle très illustratif de cette mégalomanie. Dans son essai historique intitulé *Qui est Idi Amin Dada* et publié en 1995, Laurent-Ropa Denis met en relief la folie des grandeurs et l'obsession du pouvoir de celui qui fut pendant huit ans – (1971-1979) – le leader de la République d'Ouganda, s'octroya de nombreux surnoms, s'attribua des distinctions imaginaires et déclara plusieurs fois « avoir été désigné par Dieu pour diriger son peuple.³⁴» Il illustre ses propos en exposant l'un des projets les plus ambitieux du tyran, à savoir « l'aménagement d'un long couloir, long de plus de mille kilomètres, en territoire tanzanien, qui relierait la rive sud du Lac Victoria à l'Océan Indien.³⁵» Une telle opération, qui nécessitait environs deux cents millions de francs fut jugée « fantasmagorique » par ses alliés israéliens. L'auteur souligne que le dictateur fut « ulcéré qu'on n'ait pas pris au sérieux son projet de couloir en Tanzanie et surtout qu'on n'ait pas apprécié son génie militaire à sa juste valeur.³⁶»

Les traits essentiels de mégalomanie, communs à de nombreux dictateurs dans l'histoire sont exacerbés par les auteurs, qui représentent le tyran de fiction comme un individu conscient de sa supériorité et extrêmement suffisant³⁷. Cette attitude s'explique notamment par l'euphorie qui marque son accession à la magistrature suprême. Face à l'enthousiasme populaire, c'est la griserie du pouvoir,

³³ Denise Lachaud, *La jouissance du pouvoir : de la mégalomanie*, Paris, Hachette, 1998, p. 21.

³⁴ Laurent-Ropa Denis, *Qui est Idi Amin Dada*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 79.

³⁵ Ibid., p. 62-63.

³⁶ Ibid., p. 63.

La chronique historique de Riccardo Orizio, qui eut l'opportunité de rencontrer le dictateur, est également digne d'intérêt. Dans un ouvrage qui relate ses interactions avec sept dictateurs à travers le monde, il expose les nombreuses « facéties » d'Idi Amin Dada, qui selon lui prenait plaisir aux humiliations publiques de ses collaborateurs ou d'autres personnes de son entourage. Riccardo Orizio, *Talk of the Devil: Encounters with seven dictators*, Traduit de l'Italien par Avril Bardoni, New York, Walker and Company, 2003.

³⁷ Mamadou Kalilou Ba s'attarde particulièrement sur « l'archétype de la personnalité mana » identifié par Carl Jung, pour expliquer le désir de puissance du dictateur. C'est « l'archétype de l'homme fort qui serait souvent incarné dans l'histoire en des images de héros ou d'hommes transformés en des dieux et qui se trouveraient donc pour cette raison, à l'origine des conceptions de la souveraineté et de l'autorité. » Carl Gustav Jung, *Les Types psychologiques* [1921], Paris, Robert Laffont, 1956 dans Mamadou Kalilou Ba, op.cit., p. 18.

le mirage d'une force irrésistible. Trompe-l'œil qui devient exclusion du monde extérieur, et recréation d'un autre monde. Cette nouvelle réalité se bâtit sur une reconstruction identitaire par le biais d'un culte individuel et collectif de la personnalité. Le premier repose sur une propagande et une apologie personnelles, tandis que le second s'établit sur la base d'un messianisme aigu. L'uniformité que l'on relève dans les descriptions justifient que l'on limite l'illustration de nos propos à deux dictateurs : Bwakamabé, mis en scène par Henri Lopes dans *Le pleurer-rire*, et Baré Koulé que présente Alioum Fantouré dans *Le cercle des Tropiques*. Le retraçage de leurs itinéraires politiques, de la prise de pouvoir à la chute, en passant par la gestion chaotique du peuple et des affaires gouvernementales révèle les multiples facettes de la mégalomanie.

La valorisation personnelle du tyran correspond à une double nécessité : se sentir compétent et être reconnu par autrui. C'est dans cette optique qu'il adopte des surnoms et abhorre de nombreux grades militaires, titres et distinctions honorifiques sanctionnant des exploits et des mérites réels ou fictifs. L'exemple de Bwakamabé, qui impose la lecture de tous ses titres à chacune de ses apparitions officielles, est suggestif. Maître³⁸, le narrateur, parodie ses exigences :

Tout le monde doit [...] être dans la salle pour mon arrivée et se lever dès que le chef du protocole annoncera mon nom et chacun de mes titres. Notez-les bien tous. Tous, compris. N'en oubliez pas un seul, sinon gare [...] maréchal Hannibal-Ideloy Bwakamabé Na Sakkadé, président de la République, chef de l'Etat, président du Conseil des ministres, président du Conseil national de Résurrection nationale, père créateur du Pays, titulaire de plusieurs portefeuilles ministériels à citer dans l'ordre hiérarchique sans en oublier un seul, fils de Ngakoro, fils de Fouléma, fils de Kiréwa [...]³⁹

L'objectif de marquer les esprits et de légitimer son pouvoir est clairement perceptible dans cette injonction. En rappelant à ses interlocuteurs son statut et ses fonctions cumulatives, il réaffirme son ascendance. Ce cumul, conséquence directe de l'expansion du moi liée au « goût colossal⁴⁰» propre à tout sujet mégalomane est davantage perceptible dans l'appropriation dictatoriale du territoire national.

³⁸ Surnom dérivé de sa profession de maître d'hôtel, et *imposé* au narrateur par le président Bwakamabé.

³⁹ Henri Lopes, *op.cit.*, p. 85-87.

⁴⁰ Trait particulier de la mégalomanie d'après *Le Petit Robert*, *op.cit.*, p. 1175.

A l'instar du Prospéro d'Aimé Césaire qui s'est accaparé l'île, le tyran se considère en maître : c'est *son* pays, *son* peuple, *son* pouvoir. Les trois entités – pays, pouvoir et moi – s'entremêlent, devenant indissociables les unes des autres⁴¹.

La légitimité s'acquiert également par un savant procédé de séduction. Dans ce contexte, le rôle de la photographie officielle est déterminant. En fait, l'image photographique, bien qu'immobile, figée, est infiniment *vivante*. Elle se situe dans un registre de communication et de représentation, car elle symbolise le pouvoir et l'omniprésence du maître. L'attribut officiel de la fonction présidentielle qu'elle est censée incarner s'efface devant la valorisation de l'individu. L'objectif d'une telle focalisation est de conférer au chef le don d'ubiquité, tout en rappelant au peuple que le regard de ce dernier est constamment fixé sur lui. Dans *Le pleurer-rire*, cette centralisation est mise en évidence par l'extrême minutie avec laquelle Bwakamabé choisit les lunettes qu'il arborera sur la sienne. D'après le compte rendu de Maître, « Tonton s'admirait. Chaque essai se faisait sans un sourire. Au contraire, il veillait même à emprunter un air soucieux. Son choix se portait surtout vers les lunettes à larges branches. Chaque fois il prenait l'avis du chef du protocole. Finalement, Bwakamabé opta pour sept paires⁴². » Au-delà de ces multiples paires de lunettes, c'est primordialement l'importance de l'effet recherché qui est souligné : Bwakamabé veut donner à sa photographie une allure spécifique. Il s'agit de faire de cette reproduction une image fidèle sinon meilleure de la réalité afin de la doter d'un pouvoir de représentation concret, celui de pallier efficacement l'absence du modèle vivant. Dans *Le pouvoir du roi*, Louis Marin parle d'un « effet de présence », l'objectif étant de « faire comme si [...] l'absent était ici et maintenant le même.⁴³ » Par analogie avec sa conclusion selon laquelle le portrait du roi c'est le roi,

⁴¹ Il faut souligner ici le parallèle avec l'histoire. Dans son exposé sur la décolonisation, Achille Mbembe, qui évoque le cas du Cameroun affirme : « [...] chez nous, la nation et le potentat ont toujours été la même chose. Le potentat engendre[e] la nation et cette dernière ne [tient] que grâce à son potentat, qui, du coup, en [est] le « Père », le « Guide éclairé », le Bâtitteur infatigable », le « Grand Timonier », le « Premier Paysan » et le « Premier Sportif ». « Un seul peuple, un seul parti, un seul Chef » [...] » *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p. 41.

⁴² Henri Lopes, op.cit., p. 41.

⁴³ Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 9.

nous disons que la photographie du tyran *c'est* le tyran. Cet « effet de présence » justifie la valeur attribuée au regard. Puisque le chef veut offrir l'image du maître absolu, il est essentiel que les yeux, point central de la représentation, reflète cet absolutisme. Le regard devient outil de valorisation de la puissance à deux niveaux : regard de propagande mais également d'observation, de surveillance, que Michel Foucault appelle « l'œil du pouvoir »⁴⁴. Avec la photographie, il y a intensification de la présence du dictateur par effet de dédoublement. C'est dans une forme d'expression presque paranoïaque que l'ubiquité de Bwakamabé est ainsi mise en relief par le narrateur. La répétition du verbe « regarder » mimique cette omniprésence :

Ces yeux allaient désormais regarder tout le Pays, sous la lumière du soleil, comme sous celle des ampoules et des lampes à pétrole, aussi bien que dans le noir. Quand nous passerions devant les édifices publics, ils nous regarderaient. Quand nous pénétrerions dans les bureaux ou les magasins, ils nous regarderaient. Quand nous collerions des timbres, ils nous regarderaient. Quand nous toucherions notre paie et aiderions nos compagnes, ils nous regarderaient [...]⁴⁵

La supériorité véhiculée par le regard est renforcée par l'apologie orale. L'on entend continuellement le tyran clamer ses qualités présumées de leader. Son panégyrique non voilé, tout en soulignant ses mérites, justifie la nécessité de sa présence au sommet de l'Etat, soit en tant que premier président d'une République nouvellement indépendante à conduire à la prospérité, soit comme successeur auquel incombe la responsabilité de réparer les erreurs des prédécesseurs, de son avis, toujours incompetents. *Nul* n'est aussi qualifié que lui pour remettre de l'ordre, et sortir le pays du gouffre. En des termes plus ou moins identiques à ceux de Bwakamabé, chacun des tyrans décrits

⁴⁴ Michel Foucault, « L'œil du pouvoir » (Entretien avec J.-P. Barrou et M. Perrot), dans *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 190-207.

⁴⁵ Henri Lopes, *op.cit.*, p. 42.

La fiction est encore en phase avec l'histoire. Achille Mbembe décrit en détail cette omniprésence du chef dans la vie de ses administrés, en s'appuyant une fois de plus sur le cas du Cameroun : « [...] il n'est pas rare de trouver l'effigie du chef de l'État dans ou aux alentours des habitations. Elle appartient au mobilier, et figure parmi les objets qui servent à décorer les maisons. On la retrouve dans les bureaux, le long des avenues, dans les salles d'embarquement des aéroports et sur les lieux de torture. On la porte sur soi. Elle est tout près, sur le corps des personnes, comme dans le cas des femmes qui portent la robe du parti au pouvoir. Dans un grand souci du détail, la machinerie d'État cherche donc à fouiller jusque dans les domaines les plus reculés de l'intimité de ses cibles. » *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 169.

établit le même constat irrévocable : « Au nom de Dieu, oualail! [...] Sans lui, le Pays tomberait dans le chaos. [...] Ah ! que deviendrait le Pays sans lui ?⁴⁶ » Le souci de légitimation de cette compétence fermement professée justifie le recours au passé militaire, toujours glorieux, jamais honteux⁴⁷. C'est la mise en avant d'un courage inébranlable, infaillible, que démontrent les nombreuses cicatrices exhibées sans retenue, au mépris des règles de bienséance et de pudeur. L'extrait suivant retrace la carrière militaire particulièrement réussie de Bwakamabé, dont les souvenirs sont repris par le narrateur :

Le colonel, pardon le Général, Bwakamabé Na Sakkadé n'est pas de ces officiers nègres, qui le sont parvenus après le départ de la sévérité blanche. Non, il a gagné, lui, le passage de ses galons de la poitrine aux épaules, dans le feu du baroud. [...] Il était de la campagne de Libye, du Débarquement, de la remontée victorieuse vers Paris, avec les Oncles. Il est l'un des rares survivants de cette épopée qui commence à se confondre avec la légende [...]. Il a connu Bir-Hakeim. [...] Quand les Allemands les avaient encerclés [...] la nuit, avec les gars de la Légion, ils avaient rompu l'encerclement, au corps à corps, avec la lame des baïonnettes, à l'aveuglette.⁴⁸

L'évocation de ces faits anciens dénote chez le tyran la volonté de susciter, par un effet d'association ou de parallélisme, l'adhésion de ses interlocuteurs : ayant triomphalement transcendé les obstacles de la guerre, il ne peut que surmonter avec le même succès, ceux relatifs à la gestion du pays. L'unicité de son expérience conforte son argument d'un choix exclusif⁴⁹. Ajoutons qu'au déploiement des qualités militaires, s'ajoute une description ostentatoire des prouesses sexuelles⁵⁰, afin de démontrer ses aptitudes dans des domaines divers. Dans son ouvrage intitulé *L'exercice du pouvoir*, Alain Cotta soutient que le succès d'un mode de pouvoir illimité, tient à une « condition essentielle » : « la nécessaire polyvalence du chef, [car] sa crédibilité et sa légitimité passent par la preuve de sa compétence dans

⁴⁶ Ibid., p. 104.

Les propos du tyran justifiant sa présence au sommet de l'Etat concordent avec l'affirmation de Machiavel, repris par Alexandre Thiltges, selon laquelle « [...] tous ceux qui arrivent à la richesse, à la puissance, vous les verrez y arriver par la fourbe et par la force ; puis une fois qu'ils les ont ainsi usurpées par vol et par violence, ils les décorent du nom de juste gain. » Nicolas Machiavel, *Histoires florentines*, III, XIII, « L'émeute de Ciompi », dans Alexandre Thiltges, *Bukowski ou les contes de la violence ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 13.

⁴⁷ Notons qu'à l'exception de quelques rares figures comme Madiama (*L'ex-père de la nation* d'Aminata Sow-Fall), les tyrans sont généralement d'anciens militaires, d'où leur accession au pouvoir par la force.

⁴⁸ Henri Lopes, op.cit., p. 27.

⁴⁹ Pour Achille Mbembe, ces énumérations font partie du registre particulier des « modalités de distinction » par lesquelles le chef actualise sa légitimation. Op.cit., p. 181.

⁵⁰ Selon Achille Mbembe, « le pouvoir postcolonial [...] est par définition, sexuel [...] d'où la position signifiante qu'occupent l'acte sexuel et les métaphores de la copulation dans l'imaginaire et les pratiques du commandement. » op.cit., p. 217.

tous les domaines [...]»⁵¹) Denise Lachaud, qui reprend les propos de Rudolf Reitler confirme que : « [l]e sentiment de puissance sexuelle joue un grand rôle dans la mégalomanie.⁵²» Pour Bwakamabé, ce sont d'une part les « petites mamans » et d'autre part la multiplicité de sa progéniture, qui témoignent de sa vigueur. Lors d'une interview, il avoue fièrement maintenir en plus de Ma Mireille, son épouse légitime, « une population de femmes en résidence surveillée dans plusieurs villas. » Quant aux enfants, il clame orgueilleusement en avoir dix-sept, auxquels il faudrait impérativement ajouter pour être « complet », ceux qu'il a laissés en Indochine et en Afrique du Nord⁵³. On peut alors conclure avec Achille Mbembe que dans l'exercice du pouvoir, c'est le phallus qui est au travail, « [c]'est lui qui parle, ordonne et agit.⁵⁴ »

Il est important de souligner qu'exploits militaires et sexuels se déploient dans le champ d'une parole volubile, dominatrice. D'ailleurs, selon les auteurs africains et caribéens, s'il est un « art » auxquels le dictateur de fiction excellent, c'est bien celui de l'élocution. On peut même dire que l'art oratoire s'institue en condition sine qua none pour obtenir et préserver l'ascendant sur les masses. *Parler c'est gouverner*. Comme l'admet Hugues de Chanay dans son compte rendu du *Discours politique. Les masques du pouvoir* de Patrick Charaudeau, le « discours politique est [...] l'espace de persuasion qui construit et entretient la légitimité du faire politique.⁵⁵» Engagé dans un processus constant de valorisation et de légitimation, le tyran fait de la parole un instrument de manipulation. Dans ce contexte, elle est unilatérale et triomphe comme voie unique de communication. Autrement dit, il existe une sorte d'inflation verbale qui aspire à étouffer toute polyphonie. Discours totalisant qui renie

⁵¹Alain Cotta, *L'exercice du pouvoir*, Paris, Fayard, 2001, p. 101.

⁵²Denise Lachaud, op.cit., p. 42.

⁵³L'importance de la sexualité pour le tyran est aussi clairement visible dans les autres récits, à travers les nombreuses maîtresses entretenues. Mais c'est avec les guides mis en scène par Sony Labou Tansi que cette sexualité prend une intensité particulière. Dans *L'Etat honteux*, la « hernie » de Martillimi Lopez est au centre de sa gouvernance politique, tandis que dans *La vie et demie*, le narrateur livre au lecteur les multiples efforts du « Guide Providentiel », Cézama 1er, pour améliorer ses performances sur la couche conjugale.

⁵⁴Achille Membe, *Sortir de la grande nuit...*, op.cit., p. 217.

⁵⁵Hugues de Chanay, « Patrick Charaudeau. *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris, Vuibert, 266 pages » dans *Corpus* [En ligne], no 4, 2005, mis en ligne le 05 septembre 2006.

l'existence de tout autre. Rita Olivieri-Godet, dans son étude sur le discours autoritaire dans le roman *Diário do Farol* (2002) de João Ubaldo Ribeiro, parle du « caractère provocateur et amoral d'une parole envahissante, mégalomane et auto-suffisante qui s'impose sans répit à son destinataire.⁵⁶» En effet, dans les récits, cette parole s'infiltré inlassablement dans la vie des personnages. Il y a même une insistance particulière sur la fréquence et la longueur des discours. Ainsi, dans *Le cercle des Tropiques*. Bohi Di, le narrateur, affirme que lorsque Baré Koulé n'est pas en voyage ou en audience, il ne se repose pas de ses discours. Il parle, harangue ses sujets du lever du jour à la nuit⁵⁷. A titre d'illustration, son discours pour la commémoration de l'indépendance s'étend sur plus de quatre heures. Dans *Le pleurer-rire*, cette récurrence du discours officiel est renforcée par la capacité des uns et des autres, selon Maître, à parodier aisément les discours du chef, qui apparaissent comme de véritables leitmotifs. Il avoue :

Je pourrais pendant des heures, vous imiter le discours de Tonton, comme celui de ses pairs. Vous vous y laisseriez prendre et parieriez que j'ai suivi les cours de formation de l'Ecole des chefs d'Etats. En fait je ne possède là aucun mérite particulier. Tous les enfants du Pays, sont en ce domaine aussi habiles que moi, c'est le fruit du bain sonore dans lequel ils grandissent dès qu'ils abandonnent le sein maternel.⁵⁸

Ceci revient à dire que, outre son caractère intensément promotionnel, la rhétorique politique a un caractère mystificateur. En d'autres termes, elle vise l'endoctrinement et la possession des consciences. Les discours semblent s'instituer en moule dont le rôle est d'enfermer la masse populaire dans une forme de routine psychologique par l'intermédiaire d'une répétition constante, et de la modeler en lui imposant des modes de pensée grâce auxquels se maintiendront deux vérités essentielles : l'identité du chef et sa volonté.

⁵⁶ Rita Olivieri-Godet, « Violence et rapports autoritaires dans le roman *Diário do Farol* (2002) de João Ubaldo Ribeiro », dans *Le discours autoritaire en Amérique Latine de 1970 à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 76.

La formule d'Achille Mbembe est tout aussi explicite, puisqu'il parle d'une « stylistique de la démesure et de la disproportion. » *De la postcolonie...* op.cit., p. 163.

⁵⁷ Alioum Fantouré, op.cit., p. 181.

⁵⁸ Alioum Fantouré, op.cit., p. 89.

La parole du tyran culmine avec le messianisme. L'adoption du surnom Messie-koï par Baré-Koulé et l'institution de la religion « messie-koïque », ainsi que le titre de la chanson – « Quand tonton descend du ciel » – qui précède toutes les entrées solennelles de Bwakamabé, sont quelques-uns des symboles forts de cette image messianique revendiquée et diffusée. Transcendant les frontières de l'« auto-mythification » que suggère M. Kalilou Ba, le dictateur intègre l'univers de l'auto-messianisme, de l'autodéification. A la figure du souverain absolu, se rattache celle du Messie. En fait, la seconde inscrit la première dans la légalité. Tel que l'explique A. Cotta, « il n'est guère que la légitimité religieuse pour permettre l'exercice d'un pouvoir fort, voire absolu [...] Lorsque « Dieu le veut », toutes les croisades sont justes.⁵⁹» C'est cette légitimité d'essence divine que le dictateur fait prévaloir auprès de ses collaborateurs et du peuple. Engagé dans une entreprise de mystification, il se présente comme l'homme de la providence, le sauveur libérateur longtemps attendu pour conduire le peuple à la prospérité. Bwakamabé soutient que « grâce à Lui, inspiré par Dieu, [la] chute vers la décadence [va] prendre fin.⁶⁰» Impliqué dans la croisade contre le chaos, il est prêt, comme le Messie, à sacrifier sa vie. Maître reprend ses propos tenus lors d'un conseil ministériel :

Lui savait qu'il était désigné par l'Éternel [...] Il ne saurait dès lors [...] être question de céder le pouvoir à la canaille envoutée par Satan. Seuls les effets de l'inspiration divine pouvaient le conduire à mettre en jeu le pouvoir ou à y renoncer. Il était prêt, lui, à se battre, à mourir et à tuer pour conserver entre ses mains pieuses le pouvoir conféré par Dieu⁶¹

L'engagement du dictateur envers sa *mission* semble réel et authentique. Pourtant la gratitude, l'adoration et la pérennité qu'il en espère désavouent cette impression. Les auteurs s'attardent

⁵⁹ Alain Cotta, op.cit., p. 105.

⁶⁰ Alioum Fantouré, op.cit., p. 129.

⁶¹ Ibid., p. 101.

Le tyran est généralement conforté dans son messianisme par les collaborateurs ou les médias qui lui attribuent les surnoms de « Messie », « Sauveur » ou encore « Elu ». Tel est le cas des émissaires chargés d'enrôler des adeptes pour Baré Koulé, comme le révèle Bohi Di : « Il apparaissait comme le sauveur que tout le pays attendait [...] Au bout de plusieurs semaines en pleine forêt, de bourrage de crâne, à coups de promesses mirobolantes, ce n'était plus un vulgaire être humain que nous espérions voir, mais une divinité personnifiée. » (*Le cercle des Tropiques*, p. 69.) Similairement, dans *Le pleurer-rire*, Aziz Sonika, l'éditorialiste de l'administration Bwakamabé, soigne particulièrement sa publication à l'occasion de l'anniversaire du président : il compare Libotama (lieu de naissance du président) à Bethléem, la mère du chef à Marie, et celui-ci au Messie. (*Le pleurer-rire*, p. 134).

particulièrement sur les scènes de liesse célébrant ses apparitions publiques – particulièrement rares – , et qui sont évocatrices de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. En contraste avec la spontanéité populaire vis-à-vis du Messie biblique, ils décrivent la coercition de la milice en faveur du tyran. Le peuple est contraint à une adulation enthousiaste pour satisfaire chez ce dernier un âpre désir de respect, d'honneur et de gloire. Par ailleurs, sa promptitude à s'offrir des récompenses aux frais de l'Etat – il y a dans les récits de nombreuses instances de son usage égoïste des finances publiques – démontre qu'il est avant tout obnubilé par l'intérêt personnel. Le lecteur peut en conclure qu'il ne s'agit pas d'un don généreux de sa personne, mais d'une parodie, d'un travestissement grotesque et factice de l'abnégation.

« *Je parle, donc je suis* », pourrait-on ainsi résumer le rapport du tyran au discours, que les écrivains présentent par ailleurs comme un véritable événement, une mise en scène laborieuse à laquelle sont contraints les citoyens. Bohi Di révèle que l'annonce préliminaire à chaque discours de Baré Koulé invite les uns et les autres à écouter le « président bien-aimé, [qui] va éclairer son peuple de sa propre sagesse.⁶²» En paraphrasant M. Foucault, l'on pourrait parler de *la parole du pouvoir*. A l'instar du regard, elle s'inscrit dans une optique duelle d'auto-exaltation et de contrôle. Dans le second cas, c'est une menace non-voilée à l'encontre de ceux qui remettent en cause l'autorité du chef. Elle se mue alors en vecteur d'une sentence inévitable, serait-elle ignorée, négligée ou non accomplie.

La photographie et la voix apparaissent comme les deux *signes du pouvoir*, représentatifs du tyran lointain, mais omniprésent. Au fil du récit, le lecteur acquiert la certitude qu'ils relèvent d'une stratégie politique élaborée, comme le confirme la question rhétorique d'Alain Cotta : « Plus [le chef] est proche, plus ses qualités et ses défauts sont connus. Mais à mesure qu'on s'en éloigne, pourquoi ne pas le croire sur parole [...] ?⁶³» Se dérober aux yeux du peuple, c'est lui dissimuler toute éventuelle faiblesse,

⁶² Alioum Fantouré, op.cit., p. 130.

⁶³ Alain Cotta, op.cit., page 62.

tout en maintenant chez lui l'impression d'une force tranquille, indéfectible, voire immuable. L'image se substitue à la réalité, inaccessible à la majorité : l'abstrait devient concret, le virtuel devient réel. C'est la domination par l'illusionnisme. Dans *sa psychologie des foules*, Gustave Le Bon soutient justement que celles-ci prennent pour la réalité, les images évoquées dans leur esprit.⁶⁴ En outre, le lecteur pourrait se demander si cette invisibilité n'entreprendrait pas chez la masse l'impression d'entendre une voix venue du ciel. Cela servirait sans aucun conteste les objectifs d'autodéfinition du tyran.

Par sa mégalomanie, le tyran est comparable à la Grande Babylone et sa folie des grandeurs, telle qu'évoquée dans le *Livre de Daniel* ou encore l'*Apocalypse*. Celle que Jean nomme « l'immense cité » a affermi sa domination sur les autres nations, et leur a imposé sa volonté. Symbole de richesse, de force et de gloire, elle s'est enivrée de ses succès. Chez elle transparait un orgueil vif et démesuré⁶⁵. Comme elle, le tyran apparaît arrogant et certain de sa supériorité. Il se montre également guidé par un désir croissant de puissance : ayant légitimé son pouvoir par une surélévation de sa personne et un auto-messianisme exacerbé, il entreprend l'affermissement de son règne grâce à une monopolisation totale du pouvoir.

b. La pathologie du pouvoir

La politique de gouvernance adoptée par le tyran correspond à sa personnalité mégalomane, puisqu'elle est fondée sur la loi du *pater familias* qui lui confère l'autorité naturelle et incontestée du père. S'adressant à ses ministres, Bwakamabé explique cette philosophie gouvernementale : « *Moi, je suis le papa. Vous, vous êtes mes enfants. Tous les citoyens sont mes enfants. Vous devez me conseiller avec franchise, ou si par crainte de mes réactions, vous voulez m'épargner, vous devez alors vous taire respectueusement.*⁶⁶ » Cette assertion traduit clairement la conception d'une relation de pouvoir à sens unique : l'autorité ne transite

⁶⁴ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 5e ed., Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, 1900, p. 23.

⁶⁵ Apocalypse 18. 4-7.

⁶⁶ Henri Lopes, op.cit., p. 100. (Les propos du dictateur sont en italique dans le texte.)

pas, ne se délègue pas. Le mode de fonctionnement est ouvertement hiérarchique. La dynamique structurelle du pouvoir étant exclusivement descendante, la présence des ministres se pose comme une formalité pour le dictateur qui veut offrir l'illusion de la décentralisation et de la démocratie. L'omniprésence susmentionnée va ainsi de pair avec une omnipotence réelle, sinon âprement recherchée. Le récit de Bohi Di ci-dessous confirme le statut de maître incontesté qu'endosse le dictateur, dont la volonté prime sur la volonté collective dans le cadre d'une régulation globale. Le passage est cité dans sa quasi-intégralité pour une meilleure appréhension de la réalité décrite :

Le Messie-koï organisait notre vie quotidienne à sa guise. A notre manière, nous devenions le peuple le mieux informé du cercle des tropiques. Dès la deuxième année de l'indépendance des Marigots du Sud, le Messie-koï avait assis les bases de son royaume. Dans chaque atelier, bureau, usine, magasin, hameau, village, ville, des comités du messie-koïsme, véritables entreprises de dénaturation, avaient été installées. Notre programme de citoyens était simple et net. Au petit matin nous commençons notre journée par une réunion d'informations messie-koïque ; à seize heures, une réunion du Parti messie-koïque ; à la fin du travail, une réunion du parti messie-koïque ; le soir tout juste après le repas, une grande réunion du comité messie-koïque du quartier. Les maîtres du pays parlaient de la prise de conscience des Marigots du Sud. Pour être conscients, nous l'étions, ne serait-ce que pour conserver nos lambeaux de vie [...]⁶⁷

Ce discours présente l'Etat comme une superstructure d'où se décide l'avenir de tous, par l'entremise d'un pouvoir hautement centralisé, qui régit à la fois les domaines public et privé des citoyens. C'est une absolutisation de l'autorité étatique. Il n'y a pas d'ouverture à la contestation, encore moins à la revendication. L'ordre tyrannique s'établit de manière irrévocable et implacable, créant un système dans lequel les citoyens ne peuvent qu'avoir l'impression d'être des prisonniers libres.

L'artifice démocratique et la sensation de liberté restreinte sont encore plus prégnants avec le favoritisme familial et le système de parti unique (PU). Notons que par « famille », nous entendons ceux qui ont des liens directs (de sang) avec le chef, et ceux qui appartiennent à la même ethnie, car celle-ci constitue, notamment en Afrique, la famille étendue. Comme le relève Léopold Sédar Senghor,

La société négro-africaine est formée [...] de cercles concentriques de plus en plus larges, qui s'étagent les uns sur les autres, imbriqués les uns dans les autres et formés sur le type même de la famille. La tribu réunit plusieurs familles et le royaume plusieurs tribus. Mais qu'est-ce que la famille ? C'est le *clan*, l'ensemble de toutes les personnes vivantes ou défuntées qui se reconnaissent un ancêtre commun.⁶⁸

⁶⁷ Henri Lopes, op.cit., p, 180-181

⁶⁸ Léopold Sédar Senghor, « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine » dans *Présence Africaine*, Nouvelle série, no. 8, Juin-Novembre 1956, p. 54.

Dans les récits analysés, le népotisme se pose principalement comme procédé de protection et de précaution. Il faut dire qu'en tant que sujet mégalomane, le chef est victime d'un délire de persécution aigu. L'attribution des postes de responsabilité aux membres de sa famille trahit son besoin compulsif de préserver mais surtout d'assurer la continuité de son pouvoir en limitant les risques de trahison. C'est cette logique que l'on retrouve chez Bwakamabé lorsqu'il exprime à son nouveau maître d'hôtel, son désir d'être « sûr de celui qui [lui] sert à boire et à manger⁶⁹» et son intention de s'entourer obligatoirement des « siens ». L'intrusion de la famille dans la gestion gouvernementale met de nouveau en lumière la conception personnalisée de l'autorité, qui dilue les frontières entre sphères publique (Etat, pouvoirs publics) et privée (ce qui est indépendant de l'Etat, ou relève de l'intimité). Pour le chef, ces deux domaines semblent invariablement intégrer sa structure étatique. Bwakamabé déclare d'ailleurs lors d'une interview : « un chef n'a pas de vie privée. Pas de vie privée qui soit séparée de la vie officielle. Ses sujets, pardon, ses citoyens, sont ses enfants, au Chef. Il est donc à leur disposition vingt-quatre-heures-sur-vingt-quatre. [sic]⁷⁰» En ce qui concerne le Parti Unique, les récits démontrent qu'il est érigé en organe incontournable de la gouvernance. Les narrateurs le présentent comme l'appareil oppressif de l'Etat, l'emblème des violations des droits des citoyens, l'instrument qui personnifie la domination du dictateur sur la masse, selon un principe simple : *appartenir au PU ou mourir*. L'adhésion, d'abord volontaire, mais qui devient très vite obligatoire, est garante de vie et de survie : la carte du PU constitue le passe-droit qui donne accès aux prestations sociales. L'on n'est plus citoyen mais militant, puisque celle-ci s'est substituée aux pièces d'état civil tels que la carte d'identité ou le passeport. Ceci explique les sentiments de peur et de dépit observés chez le peuple. Dans *Le cercle des Tropiques* Bohi Di avoue qu'il n'y a plus de citoyens, mais des « sujets obligatoirement soumis,

⁶⁹ Henri Lopes, op.cit., p. 34-35.

⁷⁰ Alioum Fantouré, op.cit., p. 283.

reconvertis à la religion nouvelle des Marigots du Sud : le Parti Social de l'Espoir.⁷¹» Point de vue confirmé par d'autres personnages qui estiment que le « Parti a remplacé Dieu et a pris le visage de la souffrance et de la mort.⁷²»

La puissance que confère le PU au tyran est rendue effective par des mécanismes de contrôle rigoureux. D'abord, une inquisition permanente et une intimidation féroce, avec la présence obsédante de miliciens et de militaires dans les faubourgs de la ville. Nous disons que ces patrouilles constituent un prolongement de « l'œil du pouvoir » dont il a été question plus haut, et renforcent l'idée d'une indissociabilité entre les domaines public et privé. De façon spécifique, la présence continue et de plus en plus imposante des hommes d'armes rappelle aux populations le regard et l'omniprésence du chef auquel rien n'échappe. Il faut donc être constamment sur ses gardes. Certains, pour éviter toute mise en cause, se refusent même catégoriquement à faire de la politique. Evidemment, ce détachement populaire sert les intérêts du tyran, puisqu'il lui assure une ouverture royale vers la domination permanente, qui, on le sait, est l'un de ses principaux objectifs. Les romanciers insistent sur cette lourde et accablante présence militaire et son impact doublement néfaste sur le peuple. En usant de leur « droit » pour voler, piller, saccager et agresser, miliciens et militaires deviennent pour les populations qui craignent déjà leurs sentences arbitraires, une source de tourments physiques et psychologiques nouveaux.⁷³ Il y a ensuite un espionnage diligent, qui institue une atmosphère de paranoïa où suspicion et délation deviennent les maîtres-mots. Le climat décrit par Bohi Di est relativement commun à l'ensemble des récits :

⁷¹ Ibid., p. 131.

⁷² Ibid., p. 136.

⁷³ Par exemple, les militaires de Bwakamabé lancés à la poursuite du colonel Haraka, le dit-traître, ont tendance à « rançonner et à exiger un droit de cuissage au-delà de ce que la bienséance et les coutumes [peuvent] tolérer » (p. 175.) Il va sans dire que l'autorité nie toute accusation portant atteinte à « l'intégrité » de ses militaires. Le narrateur relate que les services de M. Gourdain, chargés d'examiner les plaintes des populations et d'enquêter sont formels : « Calomnie, calomnie, conclut le rapport ». S'ils reconnaissent que les militaires ne sont pas des saints, ils démentent formellement les abus, accusant même les populations de complicité avec le fuyard. Devant tant de mauvaise foi, les plaignants ne peuvent que se résigner, et continuer d'endurer.

Dès le début de l'indépendance le spectre de l'inquisition fit son apparition. Une nouvelle forme d'intolérance qui n'avait plus pour alibi le Coran, la Bible et Dieu, mais une trinité du désespoir : « Moi Messie-koï, mon pouvoir, mon éternité. » Le plus sûr moyen pour sonder ses sujets étaient de les mettre à l'épreuve. Les Marigots du Sud étaient devenus en quelques mois un territoire à complots préfabriqués. Un procédé comme un autre pour supprimer les gêneurs. Les adversaires du Messie-koï disparaissaient comme frappés par une épidémie de peste [...] désormais ni parents, ni amis, plus personne ne se faisait confiance.⁷⁴

Il est évident que le dictateur mène une politique de division afin d'isoler les individus. Isolement dont le but serait de neutraliser les possibilités de rébellion qu'offrirait une action collective. Avec l'inquisition civile qui supplémente les enquêtes militaires, l'étau de la tyrannie se resserre et la peur, l'une des tactiques fondamentales de la prééminence présidentielle, s'intensifie. L'on découvre chez le peuple la psychose non seulement du pouvoir, mais aussi des autres. C'est par une analogie que Bohi Di résume cette obsession, en déclarant qu'aux Marigots du Sud, le terme « citoyen » est devenu synonyme de suspect⁷⁵. La paranoïa générale s'impose d'autant plus fortement que le gouvernement se sert des médias pour manipuler les consciences, par des discours virulents intimant au peuple de se mêler à la lutte âpre menée contre les ennemis du régime et de la paix, ainsi que les menaces directes du tyran à l'encontre de tous ceux qui oseraient manifester leur désaccord, qui s'insurgeraient contre les injustices, ou qui soutiendraient « l'opposition »⁷⁶. L'amplification de l'écho des sanctions infligées aux « traîtres » permet d'oppresser davantage les esprits. Les écrivains insistent de ce fait sur les effets psychologiques de la domination tyrannique, qui contraint les citoyens au statut d'automates, de

⁷⁴ Alioum Fantouré, op.cit., p. 131.

Ajoutons que le degré d'espionnage a atteint une intensité proche de l'absurdité, comme le révèle cette assertion d'un exilé dans *Les crapauds-brousse* (1979) de Tierno Monénembo : Il faut se méfier des « feuilles de manguiers comme des petites filles, du portefaix désœuvré comme du cadre », puisque tout le monde s'espionne pour le compte d'une « espèce de créature » qu'on ne voit jamais. Tierno Monenembo, *Les crapauds-brousses*, Paris, Seuil. 1979, p. 94.

⁷⁵ Alioum Fantouré, op.cit. p. 162.

⁷⁶ Il faut noter que la première fonction des médias est la propagande du tyran. L'actualité gravite autour de lui : ses discours, ses voyages, ses remaniements ministériels, sa politique de régénération de la Nation, etc. Deux médias semblent avoir la primeur : la radio et la presse. En ce qui concerne cette dernière, elle véhicule uniquement les pensées de l'éditorialiste. Celui que l'on peut appeler le chantre du gouvernement est en quelque sorte un griot moderne. Il fait uniquement la chronique du système en place, célébrant, glorifiant le chef, et vantant ses mérites. Il se refuse aussi à émettre la moindre critique à l'encontre de la politique gouvernementale. Il est vrai que tout manquement à ce devoir est passible de punition sévère. Il est important de souligner que les populations n'ont d'accès libre qu'à cette seule presse. Toute autre littérature est interdite, puisque jugée calomniatrice, diffamatrice et déformatrice de la réalité. Par conséquent, l'opinion de l'éditorialiste prévaut, et sert à former l'opinion publique. Ici encore, l'individuel prime sur le collectif. Le peuple est maintenu sous une forme d'isolationnisme médiatique – ce qui limite considérablement sa perception de la réalité.

zombies. La situation en République des Marigots du Sud fait écho à celle que laisse transpar tre les propos de L-R. Denis en ce qui concerne la République d'Ouganda sous Idi Amin Dada. Il affirme que le tyran, se fiant de moins en moins à sa propre armée, « confia des pouvoirs accrus à ses « unités de la terreur » : dix-huit mille tueurs de réserve, trois mille d'active, qui ratiss[aient] tout le pays, le pressur[aient] par tous les moyens et par la peur, la torture et l'assassinat, enlevant à ses habitants toute velléité de résistance.⁷⁷»

Les révélations de Bohi Di exposent également l'arbitraire qui régit la pratique du pouvoir en régime tyrannique, notamment par l'absence d'un système judiciaire équitable. Il est vrai que parler de justice dans le contexte d'une dictature semble relever de l'oxymore, puisque toute dictature est à la base injuste. En effet, le tyran fictionnel redéfinit le système de justice pour servir ses désirs de pérennité étatique. C'est lui qui, en termes foucaaldiens, « dit la loi et [...] dit la vérité », « qui censure et qui interdit.⁷⁸» Comme Dieu, il juge et sanctionne les crimes. Toujours dans *Le cercle des Tropiques*, l'entretien entre Baré Koulé et Myriam Hour , épouse d'un opposant présumé, met en lumière cette conception tyrannique de la justice :

- [...] si votre mari, comment ? Mellé Hour  ? Oui c'est ça, votre mari Mellé Hour  est du nombre des ennemis de la République, il passera comme n'importe quel coupable devant le tribunal révolutionnaire. Ce ne sera que justice, une justice égale pour tous les citoyens.
- Justice, mais il n'y a pas de justice quand on condamne à mort ceux qui *ne pensent pas comme vous*⁷⁹.
- Il faut sauvegarder l'intérêt de l'Etat.
- Votre intérêt, pas celui de la nation, le vôtre, dit Mariam.⁸⁰

De nouveau, la volonté du chef s'établit, suprême. C'est une pratique subjective de la justice, avec en filigrane l'anéantissement des « opposants ». *Son* système judiciaire, discrétionnaire et injuste, s'appuie sur des accusations infondées et sur un manque flagrant de preuves, sur l'absence totale de procès équitables, et enfin sur les exécutions rapides de sentences arbitraires. Les « opposants » sont

⁷⁷ Laurent-Ropa Denis, op.cit., p. 130.

⁷⁸ Michel Foucault, op.cit., p. 423.

⁷⁹ Souligné par nous.

⁸⁰ Alioum Fantouré, op.cit., p. 168.

emprisonnés, forcés à l'exil ou exécutés. Mellé Houré subira successivement les trois châtiments : après un long séjour dans l'une des plus sombres geôles de la ville, il sera forcé à l'exil, puis assassiné à son retour.

Enfin, les déclarations de Bohi Di mettent en relief le dernier mécanisme de contrôle, à savoir les massacres. Elles démontrent que la légitimité, fragile, se défend par une idéologie unique : celle de la force. En d'autres termes, il devient nécessaire de réprimer pour continuer d'avoir une emprise ferme sur le peuple. La logique de répression cède le pas à celle de l'oppression, et il n'est pas difficile de repérer des vices et des crimes dans la sphère du pouvoir. D. Lachaud déclare donc avec justesse que « [l]e narcissisme se colore toujours de fanatisme lorsqu'il s'exprime sauvagement. Lui opposer le moindre frein, c'est provoquer l'expression de la violence.⁸¹» Là où échouent les manœuvres de dissuasion dont la surveillance, les menaces et la torture, le chef a recours aux meurtres. L'expression « épidémie de peste » qu'emploie Bohi Di suggère que le pays devient un vaste champ de ruines où s'amoncellent les cadavres, tandis que les survivants sont réduits à l'état de loques englués dans le désespoir. Il ne serait pas inapproprié d'opposer le récit de l'œuvre de destruction apocalyptique du tyran au récit fondateur de la création. On ne peut que rallier la pensée de Patrick Gilli sur les excès du pouvoir, selon laquelle

« [...] la pathologie des gouvernants est toujours à double portée ; elle dégrade ceux qui en sont atteints mais, à la différence d'une maladie ordinaire, elle affecte aussi ceux qui n'en sont pas atteints et devront la subir : les gouvernés. Ce sont évidemment les premiers concernés par toutes les formes de brutalisation de l'action politique, par l'excès de cruauté comme technique de gouvernement [...] »⁸²

Il est clair que le règne de l'Antéchrist tel que décrit par les romanciers peut difficilement faire l'objet d'une catégorisation précise et unique. En effet, il semble relever à la fois de la dictature (le pouvoir est maintenu de façon illégitime par la violence), de l'autocratie (le pouvoir, détenu par un

⁸¹ D. Lachaud, op.cit., p. 56.

⁸² Patrick Gilli, « Des mots et des maux : le pouvoir à travers l'énonciation de ses excès. Quelques remarques en forme de conclusion. » Conclusions. *La pathologie du pouvoir : vices, crimes et délits des gouvernants : Antiquité, Moyen-Âge, époque moderne*, sous la direction de Patrick Gilli, Leiden/Boston, Brill, 2016, p. 550.

seul, est personnel et absolu), de la théocratie (le pouvoir est d'origine divine), et du totalitarisme (il n'y a pas de démarcation entre sphères publique et privée). L'on peut établir un parallèle entre la complexité de ce régime englobant dans lequel s'imbriquent les figures de président, de roi et de Messie, et la personnalité mégalomane de l'Antéchrist, qui dans la perspective de cette domination totale mentionnée par Jean dans l'*Apocalypse*, s'institue en un *tout* symbolisant l'Etat, le pouvoir et la volonté du peuple. Effectivement, quelle que soit la dénomination, quel que soit le mode de gouvernance dans lequel le lecteur inscrit la pratique du pouvoir telle que dévoilée dans les récits, la réalité est la même : le système sacralise les exigences d'un seul individu, maître absolu des hommes et des biens⁸³. Cette réalité fondée sur la création d'un monde alternatif par la conscience d'un sujet narcissique s'impose au peuple dans le contexte d'une coercition implacable dont il subit les répercussions sous forme de peur et de violence. Les patrouilles, la surveillance permanente et l'espionnage renforcent sur lui les effets psychotiques de l'« œil du pouvoir ». Il n'y a plus de liberté, plus de sécurité, plus de cohésion. La politique de l'individualisme initiée au sommet de l'Etat gangrène progressivement l'ensemble de la société, chacun étant soucieux de préserver sa vie. Les massacres amplifient le climat de terreur qui prévaut. Sous la domination du tyran les masses sont victimes d'une politique de musèlement qui s'étend progressivement, et qui pourrait s'interpréter de la manière suivante : *Silence, je règne !* Règne qui transmet des valeurs anti-messianiques de haine, d'affrontement et d'égoïsme ; règne qui se prolonge et qui refuse de s'attacher à des limites temporelles à moins d'y être forcé, et par lequel la crise de l'instabilité et du malaise, ainsi que les craintes d'une « fin du monde » imminente, atteignent leur paroxysme.

Par sa domination impitoyable et meurtrière, l'on peut, dans un raisonnement analogique, identifier le dictateur à la « Bête ayant sept têtes et dix cornes » dont parle Jean dans son récit

⁸³ La fiction semble justifier l'analogie que propose Achille Mbembe lorsqu'il assimile le pouvoir en postcolonie à un fétiche. *De la postcolonie*, op.cit., p. 153.

apocalyptique. A celle-ci, il a été transmis un pouvoir immense sur « toute race, peuple, langue ou nation » et toute la terre se prosterne devant elle en disant : « Qui égale la Bête, et qui peut lutter contre elle ?⁸⁴» A titre de comparaison, le tyran possède sur ses collaborateurs et sur le peuple une ascendance indéniable. Sa domination s'exerce sans réserve. Sa volonté, incontestable, fait office de loi et de coercition envers des citoyens contraints au respect, à l'admiration et la crainte. Mais est-il réellement adoré et adulé par *tous* ?

2.2 Le martyr

La violence et le chaos qui constituent les bases de la crise apocalyptique impliquent incontestablement la notion de souffrance. Ceci revient à dire que dans l'optique de l'apocalypse, il faut profondément souffrir afin de parvenir au triomphe final : la délivrance ne peut survenir qu'au terme de l'épreuve. L'un des moments clés de la vision de Jean est d'ailleurs l'apparition de cette foule innombrable vêtue de blanc, constituée selon l'ange, de « ceux qui viennent de la grande épreuve, [qui] ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau, c'est-à-dire qui ont pris part à ses souffrances. » Il ajoute que « jamais plus ils ne souffriront [...] Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux.⁸⁵» Le martyr, associé au principe de souffrance par sa définition, est donc par essence une figure importante de la littérature apocalyptique. Il est le symbole même de la « grande tribulation » que décrit Jean, puisqu'il endure des douleurs à la fois physiques et morales pour la cause qu'il défend⁸⁶. De ce fait, partant du principe que le salut appartient à celui qui meurt pour une cause juste, l'on peut sans peine le mettre en conflit avec l'Antéchrist. Autrement dit, parce que le martyr s'érige en défenseur ou protecteur, la rupture avec celui qui est à l'origine du mal est inévitable.

⁸⁴ Voir Apocalypse 13. 1-7.

⁸⁵ Apocalypse 7. 14-17.

⁸⁶ Le contexte de crise, fondement de la littérature apocalyptique, sous-entend une atmosphère de souffrances et de tribulations. Casey Starnes indique que les premiers textes apocalyptiques naissent dans le cadre des changements socio-politiques durant la période hellénistique, à la faveur des persécutions subies par les chrétiens juifs. «Ancient visions: the roots of Judeo-Christian Apocalypse » in *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, édité par Karolyn Kinane, Michael. A. Ryan et Jefferson McFarland, 2009, p. 32.

Dans le cadre des récits que nous étudions, le martyr prend la figure de la dissidence, qui va au-delà d'une simple opposition et suppose un acte d'engagement ferme à renverser l'ordre établi. Elle s'inscrit dans la perspective d'un anéantissement, celui de l'Antéchrist et par ricochet de ses fidèles. Elle suppose donc un combat direct avec le chef, un corps à corps impitoyable qui ne peut avoir qu'un seul vainqueur. Par conséquent, elle implique des persécutions plus grandes, des tourments plus virulents. Dans *l'Apocalypse* de Jean, le bris du cinquième sceau révèle justement les tortures et les exécutions que subiront les chrétiens à cause de leur foi.⁸⁷ Plutôt que d'une « foi » au sens religieux du terme, l'on parle ici de convictions en matière de droit, de justice sociale et d'égalité, ainsi que de défense de la cause populaire.

Pour les romanciers, la chute de l'Antéchrist passe par un dévoilement total de ses vices et défauts savamment dissimulés derrière la façade des vertus et des prouesses. Il faut abattre le mur de perfection qu'il a bâti et grâce auquel il mystifie le peuple, bref mettre fin à l'usurpation identitaire qui constitue le point focal de son règne. Comme l'explique Basile Ngonu dans une étude sur la dissidence dans l'œuvre de Mongo Beti,

Dans un monde totalitaire, où l'action concertée est impossible puisque l'Etat est théologien et s'arroge le monopole du débat public, la dissidence a pour objet de montrer que si l'Etat théologien peut régir l'espace public, il ne peut régner sur l'espace intérieur de chacun. La liberté négative s'y joue donc sur un mode tragique, dans l'exposition du mensonge du pouvoir.⁸⁸

C'est à cette exposition qu'assiste le lecteur, car contrairement au peuple – perdu entre crainte et flatterie – qui se laisse prendre au jeu des apparences, le dissident distingue clairement le simulacre du messianisme qui se joue au sommet de l'Etat. C'est pour cette raison qu'il n'hésite pas à critiquer le « guide » et ses partisans, à remettre en cause leur gestion politique, économique et sociale, et à dénoncer les exploitations et abus que subissent les populations. En rupture avec l'enthousiasme

⁸⁷ Apocalypse 6.9.

⁸⁸ Basile Ngonu, « Mongo Beti ou une posture éthique de la dissidence dans l'espace littéraire » dans *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*. Paris, Publibook, 2015, p. 145.

général, sa voix résonne toujours, discordante. Il s'attribue comme principal objectif la libération du peuple du joug de la tyrannie, notamment en lui donnant les moyens de lutter contre ses oppresseurs. Education, éveil des consciences, initiation à la révolte, telles sont les armes qu'il veut mettre entre les mains des populations opprimées. Ceci contraste clairement avec l'assertion de Jean-Pierre Makouta Mboukou, qui soutient que le roman négro-africain postcolonial, est « encore un roman individualiste : le héros agit seul, il n'essaie pas de partager ses idées avec la masse ; il ne tente pas de la conscientiser.⁸⁹» On peut réfuter plus avant ce point de vue en arguant que le dissident est dans plusieurs cas soit assisté, soit rejoint par d'autres personnages dans le cadre d'un groupe compact qui s'oppose à l'action gouvernementale. Parler du martyr tel que mis en relief par les écrivains revient à identifier la cause dont il se fait l'apôtre, les persécutions qu'il subit tout au long de sa croisade anti-gouvernementale, ainsi que leur impact sur cette collectivité qu'il défend. Autrement dit, il faut montrer comment naît la dissidence, et quel impact elle joue sur les masses aveuglées par la parodie messianique.

Au fondement de la dissidence, il y a invariablement une profonde divergence d'avec les actions des gouvernants. La présence d'un régime autoritaire implique l'apparition inévitable de dissensions et de remises en question. Cette contestation est le dénominateur commun à toutes les révoltes. Néanmoins, chaque révolutionnaire – ou presque – possède des raisons personnelles. Autrement dit, l'histoire du sujet joue un rôle important dans son engagement politique contre le chef et par extension, ses partisans. Dans son *Dictionnaire de théologie...* J. Jacquin confirme que les « causes qui font le martyr regardent [...] la personne même du martyr.⁹⁰» Loin de s'établir dans le vide, la dissidence est un appel qui jaillit des profondeurs de l'être et que l'on ne peut ignorer sans se trahir.⁹¹

⁸⁹ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française*, Abidjan, Les nouvelles éditions africaines, 1980, p. 260.

⁹⁰ Jules Jacquin, op.cit., p. 337.

⁹¹ Pour Basile Ngono, « [l]a dissidence offre l'occasion d'exprimer un désir d'affirmation, d'accroître un pouvoir d'existence et d'exercer une autonomie toujours relative. Face aux situations critiques, la dissidence est une question de fidélité à soi-même, une question de conscience par rapport à ce que nous sommes prêts à assumer. » op.cit., p. 144.

Vu l'indissociabilité entre le sujet et l'objet, c'est à travers des personnages spécifiques que nous présentons les causes les plus saillantes.

Parmi les dissidents, il y a des rivaux politiques de longue date, qui s'opposent au despote bien avant son accession à la magistrature suprême. C'est le cas de Monchon, dans *Le cercle des Tropiques* d'Alioum Fantouré. Celui-ci est décrit comme le rival de Baré Koulé, avant que celui-ci ne devienne le Messie-koï tout-puissant que craignent les populations. Dès les premières confrontations, Monchon a clairement discerné la personnalité narcissique qui se cache derrière le visage affable du politicien. Il a également vu les ficelles qui relient ce dernier à l'étranger, et qui lui confèrent supériorité et arrogance, dans la certitude de la protection dont il jouit pour son ascension politique et sociale. En fondant le Club des travailleurs au sein duquel il milite activement, il a suscité la haine orgueilleuse de celui qui se veut détenteur d'un pouvoir suprême, bien avant même sa prise de fonction. Le respect et la notoriété dont il bénéficie ont rajouté au malaise de Baré Koulé, qui l'a classé parmi ceux qu'il a surnommé les « boucs émissaires », et qu'il veut anéantir. Le dissident rappelle d'ailleurs au lecteur que le Messi-koï a « passé des années à [le] menacer de mort lors de ses campagnes électorales.⁹²» A son avocat, il confesse : « J'ai le pressentiment que seule ma disparition est en mesure de rassurer les futurs responsables indigènes et leurs amis.⁹³»

Le lecteur découvre aussi d'anciens collaborateurs victimes du système, désormais jugés *persona non grata*, tel que l'ex-sénateur Henri Postel, dans *Le mât de cocagne* (1979) de René Depestre, et le juge Raymond Poaty que présente Tchicaya U Tam'si dans *Ces fruits si doux de l'arbre à pain* (1987). Leur probité fait d'eux des adversaires désignés du gouvernement. En ce qui concerne H. Postel, le régime désapprouve ses idées subversives qui remettent en cause celles du chef, Zoocrate Zacharie. En guise de représailles, il est déchu de son mandat de sénateur, et condamné à une peine particulière, une mort

⁹² Alioum Fantouré, op.cit., p.85.

⁹³ Alioum Fantouré, op.cit., p. 87.

lente qui « grignoterait » d'abord son esprit avant d'atteindre son corps : la gestion d'un petit commerce. Tuer la conscience politique de son rival, limiter son action, le « zombifier », tel est le sort que lui réserve le dictateur. Comme il l'explique à son fidèle ministre Clovis Barbotog,

Nous devons procéder à son égard avec plus d'habileté qu'envers le menu fretin des conjurés. Notre homme est encore influent. Le noyer dans le bain de sang de cette nuit, c'est lui faire cadeau, à bon compte, des palmes du martyr. De sa fosse étant, il sera encore capable d'organiser des complots. Il vaut mieux lui fabriquer la mort la plus naturelle qui soit.

Pour Zacharie, Postel demeure un adversaire particulièrement dangereux. Son instinct de politicien prédateur, mais aussi ses anciennes conversations avec l'homme valident ses craintes. D'abord apparemment brisé par ces cinq années du « processus spécial d'électrification spirituelle⁹⁴ » qu'il a enduré, l'ex-sénateur, tel un phénix, commence à renaître de ses cendres. Il s'engage sur le chemin de la dissidence, mais d'une manière si inattendue que ses adversaires s'en trouvent un moment désarçonnés : comment peuvent-ils imaginer ce que dissimule son désir presque incongru d'aller à la conquête du mât suifé ? Pourtant, c'est à travers cette action symbolique – qui constitue la trame du roman – que Postel a décidé de lutter contre le maître et ses ministres, et de mettre fin à l'« électrification » du peuple. Quant au juge Raymond Poaty, on lui reproche son refus catégorique des pots de vin, et sa propension à rendre « véritablement » justice aux opprimés. Avec lui, il n'est pas question de juger les coupables innocents, et vice-versa. Cette attitude incommode ceux qui ont établi et appliquent le principe de *justice aux plus offrants*. « A qui veut-il donner des leçons de morale⁹⁵ », s'insurge-t-on dans les hautes sphères ? Pour manifester sa rupture d'avec le régime et les règles en vigueur, il démissionne. Le marchandage – promotion de son épouse, paiement opportun d'arriérés – auquel on se livre pour le garder lui donne l'occasion de prendre, aux dires du narrateur, « une mesure du degré d'avilissement auquel, en trois ans d'indépendance, on [est] parvenu dans son pays.⁹⁶ » Son obstination outrage et entraîne son inclusion dans la catégorie des « ennemis de la Nation ». Ce

⁹⁴ René Depestre, *Le mât de cocagne*, Paris, Gallimard, 1979, p. 46.

⁹⁵ Tchicaya U Tam'si, *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*, Paris, Seghers, 1987, p. 139.

⁹⁶ Ibid, p. 138.

revirement à son égard provoque une réaction incisive, contraire aux prévisions des autorités : « Puisque je suis un tel danger pour eux, soyons-en un pour de bon⁹⁷ », se dit-il. Ainsi naît le dissident R. Poaty, dépeint par le narrateur comme celui qui a refusé de « danser la musique » du gouvernement.

L'idéal de justice, parfois enrobé de vengeance, représente une autre cause de dissidence. Ainsi, c'est en justicier, en redresseur de torts qu'Alpha Mandé Diarra présente Baba dit Lum, dans *Sabel, sanglante sècheresse* (1981). Celui qui est attaché à la cause révolutionnaire depuis le lycée s'oppose au sergent Serge-Jean, le commandant de Léa, dont les malversations privent les habitants de l'aide alimentaire gouvernementale. Le mécontentement gronde mais ne s'exprime pas ouvertement à cause de la pression, de la corruption et des meurtres. Avec son « état-major », Lum veut réagir pour que s'exprime enfin pleinement cette colère légitime. Il veut rendre à ces hommes et femmes réduits à l'état de « morts-vivants », leurs droits et leur dignité. Patiemment, courageusement, avec ses camarades, ils établissent des plans d'action qui, dans les rouages d'une guerre sans merci, mettent en péril l'autorité du commandant. Dans *La vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi, justice et vengeance s'entremêlent. Plus précisément, en éliminant son rival, Marbiana Abéndoti, dit Martial, et sa famille à l'exception de sa fille Chaïdana, le « Guide Providentiel », Cézama 1^e, s'est constitué une autre adversaire politique⁹⁸. L'horreur qu'ont vécue ses proches et le traumatisme qui en a résulté ont engendré chez la jeune fille, alors âgée de quinze ans, un désir profond de vengeance, qu'elle n'aura de cesse d'assouvir en détruisant le bourreau de son père et ses alliés.

Il y a enfin des dissidents très particuliers : les légendes. D'une part, les disparus, que le peuple évoque avec une vénération quasi mythique. Même s'ils ont été vaincus par le chef, ils demeurent des symboles de résistance. Dans *La vie et demie*, Martial n'est mentionné qu'avec déférence par ses

⁹⁷ Ibid., p 140.

⁹⁸ Le nom de pouvoir que s'est attribué le dictateur de fiction rappelle celui d'un autre, bien réel, en l'occurrence Jean-Bédél Bokassa, qui se fit empereur sous le patronyme de Bokassa 1^{er} et régna sur la Guinée de 1966 à 1979, dont les trois dernières années en tant que souverain impérial. (Voir par exemple Riccardo Orizio, op.cit., page 34-58.

partisans. Il en est de même pour Ruben et Bifanda, deux opposants assassinés par le régime de Baba Toura, le dictateur mis en scène par Mongo Beti dans *Perpétue et l'habitude du malheur*. D'autre part, ceux qui constituent des légendes vivantes, comme cette « fille venue du Nord » que révèle Emmanuel Dongala dans *Le feu des origines* (1987). Surnommée *Sanctu-a-Ntandu* (Sainte du Nord), elle avoue avoir lors d'une vision, aperçu le fils de Dieu avec Moutsompa⁹⁹ à sa droite, qui lui disait : « Va, va dire au peuple de notre pays que l'heure de la libération a sonné. [...] Parcours donc le pays [...] Unis notre peuple et conduis-le.¹⁰⁰ » Ses sermons, qui annoncent l'autonomie imminente (le récit se situe encore à l'époque coloniale), font frémir les masses. Si un grand nombre ne l'a jamais vue encore moins entendue, elle n'en devient pas moins le nouveau symbole de lutte contre l'occupation étrangère. Son mouvement, le *moutsompisme*, prend une ampleur sans précédent. Sa dissidence, à la fois politique et religieuse, prêche une mise à l'écart définitive du « faux évangile » des étrangers, afin de vaincre misère et maladie, et de retrouver le bonheur perdu.

a. Les persécutions

Le concept de la souffrance étant inhérent à la notion de martyr comme précédemment établi, il appert qu'être martyr, c'est subir avec patience toutes les tribulations engendrées par ses convictions, mais c'est aussi et surtout, mourir. J. Jacquin articule cette nécessité en déclarant que « le désir de mourir ne suffit pas ; il faut pour un martyr qu'il souffre la mort [...] et qu'il la souffre patiemment.¹⁰¹ » Etant donné qu'il ne saurait y avoir de martyr sans mort, le sort de chaque dissident semble déjà scellé. Mais avant de parvenir à ce but final, il faut braver la série d'obstacles mis en œuvre par le gouvernement pour consolider son emprise et anéantir toute entreprise de démystification destinée à

⁹⁹ Dans le même roman, Moutsompa est aussi un dissident né de l'imaginaire populaire. C'est lui qui précède la jeune femme, qui prétend continuer son règne.

¹⁰⁰ Emmanuel Dongala, *Le feu des origines*, Paris, Le Serpent à plumes, 2001, p. 226.

¹⁰¹ Jules Jacquin, op.cit., p. 338.

sauver le peuple. Il faut faire face à un ensemble de mesures violentes et despotiques qui portent atteinte tant au physique qu'au mental. Ceci conforte la thèse de B. Ngonu pour qui

la dissidence se présente toujours comme une rupture. Elle apparaît comme une prise de parole où est mis en danger un ordre social donné. La peur du chaos social, de la révolution, de l'anarchie, anime ce désir de contenance de la puissance de la dissidence. Censure, emprisonnement, exclusions, mise hors de portée telles sont les manières convenues [...] d'accueillir une perspective dissidente.¹⁰²

A travers ces persécutions ciblées, les écrivains mettent de nouveau en filigrane l'obstination du régime à détruire tous ceux qui font obstacle à la suprématie du maître. On peut même dire que la dénonciation de l'acharnement à bafouer les libertés humaines et à exercer une vindicte contre les défenseurs de celles-ci revient comme un leitmotiv dans les discours, preuve d'une préoccupation majeure dans la littérature de cette période.

D'après les déclarations des narrateurs, l'un des modes de persécution les plus communs est la campagne de diffamation. Le vocable « fou » revient plusieurs fois pour faire référence à cet individu qui défie publiquement le Chef et brave l'autorité gouvernementale¹⁰³. Concernant le juge, le narrateur de *ces fruits si doux...* confie au lecteur que « le gouvernement [perd] tout sens politique, se lanc[e] à fond de train dans d'outrageuses et ignominieuses campagnes de dénigrement du pauvre Raymond Poaty.¹⁰⁴» Les autorités médicales le disent atteint d'une « manicomanie dépressive aiguë », et le peuple s'entend inlassablement répéter : « Voilà ! Il est persécuté pas ses propres crimes ; il est devenu fou, le pauvre, fou !¹⁰⁵» C'est en des termes analogues que le régime de Zoocrate Zacharie présente Henri Postel dans *Le mâit de cocagne*. Dans son rapport, le Dr Primas, chargé de l'évaluation psychiatrique imposée au dissident atteste que :

Le citoyen Postel offre une tendance marquée au dédoublement de la personnalité. A quarante-neuf ans [...] le voici qui aspire à un exploit qui exige une endurance physique exceptionnelle. Il y a là, à vue d'œil, surestimation de la personnalité, perte du sens des réalités, déplorable adaptation au milieu social et au dynamisme que notre Grand Electrificateur à Vie lui a imprimé. [...] la névrose du citoyen Postel, qui évoluait lentement depuis des années, a connu une sorte d'accélération [...] Ce brusque désir de grimper à un arbre de nature phallique, devant

¹⁰² Basile Ngonu, op.cit., p. 144.

¹⁰³ Dans *Le cercle des Tropiques*, le Dr. Malekê, fils de Monchon, est qualifié de « fou » parce qu'il est l'unique voix qui s'est abstenu d'apporter son soutien au Messie-koï lors d'élections prétendues démocratiques.

¹⁰⁴ Tchicaya U Tam'si, op.cit., p. 143.

¹⁰⁵ Ibid., p. 141.

une foule hostile, est caractéristique de cette sorte de délire paranoïaque qui, quand ses mécanismes politiques ne peuvent plus jouer [...] se rabat avec le même fanatisme sur [...] n'importe quoi.¹⁰⁶

La défaillance mentale est ainsi mise en relief comme le principal moteur de la dissidence. En faisant du dissident un individu mentalement instable, le gouvernement remet en question les fondements-mêmes de son opposition. Il s'agit de le ridiculiser, en donnant de lui une image dépréciée inapte à convaincre le peuple. C'est dans une logique similaire qu'on lui impute également des intentions criminelles, en le présentant comme un renégat, focalisé sur l'appât du gain et d'une gloire personnelle. Le Dr Primas achève ainsi son rapport en affirmant que l'ex-sénateur Postel est victime d'un excès d'orgueil qui hier, « lui faisait accroire qu'il était un champion méconnu de la démocratie », et « l'incite maintenant, sous l'emprise d'une singulière mutation des pulsions délirantes, à vouloir sortir vainqueur dans une compétition de mât de cocagne.¹⁰⁷» Par le biais de cette image profondément négative et dénigrante, le pouvoir tyrannique prétend discréditer le dissident afin de l'isoler. Dévaloriser l'individu permet de minimiser ses actions et d'en détruire la légitimité. C'est donc un procédé de délégitimation, qui s'inscrit dans la perspective contraire du processus de légitimation dans lequel est engagé le tyran envers lui-même, et qui ne s'achève qu'à la mort du dissident.

Lorsque la campagne de discrédit est inefficace, les autorités procèdent à des arrestations arbitraires basées sur des accusations infondées, fallacieuses, généralement préfabriquées par le gouvernement. Dans *Le cercle des Tropiques*, Baré Koulé implique adroitement Monchon, son rival, dans le scandale de la « folie des marchés.¹⁰⁸» En effet, ses partisans fournissent des preuves, en reconnaissant notamment le dissident comme l'instigateur de ces expéditions destinées à semer le chaos. En dépit de ses protestations et dénégations, celui-ci est arrêté. Il faut souligner que les arrestations sont toujours suivies de séjours chaotiques dans les prisons de l'Etat. Dans l'attente d'un

¹⁰⁶ René Depestre, op.cit., p. 60.

¹⁰⁷ René Depestre, op.cit. p. 60.

¹⁰⁸ Dans les marchés, des serpents apparaissent soudainement, semant la terreur parmi les populations ; tandis qu'aux abords, pour des raisons inconnues des services de police, des bagarres éclatent et des individus se livrent au pillage, tout en saccageant les commerces et incendiant les maisons environnantes, particulièrement celles des notables.

procès qui tarde, les détenus subissent les exactions, les privations et les frustrations des gardes. L'avocat de Monchon dénonce cette détention préventive abusive, ainsi que les « sévices » et « contraintes » subis par son client lors des interrogatoires¹⁰⁹. Mais l'ajournement du procès n'est pas anodin, car le régime veut infléchir le dissident, généralement par la torture. Le juge d'instruction, premier enquêteur dans l'affaire des « marchés » est ainsi remplacé par deux lieutenants vindicatifs, féroces. Selon Bohi Di, le narrateur, ces derniers se démarquent de leur prédécesseur par leur ton agressif. De plus, tandis que le juge interrogeait en toute objectivité, ils « exig[ent] des aveux de Monchon.¹¹⁰» Celui-ci n'est pas dupe de la manœuvre. Il déclare :

A quoi bon perdre du temps [...] puisque vous connaissez le verdict [...] Je n'ai jamais douté de la mauvaise opinion que les autorités se font de moi, mais je n'y puis rien. J'ai choisi de ne pas les servir. Par contre, je n'aurais jamais imaginé qu'on se servirait d'une parodie de justice pour m'atteindre. Dans tous les cas, je refuse d'endosser les crimes dont on m'accuse.¹¹¹

La lucidité du dissident transparait : il reconnaît qu'il ne s'agit pas d'une application objective de la loi, mais plutôt d'une campagne de représailles. En refusant de « servir » les autorités jadis, il a implicitement remis en cause le pouvoir total auquel prétend le tyran, d'où la détermination de ce dernier à le vaincre. Et lorsque toutes les manœuvres coercitives s'avèrent inefficaces, il y a recours à des mesures radicales : Monchon, comme les autres dissidents (Henri Postel, Raymond Poaty ou encore la Sainte du Nord), sera assassiné. Avec ces tribulations qui ne s'achèvent autrement que par la mort, il ne peut manquer de se développer un sentiment d'échec chez le peuple en mal de héros. C'est la résurgence d'une angoisse plus prégnante, plus destructrice. Mais l'horizon est moins obscur qu'il n'y paraît.

¹⁰⁹ Alioum Fantouré, op.cit., p. 92.

¹¹⁰ Ibid., p. 82.

¹¹¹ Ibid., p. 85.

b. Le martyr ou les prémices de la révolte

Ce qui pourrait frapper le lecteur, tout comme ses adversaires d'ailleurs, c'est l'attitude du dissident face aux persécutions, mais aussi et surtout face à la mort. Ce n'est pas son courage absolu, preuve d'une abnégation totale qui impressionne, car le martyr se reconnaît justement, entre autres, à son détachement devant les tribulations. Ce qui semble hors du commun, c'est sa sérénité, la certitude de pouvoir semer les prémices de la révolte, d'être en mesure et d'avoir même déjà entamé une démarche qui ne s'achèvera qu'avec la chute du tyran et des siens. Dans *Le cercle des Tropiques*, l'assurance tranquille de Monchon est perceptible dans cette déclaration à ses bourreaux :

Vous avez peur de la faiblesse de ceux que je représente ici. En m'éliminant, vous espérez les réduire à votre merci. Ce ne sera que partie remise. Une fois qu'apparaît l'idée de liberté, elle ne s'éteindra plus, que ce soit avec vous ou avec les futurs dirigeants indigènes...¹¹²

Ces propos rappellent ceux que l'histoire a toujours prêté à Toussaint Louverture, lors de son arrestation par les soldats français : « En me renversant, on n'a abattu à Saint-Domingue que le tronc de l'arbre de la liberté, mais il repoussera car ses racines sont profondes et nombreuses.¹¹³» Effectivement, dans l'affirmation du personnage de fiction, l'on décèle une expression de foi identique à celle du personnage historique. Cette foi repose sur l'idée selon laquelle les tribulations endurées sont le fondement de la fin des persécutions. Une telle conviction chez le dissident/martyr s'explique par la conscience aigüe de ses limites, ainsi que de sa mission. Dans un article sur le « sens ecclésial du martyr », Michèle Pellegrino affirme que le martyr « a conscience d'appartenir à une communauté de frères, dans laquelle et au nom de laquelle il rend son témoignage [...] par l'exemple et par le sacrifice [...]»¹¹⁴ L'idée de sacrifice, sous-tendue par celle du don, est au cœur de la notion de martyr, car elle légitime les persécutions et les souffrances. Autrement dit, le martyr renonce à lui-même : il reconnaît

¹¹² Ibid., p. 86

¹¹³ De nombreux écrivains et critiques ont repris ces propos, y compris René Depestre dans son poème intitulé « Les cendres de Toussaint Louverture. » Poème qui véhicule cette image de continuité que met en relief le martyr, puisqu'il parle du héros de l'indépendance haïtienne déposant « l'œuf frais de sa révolte ».

¹¹⁴ Michèle Pellegrino, « Le sens ecclésial du martyr » dans *Revue des sciences religieuses*, tome 35, fascicule 2, p. 152.

et accepte son statut de sacrifiant, mais aussi et surtout de victime sacrificielle. Dans cette optique, il offre son échec individuel comme un don à double dimension de révélation et de salut. Révélation en ce qu'il présente les possibilités de révolte et de combat, salut en ce qu'il mènera la communauté, par le pouvoir de l'exemple, au triomphe final. Ces deux dimensions soulignent la fonction pédagogique du sacrifice, qui confère au martyr un statut d'éducateur. A titre d'illustration, dans *Le mât de cocagne*, Henri Postel avoue vouloir « simplement donner à voir à cette moitié d'île qu'elle n'a plus comme chemin qu'une dure montée.¹¹⁵» En d'autres termes, son objectif en tant que victime et sacrifiant n'est pas la conquête du mât, mais plutôt la transmission des vertus de courage et de persévérance aux masses. Il devient ainsi l'expression d'une promesse : celle de la victoire prochaine sur le pouvoir tyrannique. Ayant la valeur d'une promesse, ce triomphe collectif qu'anticipe le martyr ne s'inscrit donc pas dans le présent, mais plutôt dans le futur. B. Ngonzo note à juste titre que « [l]a dissidence désigne une attitude individuelle de protestation contre une autorité établie qui peut ensuite devenir la caisse de résonance d'une colère collective.¹¹⁶» La contenance du martyr suggère alors que ce n'est pas lui, mais le peuple, qu'il faut craindre. Sa vie, son sang, constituent des sacrifices nécessaires au réveil des masses, dans l'optique de nouveaux combats, placés eux, sous le signe du triomphe ultime. Cette victoire à venir remet en cause les interprétations des critiques, qui jusqu'ici se sont focalisés sur l'échec et donc l'angoisse¹¹⁷, reléguant par conséquent en arrière-plan tout un pan de ces œuvres littéraires, celui à travers lequel elles se font génératrices d'espérance.

De l'acceptation ou du refus du don du martyr par le peuple, dépend l'accomplissement de la victoire finale. Dans les récits étudiés, les encouragements, le soulagement, l'aide, et surtout la vénération dont le martyr fait l'objet suggèrent l'adhésion du peuple à sa cause. Par contraste avec

¹¹⁵ René Depestre, op.cit., p. 35.

¹¹⁶ Basile Ngonzo, op.cit., p. 143.

¹¹⁷ Voir Locha Mateso, *La littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986, ainsi que Jean-Louis Joubert et al., *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986.

celle imposée par le tyran, cette vénération envers le martyr est volontaire et spontanée. Elle se traduit par l'attribution de surnoms tels que « Prophète », comme dans le cas du Juge Raymond Poaty ; par une mobilisation massive des foules désireuses de le voir, l'entendre ou lui manifester son soutien ; et par l'expression de plus en plus sonore du mécontentement populaire. Dans *Le mât de cocagne*, c'est une foule compacte qui accueille et acclame Henri Postel lors de son arrivée sur la Grande place où se déroule la compétition du mât suifé. Le narrateur relate : « Les gens y allaient de leurs bravos : « Vive Postel ! Vive Postel ! » Ils s'écartaient avec admiration. L'homme, le sourire aux lèvres, saisissait les mains qui se tendaient fiévreusement vers lui. » Similairement dans *Le cercle des tropiques*, l'attitude du peuple lors du procès de Monchon illustre sa ferveur et son engagement en faveur du dissident. La description du narrateur – qui est également parmi les accusés – est explicite :

La voie était pleine de monde. La foule se déchaîna dès notre apparition. Des « Vive Monchon » s'élevaient de tous côtés [...] Dès le début de la session, les incidents se multiplièrent [...] quelqu'un cria dans la salle : « arrêtez Baré Koulé ; le seul coupable. » Des murmures, puis des chants favorables à Monchon perturbèrent l'atmosphère [...] Le public devenait de plus en plus bruyant. Les jurés s'indignaient, doutaient, sympathisaient, désapprouvaient [...] L'un d'eux demanda la parole. Il annonça n'être plus en mesure de faire partie du public. Après cette première défection, d'autres jurés se levèrent pour exprimer leur désapprobation. De démission en démission, il n'y eut bientôt plus que le tiers de l'effectif du jury dans le box.¹¹⁸

L'engagement passionné du peuple dénote sa déférence envers le dissident. Les injonctions à la gloire d'un individu autre que le tyran démontre une mutation dans les consciences : accompagner le martyr au supplice c'est dénoncer explicitement les pratiques gouvernementales. L'attitude des jurés conforte cette impression, puisqu'ils démissionnent pour dénoncer les vices de procédure, nonobstant tous les risques que comporte une telle manifestation ouverte de désapprobation. Le lecteur peut en conclure que la crainte de l'autorité suprême s'érode progressivement.

La réaction collective vis-à-vis du dissident peut s'interpréter de deux manières. L'on pourrait l'incorporer au cycle des réactions successives envers les dictateurs, et y voir un reproche implicite adressé à cette foule, toujours prête à idéaliser quiconque lui fait des promesses, aussi utopiques soient-

¹¹⁸ Alioum Fantouré, op.cit., p. 89-92.

elles. Dans ce cas, il s'agirait d'un appel à la prudence, à la tempérance, mais aussi un refus à toute forme d'idéalisation de l'individu. Pour les écrivains, c'est cette glorification de l'être qui est à la base de plusieurs maux, entre autres l'établissement et l'affermissement de l'autorité tyrannique. La deuxième interprétation serait de considérer ce mouvement de foule comme une référence implicite à l'échec du messianisme, tel que personnifié par le tyran. Si ce dernier avait accompli ses promesses de salut, le peuple ne serait plus à la recherche d'une figure héroïque, manifestation concrète de sa volonté de résistance et expression de son idéal de liberté. Par ailleurs, l'engouement populaire serait aussi une annonce de la fin programmée du pouvoir autoritaire : l'audace de la foule à braver les interdictions pour soutenir ses défenseurs suggère l'amorce d'un changement. Et le narrateur de *Ces fruits...* a peut-être raison de déclarer :

Le peuple ne se trompe jamais, il donne le nom de « prophète » à l'homme de la Providence qui parle à son cœur et réveille sa foi en lui-même. Il traite de politicien le fourbe qui n'a de caresses que pour l'endormir, et l'endormir pour mieux l'affamer ! Le peuple [...] n'entend plus se laisser endormir à ses propres dépens.¹¹⁹

Il est clair que la figure du martyr condense la vertu salvatrice de la pensée apocalyptique. De façon spécifique, le martyr fournit au peuple un fondement et un motif : fondement d'une opposition à l'autorité, et motif de combat par la vertu de l'exemple. Son sacrifice, qui se présente comme une exhortation au courage, s'inscrit alors dans une optique binaire d'avertissement et de promesse. La première envers le pouvoir autoritaire dont il annonce la fin prochaine, et la seconde envers le peuple, dans l'optique d'un salut imminent. Son double statut de sacrifiant et victime est un écho à celui du Christ, à la fois prêtre et hostie. En outre, à l'instar de la figure christique biblique, il offre un effacement de la personne individuelle au profit de la collectivité, dans un cheminement inverse de la démarche adoptée par le tyran. Autrement dit, avec le martyr l'idée de communauté renaît à travers un processus de remplacement, d'identification et de projection. En effet, par son don individuel, il prend volontairement la place de ceux qu'il défend, acceptant comme le Messie biblique, de mourir

¹¹⁹ Tchicaya U Tam'si, op.cit., p. 143-144.

pour qu'ils vivent. C'est sa défaite en échange de leur triomphe. En réaction, les masses s'identifient à lui tout en se projetant au-delà de son absence prochaine afin d'être par leurs actions un témoignage de son sacrifice. Ceci justifie que son image dans la conscience populaire soit forte et empreinte d'une auréole toute particulière, et que le peuple l'honore davantage après sa mort. Les similarités entre la figure du martyr et celle du Messie biblique peuvent suggérer un déplacement de la figure messianique par les écrivains : n'est pas « Messie » celui qui prétend l'être, mais plutôt celui dont les actions transmettent l'espérance du salut.

2.3. Le visionnaire

Considérant la signification étymologique du terme « apocalypse », à savoir « révélation », l'on peut considérer le visionnaire, plus encore que l'Antéchrist ou le martyr, comme la pierre angulaire du récit apocalyptique, puisque c'est par lui que s'exposent et se propagent les choses cachées. Il convient de lever l'ambiguïté entre les genres prophétique et apocalyptique, même si cette tâche peut être malaisée. Soulignons d'abord que le premier est davantage *oral* tandis que le second est *écrit*. Dans les récits bibliques, le prophète est engagé dans une communication directe avec Dieu, dont il retransmet les propos. L'envoi en mission est d'ailleurs très explicite : « Va dire à mon peuple...¹²⁰ » Le visionnaire quant à lui, écrit ce qui lui a été révélé, tel que l'illustrent *Le livre de Daniel* ou encore *l'Apocalypse* de Saint Jean. La frontière entre prophétie et vision est ténue, mais présente et perceptible. De fait, contrairement à la seconde, la première se conçoit dans un schéma d'inexistence, de déficit, c'est-à-dire d'une absence événementielle à combler. Dans un chapitre sur la pensée apocalyptique, Patrice Cambronne différencie ces deux sous-genres ainsi qu'il suit :

[...] à la différence de l'écriture prophétique, selon laquelle, au bout d'un certain temps, Dieu interviendra dans l'histoire, dans l'écriture apocalyptique, au contraire, la tension constante entre « Le Monde, celui d'ici [...] » et

¹²⁰ Voir par exemple, Les livres prophétiques d'Isaïe (6 :9) et Jérémie (1 :7)

On peut se référer aux propos de Jacques Ellul, qui exprime cette distinction entre les deux genres ainsi qu'il suit : « L'apocalypticien est d'abord un voyant alors que le prophète est un écoutant [...] La rupture entre ces deux modes d'appropriation est fondamentale. » *L'apocalypse, architecture en mouvement*, Paris, Desclée, 1975, p. 20.

« Le Monde, celui qui est à-venir » rend immédiate la connaissance de cette irruption au cœur de l'expérience spirituelle.¹²¹

Avec le prophète, c'est surtout le futur qui importe, alors que chez le visionnaire, les trois entités temporelles – passé, présent et futur – s'enchevêtrent dans les rêves et les songes.

En ce qui concerne les romans qui font l'objet de cette étude, l'origine des « révélations » prête à la réflexion. Les écrivains semblent tous enclins à attribuer le rôle de visionnaire au fou ou à l'alcoolique, individus dont la marginalité traduit un écart subi ou choisi par rapport à la norme sociale. Individus en situation de précarité certaine dont les discours sont soit ignorés, soit mis en défaut et reconnus comme la production déraisonnable et absurde d'un esprit qui s'égare. Nous expliquons cette stratégie, essentiellement, par le fait que ces deux personnages s'inscrivent dans une volubilité où s'accumulent les détails. Imperméables à la violence étatique qui enferme les masses populaires dans le mutisme, ils transmettent leur message divin ou prétendu tel, sans tergiversation, aucune. La vision ou encore la révélation serait inutile si elle restait claustrée, inexprimée. Mais pour véhiculer ce message qui souvent ébranle la réalité sociale, il est important de se sentir « libre », que cette liberté soit le fruit d'une « instabilité » mentale – réelle ou supposée – ou d'un état éthylique avéré. Le fou ou l'alcoolique symbolise donc dans le cadre d'une spontanéité d'expression, la liberté d'opinion qui, sous le règne de l'Antéchrist, et dans le contexte d'un pouvoir totalitaire, ne s'exerce qu'au prix de la vie. Ajoutons que, plus que tout autre, ceux-ci ont la faculté de colorer la « réalité » de toute la force de leur imagination. Avec eux, il n'y a pas de limites à la pensée. Volontairement ou non, leurs propos sont chargés de métaphores qui donnent lieu à des interprétations aussi multiples que variées, aspect majeur du discours apocalyptique. Nous condenserons le statut de ces deux personnages, ainsi que la portée de leurs discours, en trois points : marginalité, contestation et médiation. Quelques études de cas sont

¹²¹ Patrice Cambonne, « A L'aube de la pensée apocalyptique » in *La fin des temps*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, n°57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 30.

indispensables pour montrer comment le fou et l'alcoolique exposent la vérité qu'ils prétendent détenir, et au travers de laquelle se lisent le passé, le présent et le futur de la collectivité.

a. La marginalité

Dans une société dérégulée qui a perdu ses repères, les désordres et détraquements des comportements individuels sont prévisibles. Les écrivains s'attardent particulièrement sur la folie et l'alcoolisme¹²²: une cohorte d'individus déments ou ivres sillonne les arcanes du récit. Il y en a qui se distinguent par des actes irrationnels ponctuels¹²³, tandis que d'autres sont installés dans un état de démence ou d'ivresse continue. La pertinence de ces deux thèmes pour notre analyse réside non pas dans les instances de déséquilibre passager, mais plutôt de dérèglement permanent, c'est-à-dire les personnages *installés* dans un état de folie ou d'alcoolisme, et reconnu comme tel par les membres de leur communauté. Sans nous attarder sur les considérations théoriques et techniques de la folie clinique – tel n'est pas l'objet de cette étude –, disons simplement avec Éliane Saint-André Utudjian, dans son analyse du « thème de la folie dans la littérature africaine contemporaine », que le « fou se reconnaît [...] à un ensemble de comportements allant à l'encontre des attitudes de l'homme ordinaire.¹²⁴ Il est représenté par les romanciers comme un personnage maniaco-dépressif, qui a perdu la raison. C'est un individu crasseux, solitaire, fluctuant, anxieux et agité, dont les traits, le maintien, les actions, ainsi que les propos traduisent la détresse psychologique et l'instabilité mentale. L'isolement est son mode

¹²² Avec l'alcoolisme, c'est une tradition qui se perpétue. À travers le mythe du nègre ivre, les écrivains de la période coloniale prévenaient déjà contre les dangers de l'alcool, cet « opium du peuple ». Dans *Le vieux nègre et la médaille* (1956), Ferdinand Oyono n'avait pas hésité à fustiger la consommation abusive d'alcool qui contribuait à l'enfermement des masses dans l'ignorance, la misère et l'apathie. Pour les romanciers de la période 1968-1990, l'ivresse demeure problématique, car elle génère des actions préjudiciables à l'individu et à la collectivité, telles que l'illustrent la violence conjugale et sociale chez Edouard (*Perpétue*), ou la tentative de suicide de François (*Saint Monsieur Baly* de William Sassine).

¹²³ De nombreux personnages sont qualifiés de « fou » dès lors qu'ils agissent contrairement aux normes en vigueur. Il y a aussi ceux qui, dans un accès de fureur ou de détresse incontrôlée, commettent des actes totalement surprenants. Deux des guides que présente Sony Labou Tansi dans *La vie et demie* se suicident dans une crise de démence. On peut aussi noter le cas d'Assétou (dans *Sabel, sanglante sécheresse!* d'Alpha Mande Diarra), qui dans un accès de folie due à une souffrance insupportable, pointe son arme contre le commandant de la ville.

¹²⁴ Éliane Saint-André Utudjian, « Le thème de la folie dans la littérature africaine contemporaine », dans *Présence Africaine*, Nouvelle série, no. 115, 3e trimestre 1980, p. 119.

de vie : sa personnalité multiple, désaxée et lunatique intrigue et dérange, faisant de lui un être incompris et repoussant, dont personne ne recherche la compagnie. Voici par exemple la description de Bissou, dans *Toiles d'araignées* d'Ibrahima Ly :

Un prisonnier bien particulier [...] On le tenait pour fou dans la prison. Bissou n'était pas seulement anormal. Il était bizarre et embarrassait l'homme le plus perspicace [...] La tête, jamais rasée, jamais lavée, portait des cheveux emmêlés, véritable chevelure de satyre [...] Bissou avait le regard caressant ou absent, happé, peut-être, par des objets infiniment éloignés. L'œil était soit vif, intelligent et très mobile, soit figé et angoissé.¹²⁵

Bissou connaît de longues périodes de silence, pendant lesquelles il se contente, depuis le mitard où il loge, de nourrir les oiseaux. Pour les autres prisonniers, c'est cette attitude qui prouve sa « folie incontestable et [sa] rage mue ». Dans la nuit, c'est un rire que le narrateur juge « diabolique, apocalyptique », qui provient de sa cellule. Rire désarticulé qui effraie ses codétenus. En plus d'être effrayant, le fou anonyme que le narrateur des *Crapauds-brousse* (1979) de Tierno Monenembo introduit comme « une épave humaine », une « créature pestilentielle » est sans identité, sans origine, sans domicile, et en proie à des crises spastiques incontrôlables qui maintiennent les habitants du quartier à distance.

Pour l'alcoolique dont nous parlons, *boire est une seconde nature*. Il est tout aussi confiné dans son vice que le fou dans sa maladie. C'est un individu parfois sale, hébété par la quantité excessive d'alcool consommé, et perdu dans une réalité parallèle. Sa physionomie suscite rejet ou compassion. Il n'est pas toujours seul. Sa compagnie, cependant, n'existe pas en dehors du tissu relationnel établi autour de la consommation d'alcool. Formulé autrement, il est membre d'un groupe dont l'existence est le plus souvent déterminé par la capacité d'absorption des uns et des autres : celui qui ne peut *boire* y trouve rarement une place. Qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe, on est, comme avec le fou, dans une configuration d'isolement et d'exclusion. Nous examinerons en particulier le cercle restreint de personnages que rassemble Tierno Monenembo dans *Les crapauds-brousse*. Il est dirigé par Kandia,

¹²⁵ Ibrahima Ly, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 119.

ancien étudiant reconverti en alcoolique. Le point de rencontre : « le paradis », un bar local miteux. Ses compagnons : Kougouri, « le videur du Paradis » ; la vieille N'gâ Bountou, « ravagée par l'alcool » ; Salè, « la petite fille-mère » ; N'dourou, le vieux peintre tuberculeux et Farba, griot de naissance, devenu chômeur. Ils seront rejoints par Rahi, épouse de Diouldé.¹²⁶ Seule cette dernière ne boit pas, mais elle ne doit sa présence dans le groupe qu'à la protection de Kandia. De ces descriptions, rien de positif, rien de beau ni d'attractif, juste la puanteur des relents d'alcool, des désillusions, du désarroi et de l'angoisse. Cette petite communauté dans laquelle on pourrait voir le rebut de la société s'est bâti un monde particulier à la périphérie de la ville, un univers clos avec ses petites habitudes. Lors de leurs retrouvailles quotidiennes, la consommation du « tamba-nanya », l'alcool local, demeure l'activité principale.

Le répulsif et le monstrueux sont de mise avec les figures du fou et de l'alcoolique. Les écrivains les enferment dans une solitude à la fois physique et psychologique. En d'autres lieux et circonstances, cet isolement serait perçu de façon négative. Mais concernant notre corpus, on peut y voir des opportunités absentes en communauté : en présence des autres, c'est une atmosphère chaotique où s'entremêlent paroles, cris, chants, et sons gutturaux inintelligibles. L'isolement offre silence et paix intérieure, et est donc idoine, car l'importance de ces deux éléments dans la communication avec le monde tant physique que spirituel ou la méditation, n'est plus à démontrer. Ecouter, observer, assimiler, sont tributaires du calme. Le narrateur de *Toiles d'araignées* insiste sur l'air paradoxalement « sérieux et serein » de Bissou, lorsque, l'œil grand ouvert, il contemple et s'imprègne de tous les « évènements, farces et boutades¹²⁷ » qui ont lieu dans la cour. Le fou anonyme de T. Monénembo, quant à lui, connaît si bien les mœurs et les habitudes du quartier que pour le narrateur,

¹²⁶ Tierno Monénembo, op.cit., p. 157-158.

¹²⁷ Ibrahima Ly, op.cit., p. 122.

« un arbre n'aurait pas su planter d'aussi profondes racines dans le décor.¹²⁸» Cette connaissance, qui dénote un examen consciencieux et méthodique de l'environnement, démontre une certaine consistance dans la concentration et l'effort, que l'on n'associe pas toujours à la démence. Enfin, du groupe des alcooliques, Kandia se distingue par son sens aigu de l'observation et de l'analyse. N'dourou reconnaît qu'il « a de la tête », même si Rahi le trouve « lunatique et bizarre ». On peut conclure que chez ces personnages, la ségrégation sociale se fait complice – et non pas obstacle – à la mission assignée par les écrivains. Il faut noter que la solitude de ces individus correspond à celle qui définit le personnage du visionnaire dans les textes apocalyptiques. A titre illustratif, les expériences de Daniel et Jean dans l'univers biblique s'inscrivent dans un contexte de communication individuelle avec Dieu ou son messager (un ange). Par ailleurs, on peut assimiler l'état de rêve qui caractérise la vision spirituelle à celui de semi-conscience qui résulte de la folie ou de l'alcool. Chaque cas situe en effet le sujet dans la dimension d'un monde métaphysique, domaine exclusif où s'appréhende la révélation.

b. La contestation

Lors d'un entretien avec M. Foucault, David Cooper affirmait que « tous les fous sont des dissidents politiques. Dans chaque délire – ou prétendu délire –, on peut trouver des déclarations politiques.¹²⁹» Dans une logique similaire mais plus ciblée, Mamadou Kalilou Ba soutient que « la folie constitue [l']un des aspect[s] de l'image de l'opposition dans le roman négro-africain d'expression française de l'ère post coloniale.¹³⁰» L'un des exemples les plus illustratifs c'est sans doute le fou de *L'aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane, qui s'érige en conscience collective. Le cas des fous et des alcooliques susmentionnés, est symptomatique de cet usage non seulement de la folie, mais

¹²⁸ Tierno Monénembo, op.cit., p. 81.

¹²⁹ Entretien avec M. Foucault, intitulé « Enfermement, psychiatrie, prison », dans M. Foucault, op.cit., p. 343.

¹³⁰ Mamadou Kalidou Ba, op.cit., p. 137.

aussi de l'alcoolisme. Ils montrent une propension à exprimer tout haut ce que les autres taisent ou se contentent de murmurer. Les romanciers font d'eux des *apôtres* de la vérité. Leur parole ne s'embarrasse pas des convenances, mais au contraire, reste noble. La peur, la lâcheté, l'admiration et le respect qui enferment leurs semblables dans le mutisme ne les atteint pas, ou alors, ils sont neutralisés par les effets du dérèglement mental ou des vapeurs brumeuses de l'alcool. On peut admettre avec le narrateur des *Crapauds-brousse* que chacun de ces personnages ne s'effraie pas de la vérité ; il « appelle un chat un chat. » Ignorant hypocrisie et flagornerie, il suit irascible l'élan impétueux de son propre jugement.¹³¹

Bissou, le contemplatif, n'est pas très loquace mais lorsqu'il prend la parole, c'est avec beaucoup de conviction qu'il s'adresse à ses locuteurs. Au-delà de la fermeté du langage, la particularité de ses propos réside dans leur caractère généralement politique, qu'il soit engagé dans un monologue, ou dans un dialogue avec ses pairs. Pour le narrateur, il suffit par exemple de déclarer à côté de lui que « l'indépendance [...] a apporté la liberté et plus de bien-être » pour l'entendre s'écrier avec véhémence : « Quelle indépendance ? C'est faux ! L'indépendance est un noir mensonge.¹³² » Survient ensuite une longue explication qui examine le présent à la lumière du passé, dans un langage parfois codé, déroutant pour certains, humoristique pour d'autres :

Les Blancs ont tellement duré chez nous qu'ils ont fini par noircir. Ils ont pris notre teint, c'est tout ce qui leur restait à prendre. Aussi, ils sont devenus nombreux, beaucoup plus nombreux et moins travailleurs. Là où deux suffisaient pour accomplir une tâche, ils sont à présent plus de trente, avec une efficacité moindre.¹³³

Réflexion politisée, critique non voilée de la colonisation et de la gouvernance chaotique qui lui a succédé. Bissou dénonce furieusement la situation sociopolitique et ceux qui en sont responsables, notamment les nouvelles élites du Béléya, qui ne vivent plus dans des cases, mais des villas ; qui ne travaillent pas, mais exploitent et affament les masses ; qui s'habituent au bonheur facile ; qui briment, emprisonnent ou déportent tout « Noir authentique », ainsi que tous ceux qui posent un regard de

¹³¹ Tierno Monénembo, op.cit., p. 88.

¹³² Ibrahima Ly, op.cit., p. 123.

¹³³ Ibid., p. 123.

commisération sur le peuple. Le passé de pauvres de ces nouveaux administrateurs est dévoilé. *Sauvés* par l'école, ils ont oublié leurs origines ou les ignorent volontairement. A l'image du chef, ils vilipendent ceux d'aujourd'hui qui sont leurs images d'hier. La parole du fou anonyme de Tierno Monénembo relève d'un mécanisme similaire de politisation. Il s'en prend notamment à Diouldé, l'un des nouveaux cadres du pays, le sermonnant sur sa vanité, son désir croissant de nouveaux privilèges, et la griserie du succès qui caractérisent désormais ses actions. Ce constat personnalisé suppose une observation méticuleuse de l'ascension sociale du jeune homme. Kandia, s'insurge lui aussi, contre la situation dramatique du pays, rongé de l'intérieur par le mal de la corruption ; du chômage et de la misère ; des dénonciations, et des exécutions. Il perçoit la soumission comme une trahison, mais doit convenir avec Farba qu'il faut une grande patience pour aider ceux qu'ils appellent « les nés-ombres, les fouettés-sans-répit, les têtes brulées, les gueules béantes.¹³⁴» Le groupe, qu'il a créé, dévie de l'objectif principal d'enseignement auquel il le destinait, pour devenir une unité de lutte contre cette soumission et contre les fléaux sociopolitiques et économiques. Cette nouvelle orientation rend inéluctable l'affrontement avec les forces armées, étant donné que le pouvoir ne tolère pas les initiatives destinées à le déstabiliser. Sous les coups de la vindicte gouvernementale, ils deviennent, comme l'indique le narrateur une « petite armée de pourchassés.¹³⁵»

Ainsi, bien que plaçant les personnages en rupture partielle avec l'ordre social, la folie et l'alcoolisme leur confèrent un pouvoir de discernement. Contrairement aux attentes liées à leur état, ils ne manifestent aucune difficulté à appréhender la situation et les individus autour d'eux. Leur perception d'autrui semble même accrue. Leur faculté à analyser et à exprimer une logique implacable confond quelquefois leurs interlocuteurs, comme l'atteste le saisissement de Diouldé face au fou anonyme. Ils dégagent une impression de sagesse intellectuelle et de force mentale qui contraste avec

¹³⁴ Tierno Monenembo, op.cit., p. 158.

¹³⁵ Ibid., p. 162.

leur apparente *défaillance*. Qu'ils soient « malades » ou en état d'ébriété, ils sont passionnément engagés dans une entreprise de dénonciation. Avec une ferveur qui peut surprendre, ils disent les vérités sombres qui, hormis quelques exceptions, restent enfouies au fond des gorges et des consciences.¹³⁶ Confrontant, ils veulent arracher les uns à leurs mesquineries, les autres à leur résignation. Leur action, en marge de celle du dissident s'avère, néanmoins moins dangereuse, notamment en ce qui concerne les fous, car pour les autorités, ils ne représentent pas de risque majeur. Cette indifférence conforte leur liberté et accroît leur hardiesse : un flot de paroles jaillit, ininterrompu.¹³⁷ Le contraste entre cette parole libre et celle du peuple, enchaînée, est saisissant. Leurs propos et leurs attitudes non conformistes sèment le trouble dans les consciences, et par conséquent, cristallisent les révoltes tapies dans les cœurs. Ils ébranlent le *réel* tel que conçu par les forces dominantes, et incitent les uns et les autres à s'interroger. La réflexion étant à la base de toute action subversive, on peut dire que les écrivains posent le fou et l'alcoolique comme moteur de la lucidité populaire et ferment de la pensée révolutionnaire.

Le message contestataire de ces personnages qui tient lieu d'avertissement et d'exhortation au changement les assimile aux lettres adressées aux sept Eglises, dans l'*Apocalypse* de Jean. Ces lettres transmettent, conjointement à un message d'admonition, une invitation à la repentance et à la fidélité envers Dieu¹³⁸. Il est évident que dans le cas des textes de fiction tout comme dans celui du récit biblique, il y a reconnaissance de l'existence d'une crise, nécessité de la dévoiler et désir manifeste d'y mettre fin.

¹³⁶ Ils ne sont pas sans rappeler le héros éponyme de *Moha le fou, Moha le sage* (1978) de Tahaj Ben-Jelloun, qui déambule dans la ville en *burlant* la vérité.

¹³⁷ Voir la longue litanie de Kandia dans *Les crapauds-brousse*, op.cit., p. 151-152.

¹³⁸ Voir Apocalypse 1.

c. La médiation

Sans être intégrés dans le cercle communautaire, le fou et l'alcoolique n'en sont pas totalement exclus non plus. En marge de ce dernier, ils occupent un espace intermédiaire, une sorte de *no man's land* entre deux univers, à savoir le spirituel et le physique. Aux frontières de l'un et de l'autre, ils peuvent les faire communiquer : Ils transcendent le quotidien du monde physique pour entrer dans une autre réalité, qu'ils intègrent en retour dans leur environnement. *L'Apocalypse* de Jean affirme d'ailleurs l'unité des mondes visible et invisible comme deux réalités en interaction continue. Les romans étudiés situent le lecteur dans une situation identique de communication. A titre d'illustration, la scène qui rythme la vie du quartier de Diouldé : chaque soir, le fou anonyme chante de longs psaumes, devant un auditoire transporté. Sa connaissance des Ecritures, et son « miel vocal » subjuguent. Pour le narrateur, il « communi[que] au quartier un flux de profonde sensation qui progresse au fil de ses notes improvisées, au rythme de ses versets scandés, immatérialisant les hommes et les choses [,,].¹³⁹ » Grâce à lui, la réalité morbide se dissout pendant quelques instants, et le quartier, suspendu à son « souffle élastique », entrevoit l'éclat de paix et de bonheur dont le prive l'administration totalitaire.

La relation privilégiée que les personnages en état de démence ou d'ivresse semblent entretenir avec les forces supérieures justifie que la communication puisse être plus profonde, plus immatérielle. Le lecteur peut alors les entendre se proclamer détenteurs de visions qu'il faut transmettre. Quand bien même ils ne réclament pas cette connexion avec l'invisible, leur discours pallient le non-dit. Une fois les visions reçues dans un recueillement silencieux, la volubilité s'installe. La parole épuisée, il retourne au silence. Plusieurs fois, on retrouve ce schéma révélation – transmission. C'est au cours de la conversation avec Yoro, un autre détenu, que Bissou se montre particulièrement « illuminé », aux

¹³⁹ Tierno Monémobo, op.cit., p. 86-87.

dières du narrateur. Les moments de silence, de paroles claires et d'hystérie se succèdent, comme s'il existe une sorte de symbiose entre le fou et les révélations qu'il transmet. D'entrée, il confie : « J'ai vu le bon Dieu comme je te vois [...] Dieu m'a confié que le temps recule [...] Dieu m'a dit textuellement : « Les hommes verront le temps reculer, dès demain.¹⁴⁰ » En réponse à l'étonnement de son interlocuteur, il explique :

Les gens ne savent pas ce que l'avenir leur réserve, mais chacun connaît son passé. Imagine-toi le commandant de cercle qui n'était qu'un trouffion. Vois la gueule du gouverneur, petit commis il y a quelques années. Comprends-tu la portée du recul du temps ? Non seulement ces personnalités redeviendront ce qu'elles n'auraient jamais dû cesser d'être, mais tout le monde saura comment elles sont parvenues à leur situation actuelle. Tu entendras, un jour prochain, de hautes personnalités braire comme des ânes, marcher à quatre pattes [...] Telle personne que tu tiens pour intelligente se mettre à piler de l'eau [...] ¹⁴¹

Le dévoilement, concept clé du genre apocalyptique est clairement perceptible dans l'assertion du fou, puisqu'elle suggère en effet que « rien n'est voilé qui ne sera découvert¹⁴² » d'après la formule biblique. Voilà une proclamation claire d'un temps de troubles, d'événements ahurissants presque fabuleux, et de la décadence des dirigeants. Le messager n'en précise pas le moment, mais implique qu'ils sont imminents et inévitables. D'après cette vision l'antérieur, l'actuel et le postérieur apparaissent liés et indissociables les uns des autres. Le moment actuel n'est qu'une étape nécessaire à l'accomplissement du futur, par un retour au passé. Il ne s'agit pas, cependant, d'un retour à la même condition, mais à une autre qui s'en rapproche. Effectivement, on n'est pas dans la perspective d'un *recommencement*, mais d'une évolution. Dans son discours, le fou évoque justement le début d'une nouvelle existence, avec plus de tolérance et de justice, loin de ce qu'il nomme « tabous abrutissants ». Il mentionne la solidarité comme principe fondateur de cette vie renouvelée : sans l'union et l'entraide, le peuple ne peut triompher de ses oppresseurs. Notons qu'il s'exprime en paraboles, assez obscures pour être d'essence divine mais suffisamment claires pour être déchiffrées. Le fou anonyme annonce aussi la chute de Diouldé, en des termes apparemment imprécis : « [...] tu as peur, comme un gosse qui a un jouet trop

¹⁴⁰ Ibrahima Ly, op.cit., p. 270.

¹⁴¹ Ibid. p. 270-271.

¹⁴² Matthieu 10. 26.

voyant.¹⁴³» Le jeune homme n’y voit que le délire d’un homme malade. Pourtant, c’est effectivement dans une spirale de peur que l’entraînera sa relation avec Daouda, le bras droit du président, via Gnawoulata, son ami d’enfance. Au moment de la révélation, ce dernier vient d’ailleurs de réintégrer la vie de Diouldé, après quinze ans de séparation. Enfin, la lutte engagée par Kandia et ses compagnons, n’en est encore qu’aux prémices, mais N’dourou voit déjà la multitude rejoindre le mouvement. Il affirme « si nous travaillons sérieusement aujourd’hui, demain, nous serons des milliers.¹⁴⁴» C’est la vision d’un peuple refusant la résignation et abandonnant la peur pour réagir, ensemble, dans cette communion solidaire que suggère Bissou.

Dans un schéma paradoxal, le fou et l’alcoolique représentent la certitude que le message dont ils sont dépositaires sera entendu. L’attitude de répugnance qui prévaut habituellement à leur rencontre se transforme en attention saisie lorsque sur leur visage, s’exprime la sérénité d’un message capital à transmettre, comme s’ils étaient l’objet d’une métamorphose, d’une sublimation de l’être. On peut donc admettre que la folie et l’alcoolisme visionnaires ont une valeur transcendante. Les sujets passent des profondeurs nébuleuses de la maladie et du vice, aux cimes lumineuses de la clairvoyance. Par une subversion de l’ordre cosmique – notion chère à la littérature apocalyptique –, ils font l’objet d’une « ascension » qui leur donne accès aux sphères célestes.¹⁴⁵ C’est avec cette ouverture que s’enclenche le processus de révélation. L’espace éthéré fait irruption dans l’espace mortel, et ces sujets particuliers peuvent voir des événements dissimulés aux autres.¹⁴⁶ C’est ce statut d’entre-deux qui confère à leur pensée, la liberté qui leur permet de recevoir du monde invisible, le message à diffuser

¹⁴³ Tierno Monémobo, op.cit., p. 89.

¹⁴⁴ Ibid., p. 158.

¹⁴⁵ Dans l’*Apocalypse*, L’expérience purement *apocalyptique* de Jean s’enclenche lorsque celui-ci est hissé, par l’esprit, aux portes du ciel et invité à contempler la gloire divine. Il lui est ainsi donné à voir, ce qui est caché aux mortels.

¹⁴⁶ Peut-être peut-on même parler ici plutôt d’aveuglement ou du refus de voir, dans un univers hostile et menaçant.

dans le monde visible. Ils deviennent la courroie de transmission qui relie deux espaces éloignés, mais pourtant symboliquement proches.

Pour conclure, disons qu'à travers la peinture de la folie et de l'alcoolisme, les écrivains décrivent les mécanismes impitoyables d'une société responsable de fléaux qui déshumanisent l'individu. Cette critique dénote une conscience aigüe de la désintégration dont est victime l'être humain dans un univers tyrannique. On peut aussi y voir la remise en question de ces deux phénomènes, dans un système politique autoritaire et oppressif. Comme Yoro qui se demande si Bissou, avec ses « idées originales, dignes d'intérêt » (p. 271), est réellement fou, le lecteur peut s'interroger : Qui est le vrai fou ? Qui est le véritable alcoolique ? Est-ce le tyran *possédé*, et commettant au nom du pouvoir des actes déments, si bien qu'on ne puisse parler que de folie ou d'ivresse du pouvoir ? Est-ce le peuple abruti presque jusqu'à l'inconscience, voire la démence par un pouvoir totalitaire le privant de toute liberté ? Ou est-ce l'individu qui se singularise par son attitude et ses propos ? Ou encore, la victime qui s'abrite de l'horreur derrière un voile ? Il appartient au lecteur de décider, car le récit apocalyptique c'est aussi cette multiplicité de sens.

Avec les figures du fou et de l'alcoolique, les écrivains jouent un jeu des contrastes : d'une part, des individus abandonnés, méprisés et rendus invisibles par la société, sont ramenés à la lumière, d'après cette célèbre formule biblique selon laquelle la « pierre rejetée [devient la] pierre angulaire.¹⁴⁷» En outre, le désordre dans lequel ces figures évoluent parfois, et qui symbolise le chaos social, tranche avec l'ordre de leur pensée. D'autre part, inscrites en dehors de la norme qui forme la base de la raison sociale et communautaire, elles s'érigent en nouvelle norme, celle qui refuse les lois mensongères en vigueur et privilégie la vérité. Pour exprimer la nécessité du changement, qui mieux que ceux qui portent les stigmates de la persécution sociale ? Les romanciers instaurent donc l'univers de folie et de

¹⁴⁷ Matthieu 21. 42.

l'alcoolisme en espace de liberté, où les barrières de l'oppression sont abolies. Le dérèglement des facultés rationnelles par l'un et les vertus euphorisantes de l'autre annihilent les manœuvres de dissuasion, qui n'ont dès lors aucune emprise sur les sujets. La parole interdite devient libératrice. Dans un univers répressif caractérisé par l'inquiétude liée à une absence des libertés fondamentales, dans une atmosphère de décadence où dominent l'angoisse et la désespérance, les individus aliénés et ivres transmettent un message de délivrance et d'espoir. D'un côté, leur personnalité qui oscille entre le bien et le mal démontre le caractère temporaire de l'un et de l'autre. Dans un effet de parallélisme recherché par les auteurs, la masse peut considérer le malaise social comme passager. D'un autre côté, la proclamation d'un renversement de l'ordre établi, d'une fin de la crise sociale, politique et économique ouvre au peuple des perspectives nouvelles. On peut donc déduire que le diptyque folie-alcoolisme établit les prémisses de la révolte. Certes, celle-ci demeure inscrite dans un temps indéfini, mais l'évolution apparaît inéluctable. Dans ce qui pourrait s'apparenter à une psychologie inversée, les personnages marginalisés se métamorphosent progressivement en armes aussi redoutables qu'inattendues contre le statu quo.

Conclusion partielle

La contextualisation de la pensée apocalyptique par les écrivains africains et caribéens de la période qui nous concerne révèle un système de chaos sur fond de tensions politiques, de déséquilibre économique et de marasme social profond. Dans ces portraits symboliques de nations en désagrégation, les images du désordre, de la confusion et de la terreur se multiplient. Dans le contexte de cette réappropriation de l'un des mythes les plus prégnants de l'imaginaire humain, le paysage politique, économique et social sous le règne de l'Antéchrist apparaît désolant. C'est un univers de crise qui aliène. Les écrivains dépeignent des gouvernements qui intègrent une logique de confiscation du pouvoir par un seul. Le tyran se montre d'une part avide d'une autorité absolue et d'autre part extrêmement anxieux de la préserver. Guidé par le principe de conservation, il bâtit un monde où tout est contrôlé, surveillé, mesuré. On peut alors conclure avec François Crouzet, dans son analyse sur la tyrannie, le despotisme et la dictature que

[...] la tyrannie est le régime du bon plaisir régi par les fantaisies d'un homme qui est résolu à laisser une marque indélébile dans l'histoire de son pays, quel qu'en soit le prix pour ce dernier. Dans ces conditions, toute certitude, tout point fixe disparaissent : à tout moment, un citoyen peut être privé de ses libertés, de ses biens (par nationalisation, inquisition fiscale), de son travail [...]. Il n'y a qu'une certitude : jamais le tyran et ses séides n'abandonneront de bon gré le pouvoir qu'ils ont usurpé.¹⁴⁸

Par ses vices, ses crimes et ses multiples abus, le tyran installe et étend sa domination, impose sa norme et sa loi. Symbole de la Grande Babylone dans tout son rayonnement, ou encore de la Bête au pouvoir immense, il représente à lui seul tout un système d'une puissance redoutable. Omnipotence tragique pour le peuple, première victime de cette pathologie, car il en résulte des bouleversements préjudiciables à l'épanouissement individuel et collectif. Le poids accablant de la soumission, de la misère, du silence et de la mort oppresse les individus, altère les consciences et intensifie la sensation paranoïaque d'un cataclysme à venir, d'une fin du monde très prochaine. Le spectre d'une destruction

¹⁴⁸ François Crouzet, conclusion, *Tyrannie, Despotisme, Dictature*, Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1984, p. 89.

totale plane. L'angoisse s'exacerbe au fil des persécutions et tourments imposés au martyr/dissident, défenseur déclaré de la cause populaire ; celui qui audacieusement, dévoile la supercherie messianique. Son échec, cependant, ouvre aussi la voie à une vive espérance. Elle signale le réveil contre le joug tyrannique, confortant ainsi les messages visionnaires que transmettent le fou et l'alcoolique. Leur parole, libérée, annonce dans un kaléidoscope métaphorique, la chute imminente du destructeur des âmes.

Par leur mise en relief d'un bonheur relativement impossible dans la société de crise dont ils font le portrait, les auteurs offrent des récits aux allures quasi dystopiques. De façon spécifique, ils anticipent l'intensité des tourments que subira le peuple tout entier. Ils révèlent les premiers signes d'une époque sanglante, corollaire d'une expansion inéluctable de la mégalomanie du dictateur, la griserie du pouvoir entraînant toujours, il faut le reconnaître, de nombreux excès. Cette décadence se déployant dans un cadre physique précis, il convient d'en déterminer les modalités d'expansion à travers une analyse de la spatialité.

DEUXIÈME CHAPITRE

ESPACE APOCALYPTIQUE

Toute autorité veut régner sans partage, à l'instar du soleil que personne n'arrive à fixer quand il est au sommet de sa puissance¹

Quel est donc cet absurde destin qui broie des hommes, encore des hommes ? [...] une machine simple et bien rodée qui tue et qui ensevelit².

De temps en temps, quand on va au fond de la société, et, pour ainsi dire, sous son théâtre, on y trouve des seconds dessous, machinés par la justice sociale, plus horribles que des abîmes, inconnus, ignorés, sans voix, pleins d'êtres et de supplices muets – enterrements de vivants qui ne font pas un pli au tapis sur lequel les heureux vivent et dansent³.

Introduction

La métaphore du labyrinthe transparait dans la prose narrative francophone antillo-africaine de la période 1968-1990 à travers la représentation d'une spatialité nébuleuse, anonyme, aux repères essentiellement indistincts. De façon spécifique, le pays, le territoire national mis en scène par les romanciers est difficilement identifiable ou accessible. Il se présente alors comme une figure mentale qui se découvre et se transmet moins en fonction des données géographiques d'une carte, que d'un transfert symbolique de la conscience de l'auteur à celle du lecteur. Dans *Le pleurer-rire* (1982) d'Henri Lopes, les indications de Maître, le narrateur, traduisent concrètement cette perspective plutôt psychologique de localisation :

Ah, oui, le Pays, le Pays, le Pays, le Pays, quel Pays ? Quelque part, sur ce continent bien sûr. Choisissez un point quelconque sur l'Equateur et de là, dirigez-vous, à votre convenance, soit vers le nord, soit vers le sud en mettant le cap légèrement en oblique, dans le sens opposé au vent du jour. Votre appareil alors, après avoir subi les trous d'air et vaincu les tornades, finira au bout d'un certain temps par apercevoir la Capitale du Pays.⁴

Il faut voir dans cette référence spatiale plutôt déroutante, non pas un désir de perdre le lecteur dans un cosmos infini où toutes les frontières sont dissoutes, mais plutôt celui de créer une certaine forme

¹ Ibrahima Ly, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 75.

² Tierno Monénembo, *Les crapauds-brousse*, Paris, Seuil, 1979, p. 123.

³ Jules et Edmond de Goncourt- *Journal*, 28 Octobre 1862.

⁴ Henri Lopes, *Le Pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 53.

On note la même imprécision dans *L'Etat honteux* de Soni Labou Tansi : tel que le relate le narrateur, le colonel Martillimi Lopez, une fois les rênes du pouvoir en mains, s'empresse de retracer « à main levée les nouvelles dimensions de la patrie [...], laissant des parties du territoire national chez nos voisins et prenant à nos voisins des parties de leur territoire. » Paris, Seuil, 1981, p. 10.

d'universalité. Pour les écrivains, les événements décrits ne s'observent plus à la dimension particulière du territoire représenté, mais à l'échelle panoramique du monde. Ainsi, dans son avertissement au lecteur, Sony Labou Tansi déclare que « *L'Etat honteux* c'est le résumé en quelques « maux » de la situation honteuse où l'humanité s'est engagée.⁵ » Propos auxquels fait écho Gérard Etienne dans *Le nègre crucifié*, lorsqu'il admet que la condition humaine est la même. Ce sont : « les mêmes problèmes : l'injustice, le crime, la lâcheté, l'horreur.⁶ »

Le point d'ancrage de cette spatialité imprécise c'est la ville, plus précisément la capitale de l'Etat totalitaire ou encore la « cité du pouvoir », pour reprendre les termes de S. L. Tansi. C'est la maille de liaison, le facteur commun à tous ces territoires anonymes, qui par ses frontières précises, leur confère une condition d'existence. L'anonymat s'efface pour faire place à une dénomination spécifique, avec des toponymes (réels ou imaginaires) dont on ne peut nier qu'ils sont des marqueurs identitaires par excellence⁷. Indépendamment de toutes considérations théoriques – car tel n'est pas l'objet de cette étude –, notons simplement que cette toponymie établit un contact direct entre le lecteur et la réalité urbaine. Celui-ci découvre ainsi Porte-Océane (*Le cercle des Tropiques*) Port-au-Prince (*Le nègre crucifié*), ou encore Yourma (*La vie et demie*). Il faut rappeler brièvement que la ville tient une place prépondérante dans l'*Apocalypse* de Saint Jean. Le texte s'ouvre d'ailleurs sur une série de lettres d'exhortation adressées aux Eglises de sept villes (Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée). La mention de ces villes en référence aux Eglises démontre l'intérêt qu'elles revêtent dans la transmission du message apocalyptique⁸. En outre, Jean de Patmos aperçoit également

⁵ Sony Labou Tansi, avertissement, *L'Etat honteux*, op.cit., p.5.

⁶ Gérard Etienne, *Le Nègre crucifié*, Genève, Metropolis, 1989, p. 123.

On peut voir dans ce principe d'universalité l'une des composantes de l'écriture apocalyptique identifiée par Patrice Cambronne, à savoir la « condensation de l'espace ». Chaque lieu décrit apparaît « comme la figure » d'un autre. Patrice Cambronne, « A l'aube de la pensée apocalyptique » in *La fin des temps*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, n°57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 30.

⁷ Cependant dans des cas exceptionnellement rares, la ville demeure anonyme, accentuant ainsi l'idée d'universalité.

⁸ Les villes apportent une précision contextuelle. Pour les théologiens-historiens, elles représentent en effet des lieux et des périodes spécifiques de crise, notamment l'Asie mineure sous domination séleucide puis romaine. Voir par exemple

dans sa vision la Grande Babylone, condamnée pour ses vices et ses impuretés⁹. Vision qui éclaire deux des trois dimensions que revêt la ville dans la pensée apocalyptique, à savoir celles du crime et de la perte, que nous analyserons dans ce chapitre, la troisième étant celle de la renaissance, que nous examinerons ultérieurement.

D'un point de vue général, notons avec Burton Pike dans *The image of the City in Modern Literature*, que l'inscription de la ville dans le paysage littéraire, notamment occidental du dix-neuvième siècle demeure une étape majeure de son évolution, puisqu'elle coïncide avec la désillusion consécutive à l'exode rural massif de populations en quête d'emploi et d'avenir. Les auteurs présentent un espace urbain qui contribue non pas à l'épanouissement de l'individu, mais à son étouffement¹⁰. Dans une perspective plus restreinte et dans l'optique de la pensée apocalyptique, il faut souligner en ce qui concerne la littérature francophone d'Afrique subsaharienne et des Antilles, que c'est le vingtième siècle qui voit l'émergence d'une ville fictionnelle aux propriétés dévastatrices, morbides. Une périodisation approximative révèle qu'au cours de la première moitié du siècle, l'opposition ville/campagne sert de fondement à cette mise en relief d'une spatialité urbaine néfaste, qui contraste avec les joies simples de la vie campagnarde¹¹. Dès le début de la seconde moitié, les discours

Casey Starnes, «Ancient visions: the roots of Judeo-Christian Apocalypse » in *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, édité par Karolyn Kinane, Michael A. Ryan et Jefferson McFarland, 2009, p. 32-34.

⁹ La Bible de Jérusalem, Apocalypse 18.1-3.

¹⁰ Il affirme : « In the minds of many people there was for the first time an overt linking of the city with cultural and personal anxiety, a growing despair over the increasing difficulty of achieving a balanced relationship between the individual person and his social environment / dans l'esprit de plusieurs personnes, il y eut pour la première fois un lien direct entre la ville et l'anxiété culturelle et personnelle, un désespoir grandissant devant la difficulté croissante à établir une relation équilibrée entre la personne individuelle et son environnement social. » *The image of the City in Modern Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1981., p. xiii.

En ce qui concerne la littérature, rappelons juste quelques titres célèbres, notamment avec la ville de Paris, qui apparaît dans l'espace littéraire français, comme la capitale de tous les maux : *Le père Goriot* (1835) de Balzac s'attarde sur l'égoïsme et la cruauté féroces qui y règnent, tandis que *La curée* (1871) de Zola met en relief la vie débauchée et la corruption de la grande ville sous le second Empire. Mais c'est surtout *Les misérables* (1862) de Victor Hugo qui offre une projection multidimensionnelle : Paris se montre destructrice sous des angles différents, entre autres la répression, les injustices sociales, et la misère que subissent les basses classes sociales. Les attitudes, progressivement négatives, deviennent totalement antagonistes au vingtième siècle, notamment avec les politiques d'armement, les grands conflits mondiaux, ainsi que les rivalités coloniales.¹⁰ La ville est alors placée sous le sceau de l'anéantissement : A. Camus soumet par exemple Oran aux ravages de la peste - *La peste* (1947)

¹¹ Voir par exemple la trilogie de Frédéric Marcelin : *Thémistocle Epaminondas Labasterre* (1901), *La vengeance de Mama* (1902) et *Marilisse* (1903).

deviennent plus virulents. En 1954, paraît *Ville cruelle* de Mongo Beti (sous le pseudonyme d'Eza Boto), roman au titre explicite dans lequel l'auteur dénonce les exactions et le système violent et injuste de la ville coloniale. Quelques années plus tard, *Une vie de boy* (1956) de Ferdinand Oyono, vient renforcer cet acte d'accusation contre le milieu citadin qui perpétue les inégalités, la ségrégation et accroît les différences. Après 1960, la perception d'une cité destructrice s'accroît et génère des représentations plus satiriques. On peut même dire que dès cette époque, notamment dès 1968, la ville se trouve au centre d'un véritable procès mené par les écrivains tant africains que caraïbéens, qui dépeignent un univers chaotique de péchés et de décadence. Pour Hans-Jürgen Lüssenbrink et Sylvère Mbondobari, dans leurs notes introductives à un ouvrage collectif sur les métropoles coloniales et postcoloniales,

les représentations des villes coloniales et postcoloniales dans les œuvres littéraires [...] ont été marquées par une volonté [...] de montrer, avec les moyens de la fiction [...] les contradictions de la ville (post)coloniale, ses côtés sombres et refoulés, ses clivages socio-culturels profonds et ses formes de ségrégation et d'oppression [...]¹²

Espace délimité, aux contours définis, la ville apparaît concrète, présente et même palpable. Plus qu'un décor, elle en vient à donner au lecteur l'impression d'être un personnage à part entière. C'est cette personnalisation de l'espace urbain par les romanciers qui semble ne pas avoir été suffisamment explorée jusqu'ici, encore moins dans un contexte transatlantique. Si effectivement quelques analyses critiques le présentent comme un univers problématique qui influe négativement sur la vie des personnages, la projection reste limitée : la ville est considérée d'après les contraintes d'une aire géographique unique, ou encore selon la conception isolée d'un seul personnage, en l'occurrence le « héros »¹³. Cette analyse, qui inscrit la ville dans l'optique de la littérature apocalyptique, l'envisage dans la perspective d'une double dimension – circonstant/actant – à travers laquelle s'étend

¹² Hans-Jürgen Lüssenbrink, Sylvère Mbondobari, Introduction générale, *Villes coloniales / Métropoles postcoloniales : représentations littéraires, images médiatiques et croisées*, Tübingen, Narr/Verlag, 2015, p. 7-21.

¹³ Voir celles de Roger Chemain (*La ville dans le roman africain*, Paris L'Harmattan, 1981) qui décrit l'évolution de l'espace urbain dans le roman francophone africain de l'Entre-deux guerres jusqu'à la première décennie postindépendance, en s'attardant sur l'influence du facteur colonial ; et de Lucienne Nicolas (*Espaces urbains dans le roman de la diaspora haïtienne*, Paris, L'Harmattan, 2002) qui analyse les images sombres de Port-au-Prince dans les œuvres d'écrivains haïtiens volontairement ou involontairement exilés pour échapper aux excès de la dictature.

et se précise la thématique du labyrinthe. Dans un premier temps, c'est la ville en tant qu'espace, ceci en rapport avec la crise telle que décrite dans le chapitre précédent : au marasme politique, sociale et économique, correspond un chaos spatial aux effets psychotiques similaires, sinon plus intenses. C'est l'image du labyrinthe comme lieu d'errance et d'épreuves dans le cadre de rencontres qui s'opèrent, de destins qui se croisent parfois selon les lois du hasard, et qui font des personnages des unités presque indistinctes. Dans un second temps, il s'agit de la ville en tant que personnage agissant¹⁴, ceci en relation directe avec l'Antichrist. Plus précisément, c'est dans son identification au tyran que résident les modalités de la personnalisation de celle-ci. Nous disons que la terreur, la violence et le sang sur lesquels s'établit et se renforce le pouvoir tyrannique dénotent une ère hostile de déshumanisation des personnages, à laquelle fait écho la monstruosité de l'espace urbain. Les crimes perpétrés par le tyran imprègnent ce milieu dans un processus de contamination irrévocable, qui donne lieu à une réalité romanesque où la moindre ascendance engendre des excès, et où l'arbitraire s'érige en nouvelle norme sociale. N'est-il pas logique qu'à la suite de la politique gouvernementale générale l'abus d'autorité s'observe dans tous les domaines, et à tous les échelons ? Plus clairement, l'ascension politico-économique ou sociale entraîne une dégradation du sujet qui se manifeste par une oppression des autres. L'un des personnages du *Pacte de sang* (1987) de Pius Ngandu Nkashama énonce cette impitoyable logique. Pour Mak'Batta, recteur de l'université, il y a le « clan des Seigneurs » et celui « des énerguènes, des canailles insignifiantes. » Il appartient aux premiers de « dompter, dresser, mater et asservir » les seconds, « dussent-ils en payer le tribut en oboles de sang.¹⁵ » Avec cette « loi de la jungle », la métropole urbaine ne véhicule plus uniquement l'image du labyrinthe, mais y juxtapose

¹⁴ Il est important de noter la personnalisation de la ville dans l'*Apocalypse* de Jean, ainsi que dans d'autres textes bibliques tels que ceux d'Esaië et Ezéchiel : on retrouve sans cesse le topos d'une ville-femme. Les vocables « prostituée », « fiancée » et « épouse » reviennent plusieurs fois, selon le rôle attribuée à la ville.

¹⁵ Pius Ngandu Nkashama, *Le pacte de sang*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 164.

celle du Minotaure, la créature immonde qui l'habite. Autrement formulé, la ville *devient* le tyran¹⁶. Il y a donc de la part des romanciers, le dévoilement suggestif d'un monstre, semblable à la Bête du texte de Jean de Patmos. C'est cette dimension criminelle qui fait de cette ville romanesque l'espace apocalyptique par excellence.

Univers kaléidoscopique, qui dans un attrait de fascination offre l'illusion de rêves et de désirs réalisables, la métropole urbaine est en réalité un lieu de dépravation, de divisions (sociale, politique, raciale, etc.), un cadre propice à l'injustice, à la discrimination et à la violation des droits de l'homme. C'est un espace aliénant et meurtrier, qui tout en se dégradant inéluctablement, participe de la désintégration de la condition humaine. En empruntant les propos de Désiré Boadi Ano sur l'espace dans l'œuvre de Mongo Beti, et en les inscrivant dans une dimension plus générale, on peut affirmer que

L'espace romanesque [...] donne au lecteur à observer une espèce de spectacularisation du répulsif. La monstruosité est portée à son extrémité. La territorialisation des personnages fait système dans un mécanisme structurant à priori symptomatique de crises et de périls. La violence, la mort, la dictature et la pauvreté aliènent la vie humaine, créent les conditions d'un malaise existentiel vampirique et instaurent, dans le cas extrême, un désespoir tragique.¹⁷

C'est en quelque sorte le mythe de Sodome et de Gomorrhe adapté, revu et réécrit par les écrivains. Il est important de souligner l'aspect assez homogène des récits, en une forme de globalité identique à celle que l'on retrouve dans les lettres adressées aux Eglises, qui reçoivent un message analogue d'admonestation et de repentance pour un but commun : le salut. Cette homogénéité qui renvoie le lecteur aux idées d'universalité et d'identification mises en exergue plus haut, suggère que la ville sous domination despotique présente des caractéristiques similaires, quelle que soit sa localisation géographique. Pour les auteurs, c'est la quintessence du *mal*. Trois milieux en particulier, incarnent

¹⁶ Cette substitution met en lumière la notion de « transfert de l'espace », autre composante de l'écriture apocalyptique selon P. Cambronne. Comme Babylone servant de « cache-nom » au pouvoir séleucide, la ville romanesque est l'expression référentielle de la tyrannie. *op.cit.*, p. 30.

¹⁷ Désiré Boadi Ano, « Mongo Beti : entre dystopie scripturale et eschatologie des ankyloses ? » dans *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*. Paris, Publibook, 2015, p. 166.

cette décadence : le palais national, la prison et le monde ouvrier. De manière précise, ils matérialisent la restriction et la constriction de la nature humaine, par le biais d'un emmurement, d'un huit-clos avec la souffrance. Ils se détachent de la vision d'ensemble avec une régularité et un relief qui justifient qu'on s'y attarde. En outre, leur présence obsédante dans la quasi-totalité des romans du corpus, atteste de l'importance de leur fonction.

Ce chapitre analysera le déclin de l'espace urbain et la déchéance humaine qui en résulte. Les écrivains mettent l'accent sur une conjoncture spécifique : le spectre du pouvoir tyrannique transforme la ville non pas en une terre promise, mais en un lieu de servitude où les personnages sont condamnés aux tourments et à la mort. Il s'agira de démontrer comment la domination outrancière du tyran et l'abus d'autorité global qui en résulte ; la division spatiale, sources de tensions et d'inégalités ; l'arbitraire qui régit la vie sociale ; la violence excessive ainsi que le système d'exploitation mis en place altèrent la condition des personnages. En bref, il faudra montrer dans quelle mesure la spatialité incarne la tyrannie. Avant de s'attarder sur les principaux lieux d'abjection qui confèrent à la cité son caractère monstrueux, il conviendra d'effectuer une présentation topologique de celle-ci, c'est-à-dire mettre en relief l'enchevêtrement labyrinthique qui la caractérise, et par lequel elle devient pour les personnages, un véritable piège cyclopéen. La pensée apocalyptique étant construite à la fois autour du déchainement de la crise et des signes d'espérance, il faudra également relever dans cette spatialité terrifiante des indices fondateurs d'espoir.

1. Géographie urbaine

La ville romanesque offre le paradoxe d'un extérieur attrayant et d'un intérieur sombre et rebutant. Chez les personnages encore ignorants de sa véritable nature, l'imaginaire d'une cité enchantée prévaut. Ils se la représentent puissante, avec une économie florissante, comme la Grande Babylone avant sa déchéance. Le départ vers ce lieu presque mythique s'accompagne toujours d'une grande impatience et l'arrivée, d'une excitation nouvelle. Dans *Le feu des origines* (1987) d'Emmanuel

Dongala, Mandala Mankuku, exilé rural, fait son entrée dans la ville avec un grand contentement. Dans ce monde inconnu, étranger, il éprouve une joie sourde et se sent libéré de toutes contraintes. Le narrateur raconte son émerveillement :

Ville, grande ville ¹⁸! C'était merveilleux ! Jamais Mandala Mankuku n'aurait pu imaginer qu'un endroit fût aussi différent d'un village, même d'un gros village. Il y avait tant de gens, d'ethnies, de races, de langues différentes ! Il était pris, enlevé, happé dans ce maelstrom de sons, de mouvements, de couleurs. Ici, même les bruits étaient différents [...] Au premier abord, cela le rassura [...] dans ce climat de liberté, il pourrait élargir le domaine de ses connaissances, apprendre plus facilement ce qui faisait la force des étrangers et enfin, pourquoi pas, s'enrichir.¹⁹

Le lecteur décèle ostensiblement dans ces quelques lignes, la sensation de liberté et l'anticipation d'un épanouissement personnel lié non seulement à la perception d'opportunités professionnelles multiples mais aussi à la diversité démographique qui renforce l'impression de communauté. Chez Mandala Mankuku comme chez de nombreux autres personnages qui transitent vers la ville, cette impression est pourtant davantage une production de l'imagination, associée aux échos lointains ou simplement aux inventions de l'esprit face à l'attrait de l'inconnu. De fait, l'euphorie se dissipe assez rapidement, pour céder place à l'amertume. Le constat est extrêmement décevant : l'insécurité physique, morale, matérielle et pécuniaire prévaut. La désillusion est d'autant plus cruelle qu'elle est générée par une réalité imprévisiblement hostile, sinistre. La ville est un espace sans unité, l'indice patent de la division sociale, héritage de la colonisation. Cette scission revêt trois dimensions : morphologique, matérielle et humaine.

1.1 Le découpage morphologique

D'abord, il se découvre un espace urbain morphologiquement coupé en deux. L'opposition Tanga-Nord /Tanga-Sud que signalait Mongo Beti dans *Ville cruelle* n'a pas disparu avec les indépendances²⁰ ; au contraire, elle s'est approfondie, creusant un sillon de démarcation de plus en

¹⁸ L'expression « Grande ville », qui n'est pas sans rappeler l'appellation « Grande Babylone » sera employée tout au long de ce chapitre pour désigner cette ville anonyme. Instance imminemment rare, faut-il encore le souligner, parmi les romans du corpus.

¹⁹ Emmanuel Dongala, *Le feu des origines*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2001, p. 163.

²⁰ Il s'agit bien sûr ici des indépendances africaines. Mais avec le principe d'universalité, on retrouve le même clivage dans les récits de la Caraïbe francophone, bien que l'indépendance d'Haïti soit déjà bien loin, et celles des autres

plus net et large. Dans son ouvrage sur le milieu urbain dans le roman africain, Roger Chemain soutient que « les romanciers [...] peignent des villes dont l'organisation ségrégative en quartiers fonctionnels est la traduction dans la topographie urbaine du fait colonial.²¹» C'est une présentation manichéenne de l'espace. La compartimentation spatiale est clairement visible : d'un côté les beaux quartiers, pourvus en eau et en électricité, avec de belles habitations en dur, et de l'autre les quartiers populaires et peuplés, avec leurs amas de masures, expressions vivantes de la misère du peuple. Les récits regorgent de ces zones uniformément défavorisées et marginalisées, d'une allure disparate, voire choquante, aux ruelles entremêlées en un imbroglio indescriptible, propice à l'égarement²². Elles dégagent, comme précédemment mentionné un effet de chaos spatial qui réverbère les tensions et la crise sociale auquel font face les personnages. Le lecteur découvre entre autres « Moundié et son excroissance, Moundié-Viêt-Nam » dans *Le Pleurer-rire*, « La Croix », bidonville de Port-au-Prince décrit par Edriss Saint-Amand dans *Le vent de janvier* (1988) ou encore « Bolumbu », l'un des multiples « bas-quartiers » dans *Le pacte de sang*. Les auteurs dévoilent la réalité sordide de ces endroits cachés, situés aux lisières de la ville, en marge de la norme sociale urbaine. Pour le narrateur du *Vent de janvier*, roman d'ailleurs centré sur la misère et l'exploitation des petites gens en régime dictatorial, ce sont des lieux

[...] que cette ville, tel d'une main géante, [a] rejetés loin de ses avenues d'asphalte où glissent des automobiles luxueuses tels des yachts de lords anglais, de ses états et de ses vitrines peuplés en abondance, de ses églises et de ses temples, de ses villas somptueuses admirées de l'étranger, et comme si, vivante créature, elle avait voulu refermer ses yeux et tous ses sens, sur tant de ruines et de malédictions.²³

territoires ne soit même pas encore actée. En effet, dans tous ces territoires, la situation coloniale a des principes identiques de séparation.

²¹ Roger Chemain, *La ville dans le roman africain*, Paris, L'Harmattan, 1981, p. 116.

²² Jean-Marie Adiaffi se montre particulièrement créatif dans la description de ces ruelles innombrables, interminables, tortueuses, établies sans aucun ordre, qui traversent des cours d'eau ou serpentent dans le « vert tapis » en un dédale sans fin. Voir *La carte d'identité*, Paris, Hatier, 1982, p. 73.

Dans *Cathédrale du mois d'août* de Pierre Clitandre, l'un des personnages féminins qui erre d'un bidonville à l'autre souligne leur ressemblance. Il n'est pas facile de les distinguer : « La couche de poussière devant les baraques [a] la même épaisseur, les chiens [ont] des plaintes identiques [...] L'air pu[e] la même odeur de cadavres [...] Il y [a] partout la grande malédiction. » Pierre Clitandre, *Cathédrale du mois d'août*, Editions Ruptures, Léogane, 2013, p. 88.

²³ Edris Saint-Amand, *Le vent de janvier*, Pétion-Ville, Edris St-Amand Editeur, p. 6.

C'est l'image d'une ville « vivante », à la fois espace et « créature » pensante et agissante qui détermine les modalités d'appartenance sociale, et redéfinit la notion de communauté. Celle-ci est même totalement remise en cause par l'idée de « rejet » évoquée par le narrateur. Rejet qui pose le bidonville comme le paradigme d'un univers stigmatisé et stigmatisant, par lequel s'exprime la thématique de la relégation et de l'exclusion (à la fois processus et mécanisme de mise à la marge). C'est le dévoilement d'un espace sclérosé, bloqué, où l'idée de bonheur n'est pas envisageable, encore moins permise. Le bidonville figure en quelque sorte un huit-clos, un repli sur soi imposé par la ville. A La réclusion physique, s'agrège un enfermement mental métaphorique, à valeur symbolique qui traduit la mise à l'écart du peuple par le pouvoir tyrannique. L'atmosphère de damnation est également perceptible dans ces propos, par l'entremise de l'image de la « malédiction ». C'est une référence directe aux multiples visages de la souffrance à laquelle semblent condamnés les habitants du bidonville. Comme pris en otage par une destinée tant malheureuse qu'inévitable, ils développent une forme de psychose spatiale. L'emploi du vocable « enfer », aux connotations particulièrement funestes, témoigne de cette rupture d'avec le milieu.

Au-delà de l'architecture anarchique sinon inexistante du bidonville, lieu hétéroclite ; au-delà des chaumières exigües, branlantes et délabrées qu'on y trouve, ce qui attire l'attention du lecteur, c'est l'insalubrité qui y règne. Il ne s'agit pas uniquement de quelques déchets, tels qu'on en rencontre bien souvent dans les villes, mais au contraire, d'une insalubrité profonde, prégnante. A titre d'illustration, une description détaillée de La Croix, dans le roman susmentionné :

A marée haute, les vagues referment le déversoir des égouts et des canaux qui tombent de la ville. Aussi, cet après-midi-là, parmi ces cahutes misérables, accrochées au littoral, et oubliées, les eaux montaient aux sordides rigoles. Elles composaient, avec l'haleine immonde apportée par la mer des détritiques entassés sur le rivage, et la chaleur écrasante de l'été, une puanteur intolérable, dans l'air si lourd qu'on semblait le sentir sur sa peau [...] Chaque maisonnette donnait librement de son côté, l'une à hue, l'autre à dia, dans le cauchemar et la pestilence de ces ruelles impossibles, défoncées par les pluies et les pas des passants.²⁴

²⁴ Ibid., p. 5.

Dans *Le pleurer-rire*, Maître affirme qu'à Moundié et son excroissance, Moundié-Viêt-Nam, quartiers de pauvres, « [i]l y a de ces odeurs qui, dans les ténèbres, deviennent des repères géographiques aux enfants du quartier. » *Le pleurer-rire*, p. 56.

A l'instar des autres narrateurs, celui du *Vent de janvier* insiste sur la pestilence des lieux. D'une ruelle à l'autre, c'est une odeur de pourriture qui se dégage. Cette émanation fétide provient entre autres des monticules de détritiques et d'immondices dont l'abondance est favorisée par la proximité de la mer, comme à La Croix, ou encore l'absence d'un service de collecte d'ordures, comme à Moundié (*Le pleurer-rire*). Il y a également les égouts et les caniveaux débordant d'eaux stagnantes. Le bidonville se présente comme un milieu hautement malsain et fortement paupérisé, ou prédomine une sensation de mal-être. Sentiment accentué par l'abondance des cadavres. Carcasses d'animaux laissés à l'abandon, mais aussi et surtout cadavres humains, signes palpables de la logique de conservation du pouvoir qui incite le tyran à semer la terreur et la mort, et qui donnent à la ville des allures de cimetière. Ainsi, tout en suivant les pas de Josiane en quête éperdue de sa jeune amie, Sanga, dans un contexte de disparitions mystérieuses de jeunes filles, *Le pacte de sang* livre une description scabreuse, voire obscène de la situation quotidiennement morbide du bidonville où elles résident : Le narrateur affirme que chaque matin, les habitants se réveillent sur des « corps tailladés aux lames de rasoir, des flaques de sang mêlé à la boue. Des loques empilées sur des lambeaux de chairs, sur des moignons de bras.²⁵» Dans une telle atmosphère d'exhalaisons suffocantes, nauséabondes on a l'impression que ce ne sont pas que les cadavres, mais plutôt la ville elle-même qui est en état de décomposition, de putréfaction.

1.2 Les disparités matérielles

Il y a ensuite la misère multiforme, signe matériel de la division. Le surpeuplement de la ville romanesque, résultat de l'exode massif, génère des conditions économiques d'une grande précarité. Spécifiquement, la crise de l'emploi est au centre des préoccupations des habitants des bidonvilles. Sans aucune formation académique ou professionnelle, ils ne peuvent briguer des postes administratifs. Le vécu en zone urbaine s'apparente alors à une grande souffrance. C'est ce qu'expose Alioum Fantoure dans *Le Cercle des Tropiques* (1972). Bohi Di, le narrateur, qui s'est exilé d'un petit

²⁵ Pius Ngandu Nkashama, op.cit., p. 32-33.

hameau afin de s'offrir une vie meilleure, raconte : « Porte Océane fut une série de cauchemars pendant des années. Je n'avais pas de travail permanent. J'avais fini par connaître la ville comme le fond de ma poche, une poche trouée qui ne me donnait aucun moyen de vivre.²⁶» Le narrateur du *Vent de janvier*, qui décrit l'extrême pauvreté qui sévit à La Croix, fait écho à cette souffrance :

[...] la misère avait pris les hommes tout entiers, sans phrases et sans mensonges... Elle était devenue chacun de leurs moindres gestes, ce pli dur des lèvres, ce regard de chiens traqués, ces voix et ces paroles, ces rires mêmes qu'on n'égrenait que pour oublier, ces enfants qui jouaient dans la boue, ce pain quotidien de haillons, de famine et de maladies, le fil même dont étaient tissés les jours de l'existence.²⁷

A l'image du milieu, c'est une population misérable, vivant dans les tourments de quotidiens incertains. Effectivement, de Porte Océane à Port-au-Prince, en passant par la Grande ville, c'est la crise du chômage : l'emploi est quasiment introuvable. Même les petits labeurs sont cruellement rares, et les personnages doivent faire preuve d'opiniâtreté, et parfois d'ingéniosité pour subvenir aux besoins²⁸. Le lecteur observe les tableaux significatifs d'une souffrance laborieuse permanente (commerce, blanchissage, domesticité, agriculture, etc.) qui pourtant ne génère pas les revenus nécessaires²⁹. En dépit des multiples efforts des personnages, le dénuement perdure. En cause, la cherté de la vie et les impôts de plus en plus élevés imposés par le gouvernement. Le lecteur est au cœur du malaise social urbain³⁰. L'absence cruciale de produits vitaux place les populations en situation de manque, et l'existence dans le bidonville s'apparente à un long chemin de croix. Cette misère, impitoyable, qui persiste déshumanise les individus, d'où la prolifération dans ces bas-fonds, selon le narrateur du *Vent de janvier*, de « petits escrocs en quête d'une clientèle facile, prostituées crasseuses, gens de mauvais

²⁶ Alioum Fantoure, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 31.

²⁷ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 6.

²⁸ Le thème de la « débrouillardise » est constamment présent. Ti-Rouge (l'un des nombreux sans-emplois que l'on retrouve dans *Le vent de janvier*) offre ainsi ses services comme chargeur de camion au marché, ou comme débardeur ; tandis que Mandala Mankuku est tour à tour employé de maison, terrassier, éboueur, et déménageur.

²⁹ Dans *Les crapauds-brousse* de Tierno Monénembo, le narrateur constate que malgré l'acharnement des populations, si « rodées dans la menue besogne, la trime, le picorement quotidien », les choses ne s'améliorent pas. « [...] Plus ils travaillent, moins il y a de riz : le quartier est une immense termitière d'où, chaque jour, les gens sortent travailler et reviennent avec des provisions de fourmis. » *Les crapauds-brousse*, Paris, Seuil, 1979, p. 88.

³⁰ A propos du malaise social, voir le chapitre précédent.

coup [...]»³¹. L'excès de souffrance aliène ; l'indigent devient criminel. Le cas de Bohi Di (*Le cercle des Tropiques*) qui n'hésite pas à se ruer féroce sur le repas d'un marabout au mépris des injures, des coups et même de la malédiction et de la mort ; ou encore celui du petit Florvil (*Le vent de Janvier*) qui saute régulièrement à bord des trains afin de voler quelques morceaux de canne à sucre pour nourrir sa grand-mère et son jeune frère dont il a la charge, sont symptomatiques de cet égarement qui incite certains à enfreindre les lois de l'honnêteté, de la considération envers le prochain, et même du respect de la vie. Plus horrible encore, des actes de nécrophagie et d'anthropophagie : afin d'apaiser les ravages de la faim qu'ils subissent parfois depuis des mois, certains personnages s'autorisent à consommer de la viande avariée, ou encore de la chair humaine³². Il est relativement aisé de discerner la logique de survie qui s'impose dans l'enfer des privations de cette cité que l'on pourrait qualifier de *damnée*, pour faire écho à la « malédiction » qu'évoque le narrateur du *Vent de janvier*. Ces dépravations auxquels se livrent les personnages indiquent le degré de perversion dans lequel s'est égarée leur conscience. L'intérêt individuel se dissociant et surpassant irrémédiablement le bien-être collectif, l'humanité se montre dans son expression la plus vile et la plus repoussante. Un constat semble s'offrir au lecteur : dans des circonstances de misère extrême, l'homme devient un monstre pour son semblable.

1.3 Le contraste humain

Enfin, la dimension humaine de la partition urbaine, c'est ce contraste saisissant entre les riches et les mendiants qui abondent en raison de la misère ambiante. Ce sont d'une part des visages et des corps repus de tout, tandis que de l'autre, il y a des figures profondément amaigries, des corps affamés, privés de tout. Les rues de la ville fourmillent de ces éclopés, unijambistes, cul-de-jatte, manchots,

³¹ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 6.

³² Pierre Clitandre expose l'une de ces scènes d'horreur : la population du bidonville est choquée par l'acte désespéré d'une crève-la-faim qui, oubliant le « mythique espoir » que représentent les enfants, a consommé la « chair du fruit de ses entrailles » pour apaiser une austérité alimentaire longue de plusieurs semaines. Refoulant un instant sa souffrance, le peuple réclame pour cette mère infanticide, un châtement proportionnel au crime. *Cathédrale du mois d'août*, p. 94-95. Alpha Mande-Diarra s'attarde également sur cette anthropophagie répugnante : Fama, un notable vieillard, ainsi que quelques miséreux, se sont institués en voleurs et consommateurs de cadavres. *Sabel, sanglante sècheresse !* p. 40-45.

aveugles, etc. sans domicile et sans compagnie, si ce n'est celle des mouches et autres insectes en quête d'immondices à consommer. Vêtus de guenilles, véritables loques, ils présentent un vrai défi à la condition humaine. Avec leurs corps sales couverts de pustules et de plaies, leur nez d'où s'écoule sans cesse un filet de morve, leurs yeux ternes et globuleux, leurs déficiences physiques et psychologiques (mutilation, handicap de toute nature, déséquilibre mental), ils paraissent en symbiose avec l'espace urbain dont la puanteur et la nature hideuse déteignent sur eux. L'horreur et la répulsion qu'ils suscitent suggèrent qu'ils ont en quelque sorte changé de nature. Ils ne sont plus des êtres humains, mais des *monstres* : leurs mains leur servent de pieds, leurs genoux se substituent à leurs talons, tandis que leurs chevilles, leurs doigts et leurs orteils, complètement rongés, sont difficilement reconnaissables. « L'homme-pourri » que présente William Sassine dans *Saint Monsieur Baby* (1973) en est le vif exemple, comme le suggère la description : « son corps rongé par la lèpre reposait sur son unique pied purulent et sans orteils, qu'il tenait entre ses bras croisés ; des mouches grouillaient sur sa poitrine sale, et jusque ses gros yeux injectés de sang.³³ » Pour les autorités, ces mendiants incarnent la honte et la vermine dont il faut se débarrasser absolument. A la recherche de leur ration journalière, ils surgissent pour quémander, et parfois voler. S'ils n'ont pour uniques compagnons que leur pauvreté, leur chagrin et leur rancœur, ils sont perçus comme des truands, des paresseux, des fous, voire des êtres maudits.

Tel que le suggèrent les auteurs, le principal facteur de la dichotomie topographique c'est la modernité³⁴, qu'elle soit concomitante ou consécutive au contexte colonial. Dans le deuxième cas notamment, c'est un véritable point de rupture. La ville *nouvelle* arborant ses belles parures – gratte-ciel, villas, stades et bureaux rénovés ou nouvellement construits –, les maintient impitoyablement fermés aux intrus, c'est-à-dire les pauvres. Seuls les membres du cercle très restreint de l'élite urbaine

³³ Willilam Sassine, *Saint Monsieur Baby*, Paris, Présence Africaine, 1973, p. 34-35.

³⁴ Entendue ici selon le sens de l'adjectif « moderne », comme « bénéfici[ant] des progrès récents de la technique, de la science ». *Le Petit Robert*, Paris, Société du Nouveau Littre, 1977, p. 1212.

peuvent en profiter³⁵. La modernité telle que représentée rime donc avec *déshumanité*³⁶ car elle accentue les différences humaines. Les auteurs reprennent en des termes plus ou moins similaires, ceux du narrateur de *Ville cruelle* qui résume ainsi sa conceptualisation de l'espace urbain : « Deux Tanga... deux mondes... deux destins.³⁷» Cette conjoncture romanesque permet à Pius Ngandu Nkashama de soutenir que la ville « apparaît d'emblée comme un « milieu artificiel », dans lequel le passage du colonisateur a produit une différenciation des cultures et des données sociales, amenant aussi des éléments de division entre les individus, distendant les relations interpersonnelles.³⁸» La division axiologique de l'espace permet aussi de reposer le problème politique, à travers les principes de domination et de subordination. On peut même dire que la disjonction spatiale est une autre forme d'expression de puissance et de supériorité. La question de la suprématie est de nouveau évoquée. Comme l'écrit Albert Gouaffo, dans un article sur la spatialisation dans *Ville cruelle*, la ville « se dévoile comme un champ de pouvoir dans lequel les plus forts occupent les espaces mieux ensoleillés et en hauteur pour contrôler les plus faibles astreints à vivre en contrebas, dans les bas-fonds marécageux.³⁹» Deux volontés opposées paraissent se manifester : l'une évidente de puissance et de gloire, l'autre plus latente de libération du cauchemar, de l'abîme de la pauvreté et de l'enfer de la souffrance. La fragmentation, perceptible à tous les niveaux, met en lumière les nouvelles valeurs sociales qui ont progressivement éradiqué la charité, l'indulgence et l'empathie, entre autres l'égoïsme, l'hypocrisie, le

³⁵ Voir dans le chapitre 1, la description de cette nouvelle classe sociale née du partisanisme.

³⁶ Dans *Le pleurer-rire*, Maître admet qu'il : « préfère la première capitale. Elle était plus modeste, plus chaude au cœur, plus fraîche à respirer, et possédait, avec sa verdure et ses arbres une dimension humaine qu'[il] ne lui retrouve plus. » *Le pleurer-rire*, p. 58. On retrouve la même amertume chez Gerard Etienne dans *Le nègre crucifié*, lorsqu'il affirme qu'à Port-au-Prince « chaque pierre, chaque case, rappelle des préjugés de couleur, la honte, la bêtise. » *Le nègre crucifié*, p. 127. Similairement, pour Bohi Di, à Porte Océane « l'existence d'une ligne de démarcation entre les indigènes [est] indéniable. » *Le cercle des Tropiques*, p. 195.

³⁷ Eza Boto, *Ville cruelle*, Paris, Présence africaine, 1954, p. 20.

³⁸ Pius Ngandu Nkashama, *Kourouma et le mythe*. Une lecture des Soleils des Indépendances, Paris, Silex, 1985, p. 77

³⁹ Albert Gouaffo, « « Tanga-Sud » - « Tanga-Nord » - stratification spatiale et topographie des imaginaires en contexte colonial. L'exemple de *Ville cruelle* d'Eza Boto » in *Villes coloniales et métropoles postcoloniales : représentations littéraires, images médiatiques et regards croisés*, Tübingen, Narr - Verlag, 2015, p.83.

mépris et la cruauté. On peut donc adhérer au condensé pertinent qu'offre Rosine Paki Salé, dans un chapitre sur le rôle de l'espace urbain chez Mongo Beti, pour affirmer que la ville est

un univers manichéen où sévit une organisation politique basée sur la domination d'une caste de privilégiés sur une masse de misérables. Il s'agit d'une organisation léguée par la colonisation et qui apparaît comme la continuation d'un ordre jugé oppressif. Un univers sans espoir où sévit la cruauté, l'hypocrisie, la terreur, les dénonciations, la fraude, le laxisme, la corruption, tous les vices qui ont été à la limite sacralisés par le régime en place.⁴⁰

Avec cette dichotomie, la ville se présente comme un lieu d'errance⁴¹. Les personnages, en particulier, les pauvres, y sont toujours investis dans une quête : physiquement, ce sont d'incessants déplacements du corps pour obtenir un repas, acquérir un moyen de subsistance, ou encore retrouver un être cher, généralement victime de la violence tyrannique. Psychologiquement, ce sont des mouvements de l'esprit pour échapper à la détresse quotidienne. Dans des circonstances où ils sont relativement impuissants à changer le contexte ambiant, encore moins à mettre un terme à ce qu'ils subissent, il faut trouver des mécanismes de survie.

L'aspect immonde des bidonvilles intensifie la dimension apocalyptique de l'espace urbain. C'est un univers de chaos, dont la monstruosité est perceptible à la fois dans les personnages et leur environnement. A l'instar de Sodome et Gomorrhe engluées dans le vice et la corruption, la ville romanesque se montre impitoyable envers ses habitants, d'où une disparition des valeurs définissant la vie en société et préservant les droits de tous. Le mal devient banal. Les habitants agissent en automates, infiniment dociles aux injonctions extérieures, notamment la violence du tyran et la férocité de la ville. La volonté et la dignité humaines succombent à la cruauté. Néanmoins, comme dans le cas des deux cités bibliques, l'évocation du mal agite le spectre du châtement et de la destruction, dans une logique de purification. La ville, pécheresse par sa férocité est destinée à périr. C'est l'idée qu'exprime

⁴⁰ Rosine Paki Salé, « Mongo Beti: de la dissidence féminine à l'éthique féministe » in *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*. Paris, Publibook, 2015, p. 135.

⁴¹ C'est d'ailleurs à travers cette errance qu'elle se dévoile au lecteur. En suivant les périples des personnages, ce dernier découvre les multiples aspects de la métropole urbaine.

l'un des Prophètes d'une secte religieuse, dans *Le pacte de sang* : « Cette citée damnée [est] vouée à la malédiction. Aux foudres de la colère de Yezu Messiah.⁴²»

2. Topographie décadente

Après ce bref aperçu général de l'étouffante morphologie urbaine, il convient d'examiner distinctement les lieux privilégiés par lesquels la ville se signale comme le symbole du vice et de la dégradation⁴³, à savoir le palais national, la prison et le milieu ouvrier, désignés précédemment comme les trois espaces focaux qui condensent les crimes. Agissant comme des cartographes, les auteurs en font des représentations précises, par l'intermédiaire d'un système d'informations pléthoriques. De façon spécifique, dans la perspective du dévoilement, qui rappelons-le, détermine la nature même du genre apocalyptique, ils se montrent extrêmement prolixes sur le drame de la vie qui se déroule dans ces lieux sinistres, la richesse des éléments descriptifs accentuant ainsi leur valeur symbolique. Nous montrerons comment leur conception est déjà en elle-même, une condamnation à la souffrance humaine, que concrétisent abruptement les pratiques qui y sont mises en œuvre. Il faudra aussi relever ce qui suscite l'espoir, dans ces milieux de tourments où la confrontation avec la mort n'est pour les victimes qu'une des multiples vicissitudes quotidiennes.

2.1 Le Palais « national »

Si les études critiques littéraires sur le tyran dans la fiction romanesque francophone (africaine ou caraïbienne) ainsi que sur l'exercice du pouvoir abondent, les analyses relatives à son lieu de

⁴² Pius Ngandu Nkashama, *Le pacte de sang*, op.cit., p. 158.

⁴³ Outre les romans du dix-neuvième siècle susmentionnés dans lesquels la ville occupe une place centrale, les fictions que nous étudions rappellent également l'esthétique décadentiste qu'on considère comme un symptôme flagrant de la modernité. Dans *Mes haines*, Zola offre une description plutôt péjorative de cette littérature de fin de siècle dont les effets perdurent au-delà de sa temporalité : « Étudiez notre littérature contemporaine, vous verrez en elle tous les effets de la névrose qui agite notre siècle ; elle est le produit direct de nos inquiétudes, de nos recherches âpres, de nos paniques, de ce malaise général qu'éprouvent nos sociétés aveugles en face d'un avenir inconnu. » Emile Zola, *Mes haines*, Paris, Eugène Fasquelle Editeur, 1907, p. 58.

résidence font cruellement défaut. Les comptes rendus et analyses – également rares, il est vrai⁴⁴ – de la critique historique attribuent pourtant une place particulière à ce symbole de la puissance étatique. En relatant les luttes pour le pouvoir en Haïti durant les années 1950, Bernard Diederich (*Le prix du sang*, 2016) met l'accent sur l'acharnement des différents acteurs à prendre le contrôle non seulement du gouvernement, mais aussi et surtout du Palais national.⁴⁵ Si l'on se tourne vers l'historiographie occidentale, notamment française, on note une production plus prolifique, qui témoigne de l'importance certaine du palais en tant que lieu de prise de décisions et de pouvoir. Dans son ouvrage intitulé *L'argent de nos présidents* (2008), Jean-Marc Philibert déclare ainsi que la demeure du chef de l'Etat est le « centre du pouvoir », puisque celui-ci est « l'homme le plus puissant du pays.⁴⁶» En relation avec l'Afrique, *Les Noirs de l'Elysée* (2009) de Calixte Baniafouna s'avère particulièrement instructif. L'auteure révèle l'existence au Palais de l'Elysée, d'une « Cellule africaine » qui d'après elle, « travaille pour ou contre l'Afrique selon les intérêts en jeu.⁴⁷» En ses termes,

[c]'est de cette Cellule [...] que se prennent les décisions capitales sur le sort du sous-continent. On y installe au pouvoir en Afrique des dirigeants « sûrs ». Des dirigeants dont le nom finit par se confondre avec celui de leur pays. Ceux-là qui doivent accéder au pouvoir par coup d'Etat et le quitter soit par un autre coup d'Etat, soit par la mort naturelle ou de vieillesse. On y fixe le prix non seulement des matières premières à piller mais aussi le prix à payer, évalué en sang humain [...], en frais financiers [...], en générations sacrifiées [...], en viol et vol de l'histoire [...] en corruption au sommet de l'Etat [...]⁴⁸

Si cette diatribe n'est pas sans rappeler l'idée du narrateur de *La vie et demie*, d'une « puissance étrangère qui fournit les guides », c'est surtout le concept du diptyque palais – pouvoir/décision qui interpelle. Autrement dit, le terme palais évoque une connotation politique ultime qui constitue son fondement

⁴⁴ Dans un article sur le palais présidentiel d'Abidjan en Côte-d'Ivoire, Hugo Massire relève cette carence en affirmant que « [p]lus d'un demi-siècle après la décolonisation, palais et résidences officielles sont encore souvent ignorés par la critique [...] » Hugo Massire, « Le palais présidentiel d'Abidjan : la logique de l'opulence », *In Situ* [En ligne], no 34, 2018, mis en ligne le 4 mai 2018, consulté le 2 décembre 2018.

⁴⁵ Bernard Diederich, op.cit., p. 60.

⁴⁶ Jean-Marc Philibert, *L'argent de nos présidents*. De Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing, Mitterrand, Chirac, Sarkozy, Paris, Max Milo, 2008, p. 82.

⁴⁷ L'auteure reprend l'idée de Richard Banégas et al., *France-Afrique : sortir du pacte colonial*, Paris, Karthala, p. 274.

⁴⁸ Calixte Baniafouna, *Les Noirs de l'Elysée*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 14.

et son aboutissement : la souveraineté, principe de l'autorité suprême⁴⁹. La relation fondamentale qui se déploie confère à cet espace une identité, dans un système de réciprocité directe : sans autorité il n'y a pas de palais, et inversement.

Les textes que nous étudions reproduisent ce rapport étroit, dans un système rendu plus complexe par la cohabitation non plus de deux mais trois entités à savoir, le palais, le pouvoir et le tyran, qui se situent toutes dans le champ de l'autorité totalisante envisagée par le régime gouvernemental⁵⁰. Louis Marin, dans son étude sur le « palais du roi », fait ressortir cette correspondance lorsqu'il affirme que le palais est la « représentation du prince et de son pouvoir, de sa représentation comme pouvoir et de son pouvoir comme représentation.⁵¹» Le palais c'est l'ancre du pouvoir à partir de laquelle le tyran surveille et contrôle ses sujets à leur insu. Il n'est pas sans rappeler le Panoptique, car le chef peut voir sans être vu⁵². C'est donc un lieu stratégique, dont la position surplombante établit une distance avec le reste de la ville. Contrairement aux prétentions du

⁴⁹ Cette image n'est pas sans rappeler la conception barthienne du pouvoir dans la tragédie racinienne. Pour Roland Barthes, celui-ci émerge toujours d'un lieu particulier. La chambre de Néron ou encore le Palais d'Assuérus sont offerts en exemple de ce « lieu invisible et redoutable où la Puissance est tapie. » Lieu inaccessible dont les « personnages ne parlent qu'avec respect et terreur », osant à peine y entrer. Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, p. 15-16.

⁵⁰ Un exemple de ce lien étroit entre palais, pouvoir et tyran nous est offert par un fait divers dont le caractère relativement récent montre la continuité de cette conviction dans la conscience africaine. En 2017, l'incendie de l'une des résidences du président Joseph Kabila en République Démocratique du Congo, aurait pu, d'après Mwasi Mughole, demeurer un fait purement anecdotique s'il n'avait pas été hautement politisé. Des messages de solidarité envoyés au Président via les réseaux sociaux, M. Mughole retient surtout celui du gouverneur Julien Paluku dont il cite un extrait : « ...Ce lieu modeste et innocent, qui était devenu le symbole de l'amitié sincère et de la connexion directe entre le sommet de l'État et les recoins du Grand Nord, vient de partir en fumée, emportant les espoirs et les opportunités liées à une telle proximité. Voilà qui ressemble à un crime contre l'humanité, tant les retombées négatives immédiates et indirectes d'un acte aussi odieux s'annoncent incalculables pour l'ensemble de la population ainsi isolée politiquement, à moins d'une grâce spéciale, que nous implorons avec insistance... C'est du pur terrorisme qui menace désormais la nation congolaise tout entière en visant droit *sa première institution : le Président de la République*. Cela vaut une réplique instantanée aux effets aussi bien punitifs que préventifs d'une barbarie... que l'État fasse sentir sa toute-puissance sur les corps et sur les esprits de tous ses citoyens en scrutant au moindre détail gestes, paroles et pensées. » Mwasi Mughole, « Voici où se cachent les auteurs de l'incendie de la résidence de Joseph Kabila », *Beni-Lubero* [En ligne], mis en ligne le 26 Décembre 2017, consulté le 2 Décembre 2018.

La portion que nous avons soulignée démontre bien ce procédé d'identification par lequel le palais, le chef et l'institution étatique se confondent. L'usage de l'hyperbole que suggère l'emploi des expressions « crimes contre l'humanité » et « terrorisme » intensifie la valeur de cette allusion.

⁵¹ Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 236.

⁵² Le palais de Bwakamabé est ainsi situé tout en hauteur. De sa terrasse, le maître a une vue panoramique de la ville. De surcroît, aux dires du narrateur, il l'a équipé de nombreux magnétophones et de caméras espionnes. *Le pleurer-rire*, p.57 ; p. 268.

tyran, cet édifice ne revêt que théoriquement un caractère national. En effet, bien qu'il constitue l'enceinte focale où se décide le destin du peuple, il lui demeure strictement inaccessible. Hormis les employés, nul ne peut y accéder sans une invitation spéciale sous peine de maltraitance, d'emprisonnement ou de mort. La relation du tyran avec cet espace suit la même logique de confiscation qui caractérise son attitude envers le pouvoir. C'est *sa* demeure, *son* palais. De nouveau s'expriment les principes d'exclusion et d'interdiction qui marquent sa relation avec le peuple. Dans *La vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi, le palais de Jean-Sans-Cœur, l'un des multiples guides, reflète cette symbolique : « C'était la seule maison du coin, et la seule voie qui y menât portait des panneaux d'interdiction de circuler tous les dix-mètres. On y allait, sur laissez-passer, par un boulevard souterrain⁵³», dit le narrateur. Le lecteur peut déceler dans cette appropriation et cette mise à l'écart volontaire une forme de sacralisation du lieu, qui correspond aux prétentions messianiques qu'exhale le tyran. Le paradis, demeure éternelle du Messie biblique, n'est-il pas uniquement réservé aux élus y ayant mérité accès par leurs actes de foi et de fidélité ? L'admission dans l'enceinte du palais est conditionnée par ces mêmes modalités, d'où l'établissement entre le maître et le lieu d'une quasi-indissociabilité, notamment dans la conscience des autres personnages⁵⁴.

L'une des particularités de cet édifice, c'est le luxe à outrance⁵⁵. Véritable temple de la démesure, on y retrouve les vestiges de la personnalité mégalomane du chef. Dans *La vie et demie*, le gigantisme des palais des guides est particulièrement saisissant. Le narrateur révèle que celui de Jean-Cœur-de-Pierre, baptisé « Palais des Miroirs », contient trois mille chambres. Il précise que la

⁵³ Sony Labou Tansi, op.cit., p. 154.

⁵⁴ L'exemple du colonel Martillimi Lopez (*L'Etat honteux* de Sony Labou Tansi) est explicite : avant d'aller en voyage, il se rassure que personne ne pourra faire intrusion dans sa demeure. Il ferme tous les portails du palais parce que personne « ne mérite sa confiance », et il emporte les clés. *L'Etat honteux*, op.cit., p. 108.

⁵⁵ Les pratiques répertoriées jadis par ces écrivains n'ont pas disparu. En 2014, quatre ans après la chute de Ben Ali en Tunisie, des enquêtes ont révélé le luxe dans lequel vivait l'ancien dictateur. Voir à ce sujet : « Tunisie : dans les coulisses du palais de Ben Ali » <https://www.bfmtv.com/international/tunisie-dans-les-coulisses-du-palais-de-ben-ali-854144.html>

construction a « englouti quatre ans de budget national empruntés à la puissance étrangère qui fourn[is]t les guides.⁵⁶» Ces précisions concernant les couts faramineux des réalisations immobilières, que l'on retrouve dans la majorité des récits, résonnent comme une critique implicite à l'encontre des tyrans impliqués dans un usage individuel et inapproprié des finances publiques⁵⁷. C'est une résurgence de la question économique sur fond de malversation, cause principale de la pénurie à laquelle est confrontée la masse populaire. De fait, ces fonds publics auraient pu être employées à des projets d'envergure nationale pour le bien commun⁵⁸. Il est vrai que face au luxe du palais présidentiel, la réalité misérable des masures des bidonvilles réapparaît dans la conscience du lecteur, plus flagrante et plus cruelle. Il est important de souligner que la multitude de pièces outrageusement meublées, l'enchevêtrement des couloirs excessivement décorés, n'ont pas qu'une portée esthétique liée à la folie des grandeurs, puisqu'ils confèrent au tyran de la prestance et du respect en faisant de la résidence l'un des nombreux signes extérieurs de sa puissance⁵⁹. La construction d'un nouveau Palais s'apparente en effet à la prise réelle du pouvoir, la confirmation de la possession du sceptre de l'autorité. Les deux modes de représentation mis en lumière par L. Marin sont apparents. Celui-ci affirme en effet que « le lieu du roi est celui de l'absolu et de l'infini.⁶⁰» Avec le palais romanesque, la première modalité se rattache à l'autorité suprême tandis que la seconde est liée au gigantisme. Il faut noter que ce dernier

⁵⁶ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p. 147.

⁵⁷ Les descriptions cadrent avec les comptes-rendus historiques. Hugo Massire pose ainsi les enjeux éthiques de la construction du palais d'Abidjan, dans un climat de crise politique et économique. Il déclare : « La réalisation, en 1961, dans un pays encore largement sous-développé, d'un palais présidentiel au coût représentant plus d'1 % du PIB de la Côte d'Ivoire ne peut manquer d'interroger au-delà des questions relatives à l'histoire des formes architecturales et des techniques. Qu'elles soient tuées par intérêt ou par pudeur, la raison d'être de l'œuvre et sa moralité gênent le placement historiographique de ce Versailles ivoirien. La logique de l'opulence et l'urgence du temps politique amènent à des objectifs, des moyens et des impensés propres, faisant du palais d'Abidjan un *unicum* sans guère d'équivalent, sinon dans les quelques autres édifices bâtis dans le même but sur le continent au tournant de la décolonisation. » op.cit.

⁵⁸ L'édification du palais de Bwakamabé a également été très dispendieuse, puisqu'elle est chiffrée à soixante-quinze milliards. Par ailleurs, le narrateur rapporte que lors de ses déplacements, ce dernier n'hésite pas à emporter toutes les « disponibilités du Trésor Public » afin entre autres d'empêcher toute tentative de Coup d'état. *Le pleurer-river*, p. 196.

⁵⁹ Madiama, le dictateur que met en scène Aminata Sow Fall décrit son ancienne demeure en ces termes : « Le Château : bien sûr une vie de rêve pour le corps et pour les sens. On pourrait l'imaginer comme une miniature du paradis. Marbres, ors, cristaux, argenterie et tout ce qui peut nous offrir des rêves d'éternité. Tremplin pour pénétrer dans la cour de ceux qu'on appelle les « Grands de ce monde. » Aminata Sow Fall, *Ex-père de la nation*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 79.

⁶⁰ Louis Marin, op.cit., p. 230.

trait confère au lieu un aspect labyrinthique par les vertus d'une complexité architecturale propice à l'opacité, principe fondamental de l'exercice du pouvoir tyrannique.

Un labyrinthe ! Ainsi apparaît le palais de fiction, entité spatiale à la fois palais et prison, paradis et enfer. D'une part, les salles somptueuses réservées aux audiences, aux conseils de ministres, aux cérémonies festives au cours desquelles les élites rivalisent de parures ostentatoires, ou encore aux bacchanales, et d'autre part, comme dans un envers du décor, les caves et autres pièces souterraines transformées en cachot pour séquestrer et torturer les « traîtres ». Le palais de Jean-Sans-Cœur est une parfaite illustration de cette dualité. Le narrateur expose l'organisation des fêtes et des « matches de bouffe », ainsi que la mise en place de stratagèmes de conquête du pouvoir et d'élimination des opposants, par le maître des lieux. Stratégies dont il n'est d'ailleurs pas le précurseur. Il intègre la longue lignée de ses prédécesseurs, tous soucieux de conserver indéfiniment le contrôle du pays et de ses institutions. Le Guide Cézama 1^e, fit par exemple enfermer Layisho, un opposant présumé, dans une cage entreposée dans un coin du palais afin de mettre un terme à ses activités « subversives ». L'immensité et la complexité architecturale du lieu se font complices de ces détentions illégales, car elles préviennent toute velléité d'évasion. L'inextricabilité est à la fois physique et psychologique : une fois tombé dans les rets du tyran, il est quasiment impossible d'en réchapper. La détention préliminaire et parfois ultime des prétendus traîtres dans ce domaine privatisé traduit une fois de plus le désir de primauté par lequel se distingue le tyran. En les séquestrant dans *son repaire*, il a l'opportunité de leur imposer davantage sa puissance. Livrés à sa volonté, c'est *lui* qui décide de leur devenir. C'est l'expression d'une ascendance despotique illimitée. Le narrateur de *La vie et demie* relate l'épisode particulièrement sanglant de la campagne fratricide que mène Jean-Sans-Cœur contre ses frères, concurrents directs au pouvoir :

Il élaborait un plan pour les éliminer physiquement l'un après l'autre. Il aménagea une curieuse citerne dans sa propre chambre à coucher où il apprêtait des maîtresses à ses frères. La maîtresse éliminait sa proie et Jean-sans-

Cœur venait chercher le corps pour le jeter dans la citerne à acide. Mille trois cent soixante-six corps avaient été dissous [...]»⁶¹

Ainsi, le palais pourvoit le despote de la discrétion et l'immunité nécessaires aux multiples exactions qu'il perpétue envers ceux qui délibérément ou non contrarient ses projets. Et comme en guise de réciprocité, celui-ci lui offre des individus à « dévorer ». De fait, pour un nombre assez élevé de ces adversaires virtuels ou réels, les cachots souterrains constituent la destination finale.

Outre les horreurs d'une justice personnelle implacable et violente, l'enceinte du palais constitue le théâtre de pratiques plus monstrueuses, notamment les festins anthropophagiques. Cette anthropophagie n'est pas guidée, comme chez le peuple, par des besoins vitaux à satisfaire immédiatement, mais par un sadisme et une insensibilité presque bestiale. Les tyrans mis en scène par Sony Labou Tansi sont au centre de ces banquets indignes. Les Guides Providentiels (*La vie et demie*) n'hésitent pas à enrichir leurs copieux repas avec de la viande et du sang humains, tandis que lors d'un festin, le président Martillimi Lopez (*L'Etat honteux*) sert lui-même ses invités en murmurant : « Prenez et mangez, ceci est Vauban.⁶² » Soupçonné de trahison, l'ex-bras droit, le dénommé Vauban, a en effet connu le sort de ses anciennes victimes. L'on ne peut omettre le trafic d'êtres humains auquel se livrent les autorités. Ce commerce de sang, de cerveau et autres produits humains destinés à la médecine des puissances étrangères, que le journaliste, Jean Apocalypse dénonce nomme « traite rouge » dans le premier des récits susmentionnés, n'a pour unique objectif que le renflouement des caisses de l'Etat, constamment asséchées par la gestion chaotique du tyran⁶³. Entre attraction et répulsion, fantasmes et crainte, le palais devient un véritable mythe populaire.

⁶¹ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, op.cit., p. 155.

⁶² Sony L. Tansi, *L'Etat honteux*, op.cit., p.136.

⁶³ Dans *Les rapaces* de Marie Vieux-Chauvet, c'est l'homme-crapaud, un des multiples mendiants, qui établit le constat : « si tu perds connaissance dans la rue, si tu crèves là et que l'ambulance arrive, tu disparais, frère, flip ! Comme ça, sans laisser de trace. Il faut dire que la plupart des malheureux sont des épaves qui n'ont personne pour réclamer leur corps. » Les autorités marchandent même le prix des cadavres lors de conseils ministériels particuliers. Et pour atteindre le quota requis par les acheteurs, elles sont disposées à *aider* le peuple à mourir. Les ordres du Ministre de l'intérieur sont précis : « A la police d'ouvrir l'œil. A défaut d'indigents, il y a dans ce pays assez de petits rebelles à chasser pour pouvoir fournir

La dimension luxe-péché permet d'assimiler le palais national à la Grande Babylone. En effet, celle-ci apparaît au lecteur de l'*Apocalypse* comme un espace gouverné par un luxe effréné dont profite les rois de la terre, et comme un lieu de transgression. Ce sont ces principes de péché (domaine de décisions politiques empruntées d'injustice et d'excès) et de jouissance (lieu de fantaisie et de caprices) qui caractérisent la résidence du tyran, faisant ainsi réapparaître l'indissociabilité entre espace public et lieu privé en contexte dictatorial. En outre, cet édifice fait davantage ressortir les oppositions qui déterminent la relation entre ce dernier et ses administrés : Force/fragilité, puissance/vulnérabilité, et domination/soumission. Ces images antagonistes font émerger le thème de la chute, puisqu'elles définissent – bien qu'encore implicitement – les contours des affrontements à venir. Il est donc évident que dans son assimilation à la ville mythique, le palais, lieu de délices pour les uns, et de désespoir pour les autres, renforce l'idée de la condamnation : il est, comme Babylone, voué au châtement.

Il est évident que le palais présidentiel est un élément majeur de la spatialité dans les romans étudiés. L'on peut alors s'interroger sur le silence de la critique. En effet, comme susmentionné, les études sur la violence et même sur le dictateur n'ont pas sondé les méandres de ce territoire bien particulier où se côtoient dans une même passion sauvage beuverie et actions inhumaines. L'ignorer c'est méjuger ou sous-estimer son impact sur la crise sociale générale, sur la vie du peuple et sur les fondements de cette barbarie tant décriée. Effectivement, c'est lui qui abrite les décisions arbitraires du pouvoir ainsi que les ordres directs de brutalité policière, et qui permet au tyran de dissimuler ses défauts et ses vices les plus intimes (débauches sexuelles, gloutonneries et autres excès, etc.). Ce qu'il ne peut exhiber devant le peuple s'exprime librement dans cet espace clos, où les individus sont totalement acquis à sa cause⁶⁴. Il favorise cette invisibilité mentionnée dans le chapitre précédent, grâce

aux américains leurs vingt cadavres par semaines. Je veux tous les suspects qu'on pourra arrêter » Marie Vieux-Chauvet, *Les rapaces*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1986, p. 56 ; p.108.

⁶⁴ De nouveau, la réalité romanesque correspond à la réalité historique. En ce qui concerne François Duvalier en Haïti, Bernard Diederich soutient qu'une fois entré en fonction, celui-ci fut rejoint au Palais (qu'il qualifie de « Maison

à laquelle s'érige l'image factice de perfection essentielle à la supercherie messianique. La particularité de cet espace réside aussi dans sa dualité unique, en ce qu'elle est doublement négative. Pour les écrivains, c'est dans l'immoralité que le tyran se délecte et accède au bonheur. Le prétendu paradis n'est qu'un univers de dépravation et de plaisirs artificiels, qu'ils assimilent invariablement à l'enfer créé en zone souterraine. Cette idée d'« enfer » établit un lien direct entre palais et prison.

2.2 La prison

A la différence de l'Europe, dont l'historiographie situe le moment clé de l'histoire pénale au dix-huitième, et bien davantage au dix-neuvième siècle avec les multiples projets de réforme, mais aussi et surtout l'avènement de l'emprisonnement comme thème central de la littérature européenne⁶⁵, en Afrique et dans les Caraïbes francophones, ce n'est pas une époque, mais plutôt des phénomènes historiques qui ont façonné l'histoire de l'emprisonnement. Au cours de la période esclavagiste, la marchandise humaine est massée dans des hangars avant d'être transférée dans les navires, véritables prisons flottantes, dans lesquels elle est transportée dans des conditions abjectes de surpeuplement et d'insalubrité. L'épisode colonial quant à lui, favorise le développement des formes institutionnalisées de l'enfermement. Dans un chapitre à caractère historico-anthropologique sur les prisons et châtements en Afrique, Florence Bernault soutient que ces formes s'inscrivent en « rupture avec les pratiques locales de punition et de contrôle social, fondées essentiellement sur la réparation.⁶⁶ » Pour les administrateurs conquérants, dépositaires d'un pouvoir autoritaire qui ne souffre pas la

militaire ») par « une cohorte de jeunes officiers venant principalement de la police » dont le zèle n'avait pas de limites. Op.cit., p. 71.

⁶⁵ Dans *Les prisons des écrivains*, Claudio Besozzi relie ce moment crucial à la parution de deux ouvrages clés : *Des délits et des peines* (1764) de Cesare Beccaria et *The States of the Prisons in England and Wales* (1977) de John Howard. Selon lui, « l'indignation [de ces auteurs] face à des châtements arbitraires et inutilement cruels, marque le début de la critique fondamentale de la privation de la liberté. Les conditions de détention dans les prisons de l'Ancien régime, tout particulièrement de la Bastille, vont faire l'objet de plusieurs ouvrages qui dénoncent leur influence néfaste et leur inhumanité. » On observera le même intérêt en littérature, les auteurs faisant « de la privation de la liberté un champ de réflexion sur la condition humaine et sur le sens de la vie. » *Les prisons des écrivains*, Vevey, Editions de l'Aire, 2015, p. 27-55.

⁶⁶ Florence Bernault, « De l'Afrique ouverte à l'Afrique fermée : comprendre l'histoire des réclusions continentales », dans *Enfermement, prison et châtements en Afrique, du 19^e siècle à nos jours*, Paris, Karthala, 1999, p. 18.

contestation, l'incarcération devient l'un des instruments de prédilection pour décourager ceux qui résistent à l'hégémonie coloniale. C'est sans doute en réaction à ce tournant historique qu'au XXe siècle, le thème de l'emprisonnement envahit les espaces fictionnels africains et caraïbéens. A la suite de la colonisation, des guerres d'indépendance et des dictatures successives, l'expérience carcérale devient une préoccupation générale⁶⁷.

En ce qui concerne la littérature, notons que parmi les écrivains étudiés, certains ont connu la prison et les camps de concentration (Gérard Etienne, Ibrahima Ly, Ahmadou Kourouma, Anthony Phelps, Antoine Bangui-Rombaye) tandis que d'autres ont fait preuve d'imagination (Mongo Beti, Alioum Fantoure, Tierno Monémbo, Edris Saint-Amand)⁶⁸. Dans l'un ou l'autre des cas, la geôle est disséquée, tant sur le plan matériel que sur le plan humain. La réalité carcérale, qu'elle soit un produit de l'expérience vécue ou entraperçue (et donc dans une certaine mesure un témoignage) ou de l'imagination, ou même d'une fusion des deux, apparaît crue, destructrice⁶⁹. Elle avive par conséquent la crise apocalyptique. Soulignons que l'enfermement se présente sous deux principales formes – le camp de concentration et la geôle –, que nous étudierons néanmoins comme une seule entité, puisque les conditions de détention sont similaires. Nous démontrerons en quoi l'architecture et les traitements abusifs qui s'y exercent, pourraient sans aucun doute conférer à ce lieu le surnom de *théâtre des horreurs*.

⁶⁷ On peut évoquer deux tableaux significatifs du peintre congolais Tsibumba Kanda Matulu, qui fut membre du « Lubumbashi Movement », un groupe d'artistes dont les œuvres avaient pour but de représenter la vie politique tumultueuse du pays et qui est porté disparu depuis 1981 : le premier tableau, *Colonie belge 1885-1959*, représente une prison coloniale avec des détenus exerçant une corvée ou subissant un châtiment corporel. Le second, *Colonie belge 2*, met en scène des prisonniers forcés à la monoculture du coton. Hommes et femmes travaillent sous la vigilance menaçante du garde noir, et sous la surveillance attentive de l'administrateur colonial.

⁶⁸ Au-delà du corpus, on peut noter avec Bernadette Morand que la prison politique, « phénomène essentiellement moderne dans son ampleur [...], en a suscité un autre, tout aussi contemporain : la volonté de témoigner de cette expérience. » L'historienne cite *Mes prisons* (1832) de Silvio Pellico et les *Souvenirs de la maison des morts* (1860) de Dostoïevski comme les deux grands premiers témoignages sur la prison politique, avant le foisonnement qu'on observera au XXe siècle. Bernadette Morand, *Les écrits des prisonniers politiques*, Paris, PUF, 1976, p. 7-16.

⁶⁹ Bernadette Morand note avec pertinence que « dès que l'on s'en approche [témoignages sur la prison], on ne peut manquer d'être frappé par les constantes qui se dégagent de ces écrits et par les similitudes qu'ils révèlent chez des hommes que tout, apparemment, aurait dû séparer : origine, langue, pays, [...] croyance. » op.cit., p. 7-8.

Sous la plume-scalpel des auteurs, l'univers carcéral s'érige en prolongement du palais *national*, les deux espaces constituant pour ainsi dire des institutions de la violence et de la mort. Le narrateur du *pleurer-rire* confirme d'ailleurs que les dirigeants sont « toujours possédés d'une faim de punir de prison ou de mort leurs vaincus politiques, voire simplement ceux qui ont la fantaisie de penser en dehors des rangs⁷⁰» On trouve une explication à cette « faim » dans *Toiles d'araignées* (1982) d'Ibrahima Ly, lorsque Sangaré, l'un des gardes, exprime dans un monologue intérieur la nécessité d'enfermer Mariama, la jeune adolescente qui a osé dire non au mariage forcé, et dont l'histoire constitue la trame du récit :

Il faut tuer dans l'œuf tout sentiment de révolte, toute expression de dignité, toute affirmation de soi. Une masse informe, malléable comme l'argile, soucieuse uniquement de conserver une certaine tranquillité, à genoux devant toute silhouette en tenue. Un enfant qui ose dire non à ses parents est déjà engagé dans la mise en cause de toutes les structures sociales. La mère te porte en son sein pendant neuf mois, te soigne pendant des années et tu as en réserve suffisamment d'ingratitude pour concevoir, même inconsciemment, un bonheur en dehors d'elle ! Quelle valeur t'empêcherait plus tard de t'opposer à la société, à l'ordre établi ? [...] ⁷¹

Les pensées du garde laissent paraître une préoccupation plus générale, car elles vont au-delà du cas de la jeune adolescente, pour englober tous ceux qui résistent à l'ordre établi. Effectivement, l'emprisonnement s'inscrit moins dans la logique d'une punition juste que dans celle d'une répression arbitraire : c'est le symbole d'un système de justice dont les contours ont été définis par et pour le tyran, d'où la pratique d'une pénalité d'élimination. La geôle devient alors, comme l'indique Michel Foucault dans son ouvrage sur l'histoire de la prison, un « opérateur politique [qui] s'inscrit logiquement dans un système punitif, où le souverain, de manière directe ou indirecte, demande, décide et fait exécuter les châtiments, dans la mesure où c'est lui qui, à travers la loi, a été atteint par le crime.⁷²» Ces propos ne sont pas sans rappeler la conception de la prison et du châtiment en Occident au XVIIIe siècle. En effet, toute infraction est envisagée comme un crime de *lèse-majesté*, et

⁷⁰ Henri Lopes, *Le pleurer-rire*, op.cit., p. 62-63.

⁷¹ Ibrahima Ly, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 75-76.

⁷² Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 57

L'usage de la prison – tel que souligné par Foucault –, redéfini par les réaménagements institutionnels en Occident à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle est encore d'actualité dans la prose romanesque du XXe siècle en Afrique et dans les Caraïbes francophones, et même au-delà.

chaque criminel apparaît comme un régicide en puissance. Dans notre contexte, le criminel, en plus d'être un régicide, est aussi et surtout un parricide, puisque le tyran se considère comme le « père de la Nation ». La relation directe et étroite entre ce dernier et la prison explique pourquoi un auteur comme A. Bangui-Rombaye se dit « *prisonnier de Tombalbaye*⁷³ », tandis que G. Etienne parle de la souffrance et des abus qu'il subit en termes de « croix du Président.⁷⁴»

Le catalogue, même non exhaustif des motifs d'incarcération, apparaît relativement fourni, le régime s'attelant bien souvent à forger des allégations pour justifier ses actions⁷⁵. Les causes d'arrestation qu'énumère le « nègre crucifié » symbolisent clairement l'irrationnel et l'arbitraire qui les définissent :

Je paie pour les chicanes entre maris et femmes, pour les vieillards qui s'ennuient, pour les Blancs qui n'ont pas confiance en leur sexe. Je paie pour les Nègres d'Afrique et des Etats-Unis. Pour les adolescents qui battent le poignet. Pour les hommes qui tuent, sans regarder en arrière.⁷⁶

La diversité de la population carcérale qu'il met en relief renforce cette impression d'arbitraire, mené à la limite de l'absurde. En prison, innocents et coupables sont rassemblés en un amas compact, indistinct. Ce sont entre autres « des intellectuels, des poètes, des cordonniers, des menuisiers, des personnes qui font du syndicalisme, des paysans qui entendent parler de politique pour la première fois, des voleurs de grand chemin, ainsi que ceux qui sont tombés en disgrâce.⁷⁷» Mais plus que cette diversité, c'est la condition des détenus qui répercute le sentiment de l'absurde d'un récit à l'autre. Dans cet univers lugubre, ils dépendent entièrement de la volonté et des caprices des bourreaux, dans une forme de domination encore plus aiguë que celle qu'on observe dans les bureaux administratifs. Ils sont victimes du sadisme, de la cruauté extrême, de la violence et de la barbarie, maîtres-mots d'un

⁷³ Titre du roman paru en 1980. François Tombalbaye fut Président de la République du Tchad de 1962 à 1975.

⁷⁴ Gérard Etienne, *op.cit.*, p. 87.

⁷⁵ Des personnages sont saisis sans aucune raison valable ; incarcérés pour avoir critiqué ouvertement ou en secret le tyran ; émis une simple opinion ou un commentaire désobligeant à l'encontre d'un des membres du régime ; remis en question les stratégies gouvernementales ; organisé ou participé à une manifestation ou à un « prétendu » complot ; ayant eu un contact direct (rencontre) ou indirect (correspondance) avec des « traîtres » supposés ou avérés

⁷⁶ Gérard Etienne, *op.cit.*, p. 37.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

système qui au fil des récits, se révèle expert en matière de violation des libertés et de traitements inhumains et dégradants. Nous nous attarderons particulièrement sur Antoine Bangui, le « *prisonnier de Tombalbaye* », le « *nègre crucifié* » de Gérard Etienne, Essola dans *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974) de Mongo Beti, ainsi que Mariama et Bissou dans *Toiles d'araignées* d'Ibrahima Ly. Il ne s'agira pas d'une étude de cas, mais d'une mise en relief des modèles les plus représentatifs d'expériences communes qui se répercutent d'un roman à l'autre.

a. « Crimes et châtements »

Avant d'analyser les supplices imposés aux détenus, évoquons brièvement l'architecture carcérale. La fonction première attribuée à la geôle, à savoir préserver l'ordre tyrannique établi, explique l'isolement (elle est généralement située à la périphérie de la ville), l'insalubrité et le surpeuplement qui la caractérisent. Sans doute par cette séparation physique, les autorités veulent dissimuler les excès qui y sont assidument et scrupuleusement perpétrés. Cette distance renvoie de nouveau le lecteur à la thématique du « rejet ». Une fois de plus la ville divise, discrimine. En outre, la prison est représentée comme un milieu d'une insalubrité repoussante. De l'extérieur, c'est un vieux bâtiment, vestige de l'ère coloniale, qui se signale par son air miteux et sordide, et dont la haute muraille d'enceinte en état de délabrement avancé, est rongée par la moisissure. L'intérieur est davantage exécration : les vespasiennes rudimentaires dégagent des odeurs de putréfaction tout aussi pestilentielles que celles des bidonvilles. Les amas d'ordures rajoutent à l'atmosphère malsaine des lieux. A perte de vue, l'œil ne perçoit que l'atroce spectacle des instruments de tortures (Dans certaines prisons, les cravaches décorent même la pièce qui tient lieu de salle de réception), des verrous, des barreaux, bref tout ce qui rappelle que ce lieu est un asile de mort. Si les cellules, mesures branlantes, mal aérées, humides et obscures ravivent les images des habitations misérables des quartiers pauvres, c'est surtout leur exigüité qui est remise en question. Nullement rénovées depuis leur construction, elles outrepassent néanmoins largement les effectifs prévus : conçues pour deux ou trois individus, elles en

abritent désormais au moins une dizaine⁷⁸. Les prisonniers sont amassés comme des bêtes dans un enclos. La prison apparaît alors comme un lieu étroit qui remet en cause la définition même du terme *espace*. La coexistence est malaisée, avec pour corollaire la mort par asphyxie pour les plus vulnérables. La cohabitation avec une population animale aussi nombreuse que variée (rats, cafards, araignées, fourmis, vers de terre, asticots, poux, etc.), vectrice de maladies, constituent également un défi à la résistance physique. Pour A. Bangui, les prisonniers sont au propre comme au figuré, dans « la merde jusqu'au cou. » La description qu'il offre de sa cellule, est une image commune à l'ensemble des récits :

Quelle cellule ! Davantage une soue à cochons ou une fosse d'aisance car le sol est entièrement couvert d'excréments humains et d'urine. L'odeur nous suffoque dès l'entrée. Pas de siège, pas de natte, rien pour nous asseoir. Au bout d'un moment, extenués, nous sommes obligés de nous installer au mieux dans cette m..., et en vain essayons-nous de retenir nos respirations afin d'absorber le moins possible ces gaz délétères qui nous prennent à la gorge.⁷⁹

De cette description, transparaissent les conditions épouvantables du vécu en prison. Celles-ci justifient l'impression générale parmi les détenus, de l'adéquation des termes les plus péjoratifs, dont « tombeau » et « enfer » pour y faire référence. Une telle association est d'ailleurs uniformément répandue. En d'autres termes, la perception de la geôle est la même, que l'on se trouve devant ou derrière la grande muraille : c'est un lieu de souffrance et de mort, un voyage sans retour. Au milieu des témoignages individuels ou collectifs sur la disparition ultime d'êtres chers dans les prisons urbaines, le mythe d'une prison broyeuse, dévoreuse d'hommes s'est progressivement développé dans l'imaginaire populaire, accentuant la psychose du pouvoir engendrée par les milices. Avec la perception généralisée d'une prison anthropophage, les romanciers conduisent le lecteur aux confins de

⁷⁸Les romanciers insistent sur l'avènement de la prison lors de l'époque coloniale, ainsi que sur la gradation descendante des conditions de vie. Le narrateur du *Cercle des Tropiques* estime même que l'expression « camp de la mort » est désormais plus appropriée que le terme « prison » pour décrire ce lieu. Propos que confirme Yoro dans *Toiles d'araignées*. Ayant été transféré à la prison du Béléya, il raconte son expérience à Lahara, un camp de la capitale : il affirme que les prisonniers étaient au nombre de dix-huit dans une salle de « deux-mètres sur sept, sans fenêtres, » et devaient se relayer pour respirer l'air de l'extérieur. *Ibrahima Ly, op.cit.*, p. 338. C'est ce rapport à l'époque coloniale qui constitue l'une des particularités de la prison fictionnelle telle que dépeinte par les romanciers d'Afrique sub-saharienne et de la Caraïbe.

⁷⁹ Antoine Bangui-Rombaye, *Prisonnier de Tombalbaye*, Paris, Hatier, 1980, p. 73.

l'immonde. A nouveau surgit l'image d'un univers spatial malveillant, monstrueux, qui à l'instar du Minotaure se repait d'êtres humains.

Les supplices contribuent à cet approvisionnement du monstre pénitentiaire en chair humaine. Empreints de perversité et inscrits dans la démesure, ils font de la prison un « microcosme hallucinant du vice, de la honte et de la misère⁸⁰ » pour emprunter la formule de Florence Bernault. Ces derniers expriment un désir d'emprise indéniable, de contrôle total sur le prisonnier, afin de le réduire à l'état d'une loque dénuée de volonté et d'humanité. On peut alors parler avec Michel Foucault de l'« éclat des supplices⁸¹ ». Trois principales formes se distinguent particulièrement par leur sadisme, leur indécence et leur mépris de la dignité humaine. Il s'agit de la torture, de l'isolement et de l'exécution, qui se définissent identiquement par un avilissement de l'intégrité physique et morale des prisonniers, devenant ainsi les symboles du pouvoir excessif.

L'emprisonnement « se dissocie mal d'un supplément de douleur physique⁸² », disait M. Foucault. Néanmoins dans ces récits il ne s'agit pas d'un supplément, mais d'une condition permanente. En effet, le corps joue un rôle essentiel dans le processus de domination en cours. En termes foucauldien, il se retrouve « plongé directement dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux (...).⁸³ » La dégradation physique revêt plusieurs formes entre autres, les travaux forcés, les privations alimentaires, la malpropreté, les maladies et les châtements corporels (flagellation, brûlures de cigarettes, strangulation, câble électrique, etc.). En ce qui concerne ces derniers, on assiste à un déchainement de brutalité. Pour les bourreaux, les prisonniers n'ont ni classe, ni sexe, ni âge, mais ne sont que de la chair à torture qu'ils prennent un plaisir extrême à molester,

⁸⁰ Florence Bernault, op.cit., p. 19.

⁸¹ Michel Foucault, op.cit., p. 36.

⁸² Ibid., p. 21.

⁸³ Ibid., p. 30.

saccager, abîmer. Sangaré, le garde, confirme qu'il y a des « joies délicieuses » que goûte une certaine minorité, « ceux-là qui ont tous les droits sur le corps et qui les appliquent effectivement.⁸⁴» La séance de flagellation rapportée par le narrateur de *Toiles d'araignées* expose cette cruauté des gardes, qui se sont adjugés, à l'exemple du chef, un droit de vie et de mort sur les prisonniers :

Les dix caporaux-chefs et les trois sergents entourèrent alors Bakary et N'Tie. Le knout commençait. Chacun frappait de toutes ses forces. Aucune partie n'était épargnée. Le sang giclait de partout. Paupières tuméfiées, sourcils éclatées, hélix lacérés, visages balafrés. Aucune partie du corps n'était épargnée. Le dos avait l'aspect d'un foie grillé, sanguinolent. Bakary et N'Tie criaient à devenir fou, à fendre le cœur.⁸⁵

Ibrahima Ly, comme les autres romanciers, souligne l'inhumanité morbide des gardes. Engagés dans un procédé d'avilissement absolu des détenus, soucieux d'inculquer la violence à leur conscience, ils ne font preuve d'aucune sensibilité⁸⁶. Au contraire, les cris et les gémissements de leurs victimes sont le gage de leur réussite. Le narrateur de *Toiles d'araignées* explique justement que le cri est une humiliation, la « satisfaction donnée au tortionnaire, la reconnaissance de sa victoire, de son infinie puissance.⁸⁷» Au terme de ces séances, les suppliciés apparaissent méconnaissables, rompus, monstrueusement déformés, comme vidés de leur substance humaine⁸⁸. Ces bourreaux qui distribuent les coups et la mort sont comparables aux anges apocalyptiques, porteurs de catastrophes destructrices qu'ils propagent sur la terre afin d'en exterminer les habitants⁸⁹. Dans notre contexte, c'est la

⁸⁴ Ibrahima Ly, op.cit., p. 76.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Pour de nombreux personnages dont Maître, les bourreaux sont des hommes capables de tout, y compris « d'exécuter ce qui dépasse l'imagination normale. Des hommes avec un crabe à la place du cœur et qui tueraient sans sourciller un membre de la tribu ou même père et mère, comme ça. » *Le pleurer-rire*, p. 300 D'autres, comme Yoro s'interrogent : « Pourquoi nos geôliers [s'acharnent-ils] tant sur nous ? [...] Est-ce que la parenté de plaisanterie est un leurre ? Quel est cet intérêt qui avilit à ce point ? » *Toiles d'araignée*, p. 337

⁸⁷ Ibrahima Ly, op.cit., p. 160.

⁸⁸ C'est dans *La vie et demie* que l'on retrouve l'un des cas les plus illustratifs : le docteur Tchitchialia, torturé par la milice du Guide providentiel, Cézama 1^e, est méconnaissable. Selon le narrateur « Beaucoup de ses orteils étaient restés dans la chambre de torture, il avait d'audacieux lambeaux à la place des lèvres et, à celle des orteils deux vastes parenthèses de sang mort, les yeux avaient disparu dans le boursoufflement excessif du visage, laissant deux rayons de lumière noire dans deux grands trous d'ombre. On se demandait comment une vie pouvait s'entêter à rester au fond d'une épave que même la forme humaine avait fui. » *La vie et demie*, p. 36-37.

⁸⁹ Voir Apocalypse 6. 7.

population carcérale qui est exterminée. Les bourreaux se substituent au tyran et ses milices pour implanter la terreur et la mort⁹⁰.

b. La torture morale

La torture morale supplémente ces outrages qui abiment les corps. L'isolement en est l'indice le plus proéminent. Si celui-ci est multiforme⁹¹, le cas du détenu enfermé dans une solitude intégrale, sans aucun contact avec les autres interpelle davantage les écrivains. Cloîtré, avec soi-même pour unique compagnie, parfois retenu par de lourdes chaînes, il fait l'amère expérience d'une prison dans la prison. Il a une conscience aigüe de ses troubles, de ses appréhensions. Ce mode de séquestration est réservée aux « fous » mais aussi et surtout à une catégorie particulière d'individus : ceux que le régime désigne sous les vocables d'« ennemis de la République », de « révoltés », ou encore de « meneurs » dont il faut briser la résistance et anéantir les activités dissidentes, notamment en limitant considérablement leur sphère d'influence. Pour ce profil de détenus, des conditions de détention spéciales. Dans *Le pacte de sang*, les autorités ont même choisi un lieu de confinement bien particulier : l'asile. Dans le sens évocateur d'établissement hospitalier, ce lieu ne peut manquer de susciter chez le lecteur des visions de troubles et d'aliénation mentale. Dans les autres récits, les lieux d'isolation, bien que situés dans des prisons conventionnelles, diffèrent des cellules régulières par leur étroitesse, leur obscurité et leur insalubrité plus aigües. Dans *Toiles d'araignées*, le mitard dans lequel est constamment enfermé Bissou est pour le narrateur un « véritable cercueil ». La description qu'il en donne est éloquente :

⁹⁰ La prison et la société devienne métaphore l'une de l'autre. D'ailleurs dans *Le cercle des Tropiques*, Les Marigots du Sud sont comparés à une « prison fortifiée », dans laquelle le peuple est « tenu » dans les chaînes. Alioum Fantoure, op.cit., p. 219.

⁹¹ Les récits indiquent que l'isolement, de façon paradoxale, commence au sein du groupe, avec l'obscurité qui règne dans les cellules. Malgré la présence de codétenus, l'on se retrouve seul avec ses pensées, plongé dans un ressassement de la vie avant la triste expérience de l'incarcération. La vague de souvenirs qui déferlent rend encore plus difficile et plus insupportable le quotidien dans l'univers carcéral, car elle rappelle continuellement un temps désormais éloigné, de bonheur jadis vécu. Dans *Prisonnier de Tombalbaye*, Antoine Bangui ressasse les souvenirs de ses années en tant que ministre, afin d'y déceler les signes de sa disgrâce.

[...] deux-mètres sur un. Deux petites ouvertures de cinq travers de doigt sur un, l'une, et de trois sur un, l'autre, sont aménagées sur la porte en fer. Adossé à la cuisine, ce qui rend la température insupportable, il fait face aux latrines dont les émanations délétères ont de la peine à y entrer, mais n'en peuvent sortir.⁹²

L'enfermement individuel développe un sentiment profond de claustrophobie, d'où l'acharnement que l'on observe chez Bissou, à aménager une ouverture entre le mur et la porte du mitard, afin de respirer mieux, mais également de capter un rayon de lumière.

L'isolement est une stratégie d'anéantissement. La marginalisation vise en effet la destruction des fonctions psychologiques, pilier de la réflexion et du raisonnement chez l'individu. Dans *Le pacte de sang*, le docteur Chikuru, en charge de l'asile, confirme que les « isolés du régime » perdent vite leur lucidité pour s'abimer dans une « démence violente ». Ils deviennent alors « cliniquement irrécupérables.⁹³ » La perte progressive de la capacité mentale est aussi visible chez d'autres prisonniers, avec des symptômes divers : chez Bangui (*Prisonnier de Tombalbaye*), par exemple, elle se manifeste par une remise en cause de son innocence, par un sommeil lourd peuplé de cauchemars dont il se réveille en sursaut, effrayé, oppressé, et par une appréhension prédictive des tourments à endurer. En ses propres termes, c'est dans cet isolement qu'il découvre mieux « l'Enfer dans lequel [il est] descendu.⁹⁴ » La souffrance de ce personnage permet au lecteur de constater que le réconfort des livres ne supplée pas à la chaleur d'une conversation humaine, car l'homme est avant tout une créature sociale.⁹⁵ Sans la présence de ses semblables, il dépérit physiquement et mentalement. Le narrateur de *La vie et demie* déclare justement que « l'existence ne devient existence que lorsqu'il y [a] présence en forme de complicité.⁹⁶ »

⁹² Ibrahima Ly, op.cit, p, 30.

⁹³ Pius Ngandu Nkashama, op.cit., p. 62.

⁹⁴ Antoine Bangui-Rombaye, op.cit., p. 126.

⁹⁵ Tout en pensant à Aristote et sa conception de l'homme en tant qu'un « animal politique », citons Jacqueline Barus-Michel qui soutient que « Le sujet se constitue dans la relation à l'autre. Il devient réalité à travers ce que lui renvoient l'autre, son regard, sa parole. Sa réalité lui est garantie par l'autre. » *Souffrance, sens et croyance. L'effet thérapeutique*, Toulouse, Erès, 2004, p. 16.

⁹⁶ Sony Labou Tansi, op.cit., p. 89.

La spectacularisation constitue un autre aspect de la violence morale⁹⁷. L'exposition des sévices subis par les autres détenus vise l'extinction de toute forme d'optimisme, de joie de vivre ou encore de respect de soi, car c'est de la déréliction des prisonniers que provient le contentement des bourreaux. Le narrateur de *Toiles d'araignées* soutient que la moindre parcelle de dignité chez les suppliciés est ressentie par ces derniers comme le plus grand des affronts. Par conséquent, « tout [est] fait pour que le prisonnier ressent[e] son impuissance qui engendre en lui un sentiment de lâcheté, puis de culpabilité, et de complicité. Le venin mortel s'infiltr[e] en lui et le détruit progressivement, irrémédiablement.⁹⁸» L'exécution est l'une des stratégies les plus efficaces pour maintenir l'ignominie en milieu carcéral, exacerber les tourments psychologiques, et dissuader toute forme d'atteinte à la supériorité des gardes ou toute tentative de révolte. De façon précise, l'attente oppressante qui précède les mises à mort soumet les détenus à une vive angoisse et à une détresse morale certaine. L'extrême tension psychique que suscite le « couloir de la mort », entendu ici non pas comme un lieu physique mais comme les heures précédant l'action des bourreaux, s'accompagne d'une grande impression d'impuissance et de défaite, d'un danger diffus mais éminent, d'une extrême solitude et d'un vide émotionnel total. Les propos du « nègre crucifié » à ce sujet sont explicites :

Les prisonniers du Chef sont dans un état de tension extrême, attendant la mort [...] On fait une première fusillade à minuit. Savain, dont la cellule se [trouve] exactement à côté de celle du colonel Vildouin, invente avec moi un code pour me donner les noms de tous les prisonniers qui sortent de leur cellule et qu'on va fusiller.⁹⁹

A ce stade de notre analyse, nous ouvrons une parenthèse pour souligner que la mise en vitrine de la mort s'observe également en dehors du milieu carcéral. Elle possède alors – du moins de l'avis des autorités – des vertus thérapeutique et pédagogique, puisqu'il faut guérir la masse populaire de toute velléité dissidente, tout en lui inculquant davantage la loi de la soumission. Ces objectifs de dissuasion et de persuasion expliquent la présentation hautement spectaculaire dont elle fait l'objet :

⁹⁷ La majorité des critiques reconnaissent à *l'Apocalypse* de Jean une dimension spectaculaire qui impressionne et influence le lecteur.

⁹⁸ Ibid., 156.

⁹⁹ Gérard Etienne, op.cit., p. 89.

c'est une exhibition à laquelle les foules sont spécialement et obligatoirement conviées. Les révélations des codétenus d'Essola (*Perpétue*) sont formelles :

Dès le lendemain de la déclaration d'indépendance [...], les rares militants encore actifs avaient été démasqués, condamnés par les tribunaux de la jeune République sous le chef de banditisme terroriste et fusillés sur la place publique après avoir été promenés de village en village. Il était arrivé que le cadavre mutilé d'un supplicié fut exposé dans son village natal jusqu'aux premiers signes de décomposition.¹⁰⁰

M. Beti, à l'instar de ses confrères, met l'emphase sur le rôle prépondérant de l'Antéchrist dans l'inoculation de la peur et la destruction des âmes. Notons d'ailleurs que l'exécution se distingue des châtiments infligés aux détenus et même aux non-détenus par sa relation directe avec le tyran, qui en est généralement l'instigateur¹⁰¹. C'est aussi la forme la plus radicale. Lorsque la mort est rendue publique par des mises en scène sinistres, l'effroi, le malaise et la répulsion des spectateurs sont évidents. On se situe une fois de plus dans le cadre de cet usage politique du corps auquel faisait référence M. Foucault. Exemple, l'exécution sert à inspirer le respect de l'honneur et de la suprématie du despote, en contenant par la crainte d'un châtiment ceux qui aspireraient à la contestation. Pascal Bastien, citant I. Sharpe, dans un examen approfondi de l'usage de l'exécution publique entre les seizième et dix-huitième siècles, parle d'un « puissant appareil de communication déployé par le pouvoir séculier [...] pour transmettre une idéologie de l'obéissance.¹⁰² » Dissimulée ou exposée, l'exécution met en évidence le droit ultime de ce dernier sur le pays, sur le plan matériel mais aussi et surtout sur le plan humain. En dispensant la mort tout en infligeant le spectacle, il l'inscrit à la fois dans la continuité et la rupture. Continuité, parce qu'elle contribue à la perpétuation de son pouvoir. Rupture parce qu'elle contient ou brise les élans éventuels de dissidence populaire.

¹⁰⁰ Mongo Beti, op.cit., p. 12.

¹⁰¹ Pour un compte-rendu historique similaire à la réalité romanesque, voir le témoignage d'un soldat du service des pompiers sous l'ère Duvalier, rapporté par Bernard Dietrich, op.cit., p. 36-40.

¹⁰² Pascal Bastien, « Usage politique des corps et rituel de l'exécution publique à Paris, XVIIe-XVIIIe siècles », *Crime, histoire et société*, vol 6, no 1, p. 32.

Nous avons démontré dans le premier chapitre l'importance de l'obéissance dans l'exercice du pouvoir tyrannique.

Pour en revenir à la spectacularisation en milieu carcéral, elle permet aux gardes de perpétuer un vicieux cercle de méfiance, de délation, de division et de haine, car il faut annihiler tout effort de communauté. Elle s'inscrit dans une logique de division similaire à celle du tyran, propice à la conservation du pouvoir. De fait, le climat de suspicion est un obstacle significatif à toute éventuelle révolution. Le lecteur observe alors des détenus engagés dans des « luttes à mort pour des causes insignifiantes¹⁰³», dicit le narrateur de *Toiles d'araignées*. Ni la misère, ni les humiliations, ni le désespoir ne les unit. Dans un déni flagrant de solidarité, chacun vit renfermé, soucieux de préserver sa vie. C'est la résignation et le silence, comme le démontre la triste expérience de Mariama dans *Toiles d'araignées*. Abrutie de coups, empestant l'odeur des vespasiennes dans lequel Mody, l'un des gardes, vient de la plonger devant les autres prisonniers résolument silencieux, elle s'interroge sur ce manque d'entraide : « Pourquoi tous les prisonniers étaient-ils à ce point silencieux ? » Pour le narrateur, « Personne n'aurait pu répondre à cette question. La révolte n'effleurait aucun esprit. Au bout de quelques instants, la vie bête reprendrait son droit et chevaucherait chacun de ces hommes, au milieu des rires imbéciles et des gestes puérils.¹⁰⁴ » Il offre néanmoins une tentative de réponse :

Dans les maisons carcérales du Béléya, la pitié est un habit encombrant, une chaîne trop lourde à porter. L'homme qui en est pourvu devient l'ennemi à abattre des gardes qui le considèrent comme un obstacle à leur toute puissance. Celui qui a pitié est un homme et non un prisonnier. Le prisonnier ne doit songer qu'à lui-même, à sa survie uniquement¹⁰⁵

Cette réflexion s'achève sur la conclusion sentencieuse selon laquelle le prisonnier ne peut « rien » offrir à son prochain. Ainsi, Face à la souffrance tant personnelle que collective, le mutisme est total. Le quotidien dans les geôles de l'Etat, tout comme dans les rues de la ville, devient avant tout une lutte pour la survie. Le fléau de l'individualisme refait surface, et fait ressonner l'assertion de Mireille

¹⁰³ Ibrahima Ly, op.cit., p. 209.

¹⁰⁴ Ibid., p. 112.

¹⁰⁵ Ibid., p. 171-172.

Montagut (*L'être et la torture*, 2014) selon laquelle les supplices infligés aux prisonniers servent « à déraciner l'individu de son appartenance à la communauté humaine.¹⁰⁶»

Ces supplices mettent en péril l'intégrité du corps et de l'esprit. Mais si certaines blessures physiques peuvent guérir, l'esprit quant à lui, conserve éternellement les traces des traumatismes subis. Comme le reconnaît Bissou (*Toiles d'araignées*), « l'homme est fait d'argile qui ne sèche jamais et qui est déformé par toute atteinte à la dignité.¹⁰⁷» Le cas d'Essola (*Perpétue*) se pose comme un écho à cette affirmation. A des kilomètres du camp de concentration, au milieu des cris de joie célébrant son retour, celui-ci pense être en proie à une hallucination. Traumatisé par des années de réclusion, il peine à réintégrer la réalité. Dans l'introduction à un ouvrage sur les représentations du traumatisme en littérature francophone, Névine L. Nossery et Amy L. Hubbell notent justement que :

Horrific events, experienced in community or individually, encumber the victim as they resurge unexpectedly and continually in the present. Past trauma constantly contaminates the present, and the present is haunted even when resistant to the past. The victim suffers the aftershocks and struggles to accommodate the enduring physical and mental anguish. / Les événements horribles vécus en communauté ou individuellement tourmentent la victime, puisqu'ils ressurgissent inopinément et continuellement au présent. Le traumatisme passé contamine sans cesse le présent, et le présent est hanté, même lorsqu'il résiste au passé. La victime souffre du contrecoup et peine à s'adapter à l'angoisse physique et mentale qui perdure.¹⁰⁸

L'un des effets les plus prégnants de la souffrance subie en milieu carcéral, c'est la dissociation d'avec la réalité. Dans cette atmosphère d'involontaire et difficile cohabitation, de privations et d'exploitation il n'est pas surprenant que les pensionnaires perdent la notion du temps, devenant inconscient des heures qui défilent et des jours qui se succèdent. Ceci revient à dire que la prison fige le temps, et donc ralentit l'évolution historique individuelle. Pius Ngandu Nkashama qui analyse la prison dans *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma, a donc raison d'affirmer que la prison est « un espace an-historique, dans lequel l'homme perd le sens du réel, le sens de lui-même. Il y est

¹⁰⁶ Muriel Montagut, *L'être et la torture*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 52.

¹⁰⁷ Ibrahima Ly, op.cit., p. 294.

¹⁰⁸ Névine L. Nossery et Amy L. Hubbell, Introduction, *The unspeakable: Representations of Trauma in Francophone Literature and Art*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, p. 1.

Leur assertion corrobore celle de Gérard Etienne, qui déclare que la douleur « reste collée à la peau du torturé. » *Le nègre crucifié*, op.cit., p. 16.

institué une sorte de rempart infranchissable, qui encercle, qui enferme, qui broie.¹⁰⁹» Pour échapper à cette absurdité de l'existence, il faut trouver des dérivatifs : lecture, chant, inscriptions sur les murs, apprivoisement d'animaux, sont quelques-unes des activités qui permettent de *rester psychologiquement en vie*. C'est une recherche désespérée de liberté – même brève et épisodique – physique, mais aussi et surtout mentale. Pour Victor Brombert dans sa *prison romantique*, « [l']esprit se veut plus fort que les barreaux.¹¹⁰» Le « crucifié » de G. Etienne est l'építome de cette tentative éperdue d'évasion. Celui-ci s'est créé un personnage double qui lui permet de s'esquiver, de mener son esprit bien au-delà des mauvais traitements et de la violence perpétrée par les gardes. L'individu, *divisé*, navigue entre deux mondes. L'aliénation qui résulte de ce dédoublement est l'expression du trouble identitaire, caractéristique du syndrome de stress dans les contextes d'abus, de torture ou de mort.

Il est clair que pour les écrivains, la réclusion institutionnalisée est l'héritage *empoisonné* d'un passé historique tumultueux, qui triomphe après les indépendances sous une forme plus âpre et plus perverse¹¹¹. Ils mettent en perspective un régime pénitentiaire retravaillé pour servir les objectifs de despotes jaloux de leur autorité et de leur puissance. L'on peut même affirmer que pouvoir et réclusion constituent les deux versants d'un système de justice basé sur la domination et l'iniquité. Il semblerait que de Thémis, les dirigeants n'aient hérité que le glaive, et non la balance. Par conséquent, l'effritement (réel ou non) du gouvernement, se traduit par la multiplication des espaces d'enfermement, ainsi que le renforcement des mesures répressives. A l'image de l'exercice du pouvoir, la réclusion se fait exacerbation des pratiques esclavagistes et coloniales, avec notamment les

¹⁰⁹ Pius Ngandu Nkashama, Kourouma et le mythe. Une lecture des Soleils des Indépendances, Paris, Silex, 1985, p. 97.

¹¹⁰ Victor Brombert, *La prison romantique*, Paris, José Corti, 1975, p. 13.

¹¹¹ Dans *Toiles d'araignée*, Bissou rappelle que dans la société africaine traditionnelle, la prison n'existait pas. « Le criminel recevait la punition qu'il méritait et tout était oublié. » Ibrahima Ly, op.cit., p. 278.

Au vu des méthodes perverses employées par ses collègues, le caporal-chef Toukara, qui a fait l'expérience de la prison à différentes époques du pays, déclare que « L'indépendance ne produit que des vices. » (Ibid., p. 159.) Avis que partage le vieux Tiya, l'un des personnages d'Henri Lopes, puisqu'il soutient que la prison « était plus humaine quand commandaient les Oncles. » *Le pleurer-rire*, p. 62.

châtiments corporels, l'arbitraire et l'irrationalité des peines, ainsi que l'appropriation et la personnalisation de l'autorité.

La geôle, univers mystérieux qui préserve jalousement ses secrets derrière une haute muraille, devient dans l'imaginaire populaire un mythe fondamental, construit sur la base de comportements sociaux externes : la tyrannie du Chef et de ses milices ouvre la voie à des idées qui, bien que conjecturales, n'en sont pas moins assez proches de la réalité. Le peuple développe une peur viscérale de ce lieu qu'il juge maudit. Outre ces manifestations externes de l'autorité, la prison a également acquis sa réputation à la force du fouet des bourreaux, messagers du mal, anges de la mort. Dressés pour flageller, torturer et tuer, ceux-ci trouvent dans leur tâche une source de joie indicible. A l'instar du tyran jouissant de son autorité sur le peuple, ils profitent de la puissance que leur confère leur position. C. Besozzi soutient alors avec justesse que « [s]i la société ressemble à une prison, ce n'est pas seulement parce qu'elle exploite le peuple, mais aussi et surtout parce qu'il existe des personnes qui se prêtent au jeu, qui jugent autrui et font souffrir leur prochain sans ressentir aucun sentiment de culpabilité.¹¹²» Les détenus souffrent en silence. Souffrance imposée, telle que conçue par la pensée apocalyptique.¹¹³ Dans chacune des prisons décrites, la maltraitance est le mot d'ordre. Au vu de la terreur qui s'y distille insidieusement, ainsi que des tourments et de la détresse silencieuse et résignée que celle-ci génère, l'on comprend la conclusion de A. Bangui selon laquelle la prison c'est le monde du « secret, de la souffrance et de la solitude.¹¹⁴» Par ailleurs, accabler les détenus de coups et d'injures, les priver de toute intimité ou encore les exhiber comme des animaux de cirque pour le divertissement des gardes et de leurs familles c'est leur rappeler leur indignité, la perte de leur statut d'humain. C'est les dépersonnaliser, les placer sous un régime de propriété, en les réduisant à l'état d'objets dont le sort

¹¹² Claudio Besozzi, op.cit., p., 52.

¹¹³ Dans *L'Apocalypse* de Jean, les habitants de la terre *doivent* subir les fléaux que contiennent les sceaux des anges de la mort envoyés par Dieu. Voir Apocalypse 6. 7b.

¹¹⁴ Ibid., p. 17.

dépend uniquement de la volonté du maître qui les possède. On veut leur imposer une philosophie de vie selon laquelle il n'y a de dignité que celle de l'autorité, du pouvoir¹¹⁵, et il n'y a d'autre condition pour le faible que celle de l'humilité et de l'esclavage. Dans son ouvrage sur les « écrits de prisonniers », Bernadette Morand rappelle que « le but de la prison est d'humilier le prisonnier, d'atteindre son moral en le soumettant à une contrainte aussi déshumanisante qu'absurde dans les moindres détails de la vie quotidienne. » Dans le cadre de ces récits, le lecteur peut rejoindre sa pensée selon laquelle avec la prison, « la dignité, l'humanité [perdent] leur dernier refuge.¹¹⁶ » Autrement dit, elle constitue une « toile d'araignée » inextricable dans laquelle s'engluie irrémédiablement la dignité des prisonniers.

Versant invisible de la société, la prison reflète à travers celles des détenus, les conditions de vie des citoyens, car misère, travaux forcés ou mal payés, souffrances liées aux brimades et à la répression sont des tribulations communes, que répercutent explicitement les sphères de travail.

2.3 Le milieu ouvrier

S'il est un facteur commun à la crise mondiale de 1968 – l'année 1968 étant considérée comme le pivot d'une chronologie plus ample, incluant les années qui précèdent et celles qui font suite –, c'est la centralité du monde ouvrier, dans le sillage de la cause étudiante. La pénibilité et la dangerosité du travail place la question ouvrière au centre des préoccupations. De façon générale, c'est l'idée de la tragédie qui prévaut. L'accent est mis sur les conditions dégradantes, les horaires épuisants, ainsi que l'intensité insoutenable liée principalement à l'automatisation des tâches qui accompagne l'essor industriel. Dans son *Histoire du mouvement ouvrier français*, Jean Bron tout en soulignant la dimension planétaire du mode de production capitaliste, peint le tableau des effets de la croissance industrielle

¹¹⁵ A. Bangui raconte que Le Président Tombalbaye explosa littéralement de fureur lorsqu'il lui revendiqua sa dignité d'homme : « Ta dignité ? Quelle dignité as-tu toi ? [...] toi, me parler de dignité ! [...] Sache bien qu'il suffit que je dise un mot, un seul mot, pour que dix mille Baguirmiens sortent avec des sagaies et se rangent autour de moi ! J'ai plus de dignité que toi ! Qui te connaît, toi, même ici au Tchad ? » *Prisonnier de Tombalbaye.*, p. 59.

¹¹⁶ Bernadette Morand, op.cit., p. 117, p.209.

sur les ouvriers en France, en mettant l'emphase sur les « cadences infernales », qu'il décrit comme un « fait inhérent aux nouvelles structures de production.¹¹⁷» Il atteste que « [c]es rythmes accélérés, la parcellisation et la répétitivité du travail se traduisent, chez les ouvriers, par une fatigue nerveuse accrue qui s'ajoute à la fatigue physique, provoque des dépressions, des névroses allant jusqu'aux tentatives de suicide ou grossissant le nombre des accidents de travail.¹¹⁸» De cette vue d'ensemble, il est évident qu'il n'y a pas de tension entre le travail épanouissant et le travail aliénant, puisque le premier est totalement inexistant. En d'autres termes, la réalité ouvrière est inscrite uniquement dans la douleur et la frustration, la négation et non pas l'affirmation de l'individu. Le thème de l'aliénation s'impose à travers l'assimilation du travail à une machine infernale. La métaphore de l'homme-objet, l'homme-bête, sujet non pensant, devient obsédante. C'est par elle que s'expose la valeur deshumanisante du travail¹¹⁹. Celui-ci dépersonnalise l'être humain, le transforme en automate. Les réactions à cette mécanisation de l'homme par le système ouvrier, à la destruction de sa conscience et de son psychisme constitueront la base de revendications dont l'importance pour l'évolution du paysage ouvrier reste indéniable.

Le vaste panorama de la condition ouvrière n'est pas étranger au domaine de la littérature. Les écrivains africains et caraïbéens n'auront pas attendu les convulsions sociales de 1968 pour mettre en scène le travailleur exploité et parfois résigné. A travers Banda, le personnage principal, *Ville cruelle*

¹¹⁷ Jean Bron, Histoire du mouvement ouvrier français, Tome III : La lutte des classes aujourd'hui 1950-1972, Paris, Les Editions ouvrières, 1973, p.48.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Cet image renvoie aux déclarations de Simone Weil dans *La condition ouvrière*, qui quelques années plus tôt stigmatisait déjà la « docilité de bête de somme résignée », le travail « trop machinal pour offrir matière à la pensée. » Comparant cette condition à l'esclavage, elle affirmait : « Il y a deux facteurs, dans cette esclavage : la vitesse et les ordres. La vitesse : pour « y arriver » il faut répéter mouvement après mouvement à une cadence qui, étant plus rapide que la pensée, interdit de laisser cours non seulement à la réflexion, mais même à la rêverie. Il faut en se mettant devant sa machine, tuer son âme [...], sa pensée, ses sentiments, tout. [...] Les ordres : depuis qu'on pointe en entrant jusqu'à ce qu'on pointe en sortant, on peut à chaque moment recevoir n'importe quel ordre. Et toujours il faut se taire et obéir. [...] Les gestes sont à chaque instant déterminés par le travail. Cette situation fait que la pensée se recroqueville, se rétracte comme la chaire se rétracte devant un bistouri. On ne *peut pas* être « conscient. » *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, (posth.)1951, p.21-24.

(1954) de Mongo Beti examinait déjà la souffrance des agriculteurs aux prises avec les abus de l'administration coloniale, dans le contexte d'un espace urbain destructeur, comme précédemment mentionné. Le roman évoquait également la cruauté des patrons (généralement étrangers) envers les ouvriers locaux. Et bien avant M. Beti, le roman paysan haïtien qui émergea dans les années 1930 lors du déploiement du courant indigéniste, s'éloignait de ses prédécesseurs, essentiellement urbains¹²⁰, pour décrire le drame quotidien du paysan soumis aux forces hostiles, soit de la nature capricieuse et inclémente, soit de l'ordre social, dans un contexte d'exploitation économique¹²¹. A la suite de *La montagne ensorcelée, récit paysan* (1931) de Jacques Roumain, une longue série de récits décrivaient la précarité de la vie rurale en Haïti. « Que de pages ont été écrites pour exposer, expliquer, dénoncer les causes et les conséquences du "drame de la terre" », constatera Marie-Denise Shelton dans son ouvrage intitulé *Image de la société dans le roman haïtien*. Selon elle, « la majorité des romans paysans baignent dans un climat de désolation et d'indicible détresse¹²² », et exposent un monde sinistré, en ruine, dont les habitants subissent les assauts avec une amère résignation. Le roman paysan ouvre la voie au roman socialiste (1940-1960) avec l'extension de la défense de la cause paysanne à l'ensemble des classes laborieuses¹²³.

¹²⁰ Le roman « urbain » présentait une image plutôt édénique de la vie rurale. Le prolétariat y était représenté, selon Léon-François Hoffmann, « par les gens de maison, cuisinières, bonnes, garçons de cour, factotums dont l'ignorance, l'esprit superstitieux et la simplicité apportaient une touche burlesque. » *Littérature d'Haïti*, Paris, Edicef / aupelf, 1995, p. 157-158.

Le drame de la terre (1933) de Jean-Baptiste Cinéas (1895-1958), *Les arbres musiciens* (1957) de Jacques Stephen Alexis, *Récolte* (1946) de Felix Morisseau-Leroy, *Fonds des Nègres* (1961) de Marie Vieux-Chauvet et surtout *Gouverneurs de la rosée* (publié à titre posthume en 1944) de Jacques Roumain (1907-1944) constituent quelques exemples de romans paysans.

¹²¹ Empruntant les termes de Felix Morisseau-Leroy, Leon François-Hoffmann affirme que les romanciers montrent la façon dont les intermédiaires de l'Etat « maintiennent le paysan dans la servitude et lui sont des « catastrophes aussi terribles que l'inondation » ». op.cit., p. 159.

¹²² Marie-Denise Shelton, *Image de la société dans le roman haïtien*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 55-58.

¹²³ Pour Marie-Denise Shelton, « [o]n ne peut comprendre l'évolution du roman haïtien sans tenir compte de la relation particulière du discours romanesque avec la réalité paysanne. » (Op.cit., p. 55) Elle rejoint ainsi le critique André Ntonfo, pour qui le roman indigéniste est « que l'on le veuille ou non, le courant le plus important de la littérature haïtienne du 20e siècle, une sorte d'inévitable repère. » André Ntonfo, *Le roman indigéniste haïtien : esthétique et idéologie*, New Orleans, University Press of the South, 1997, p. 1.

a. Le drame du travail

Dans la prose narrative de 1968-1990 que nous analysons, c'est la dimension ouvrière telle qu'appréhendée à l'échelle mondiale qui est davantage perceptible, avec la thématique du travail préjudiciable à la vie humaine. Il faut souligner à titre préliminaire que l'expression « milieu ouvrier » que nous employons désigne toutes sphères – intérieures ou extérieures – de travail (plantation, dock, chantier, usine, manufacture, hôpital, etc.). Le milieu ouvrier, à l'exemple de la ville, se signale dans les descriptions par de saisissantes similitudes. Les romanciers le représentent comme une prison – dépourvue de muraille – où les travailleurs sont traités non pas en êtres humains détenteurs du droit inaliénable à la dignité, mais en bêtes destinées au labeur pour l'enrichissement des chefs. Les tableaux qu'ils offrent au lecteur ravivent l'image symboliquement significative de l'« habitation coloniale », plus précisément l'habitation-sucrière, avec les contours d'une relation maître-esclave fermement établie sur les principes d'autorité et d'obéissance¹²⁴. Rapports de force imposés par les exigences de production et de rentabilité, ainsi que le maintien de l'ordre établi. L'importance du statu quo social est réitérée, avec la nette stratification entre les détenteurs de l'autorité et le peuple. Le commandeur, le gérant, les contremaîtres, les sauniers, parfois même les médecins se substituent aux gardes en tant qu'anges de la mort. Les rudes conditions de travail et de paiement, l'oppression perpétuelle, ainsi que les vexations auxquelles ils soumettent les ouvriers montrent l'espace ouvrier sous son jour le plus noir

¹²⁴ Il faut reconnaître que la Plantation revêt une signification particulière dans l'histoire sociale et politique des Antilles. Dans une étude de l'espace dans le roman antillais, Françoise Simasotchi-Bronès rappelle que « [...] le champ de cannes apparaît comme l'espace privilégié où s'est jouée la déshumanisation. Ce lieu est porteur d'une mémoire lourde, celle de l'esclavage liée au système des Habitations [...] Le travail dans le champ de cannes correspond, dans l'univers romanesque, à une descente aux enfers, à une chute qui précipite le personnage romanesque dans l'animalité que lui assignait la pratique esclavagiste et qui le rend indifférent au monde qui l'entoure. » *Le roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 38-39.

Notons qu'en plus de ceux qui mentionnent brièvement le champ de cannes, les auteurs Pierre Clitandre (*Cathédrale du mois d'août*) et Tony Delsham (*Ma justice*) focalisent leurs récits respectifs sur la production du sucre avec d'une part la HASCO (La Haitian American Sugar Company, S.A. était une entreprise commerciale destinée à la production et la vente du sucre et autres produits en Haïti et aux Etats-Unis. Etablie en 1912, elle acheva ses activités en 1987) et d'autres part les plantations béké de sucres en Martinique.

et le plus violent. Outre ces abus, les travailleurs succombent à d'autres fléaux, entre autres la misère endémique, la maladie, et les accidents.

Le chômage croissant qui affecte la grande ville explique l'enthousiasme des personnages face à toute éventualité d'embauche. Pour ces aspirants à l'emploi, la ferme volonté de mettre un terme à l'indigence justifie tous les sacrifices. Pourtant, les travailleurs ne sont pas des individus privilégiés. Au contraire, leur apparence physique suscite des interrogations et des inquiétudes. Pour le narrateur des *Soleils des indépendances*, ce sont des individus « nauséabonds [...] les orteils gonflés et pourris de chique, les genoux galeux, les culottes épaisses de gras et de poussières !¹²⁵» Dans *Cathédrale du mois d'août* de Pierre Clitandre, ils sont encore plus misérables, parce qu'ils portent les stigmates du labeur, marques concrètes d'une dégradation de leur être. Ce sont des rescapés manchots, estropiés ou balafrés. Leur allure générale – celle de damnés plutôt que de privilégiés – démontre que le travail n'apporte ni épanouissement, ni dignité, ni richesse sociale. Il ne s'inscrit donc pas dans la logique positive, même temporaire, de l'aisance matérielle ou du bonheur si âprement recherché, mais dans la perspective négative de la surexploitation, de la destruction et de l'aliénation. La figure de l'ouvrier c'est celle de l'esclave dont les mouvements et les actions sont entravés par les exigences de soumission, de respect, de discipline et de dur labeur, sur fond d'intimidation et de violence. La zombification ouvrière supplée le procédé de zombification étatique menée par le tyran. Cependant, aussi sombre que se dévoile le tableau de la condition ouvrière, il n'entame pas la détermination des sans-emplois. Le degré sans cesse croissant de pauvreté et la faim rampante légitiment sans doute leur réticence et leur rejet volontaire des témoignages macabres (visuels ou oraux) qui affluent. Dans le roman de P. Clitandre, ils font fi du récit du « vieux conteur », même si d'après le narrateur, celui-ci relate à tous ceux qui veulent bien l'écouter, l'histoire de

¹²⁵ Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970, p. 60.

Frankétienne, dans *Les affres d'un défi*, décrit des travailleurs zombifiés, exploités et maltraités par Saintil, propriétaire terrien, qui se proclame possesseur de leurs corps et de leurs âmes.

la grande tuerie dans l'enfer des plantations de cannes. Des milliers de cadavres parqués dans des charrettes lugubres qu'on allait brûler avec de la *bagasse* de canne. Des milliers de mains broyées. Des milliers de cadavres incendiés. Des milliers de vies flambées. Et le sang qui coulait beaucoup était remué avec de la terre pour la germination de nouvelles plantations qui s'étendaient sur des hectares entre la chaleur, la sueur et les mouches.¹²⁶

Histoire imaginée ou vécue ? Aucune précision pour le déterminer. Néanmoins, elle schématise bien le vécu des masses laborieuses : quotidien d'abrutissante corvée, de constante peine et d'innommable horreur, dans un espace de nouveau assimilé à l'enfer. Espace dans lequel se perd toute individualité, toute singularité. Les ouvriers, comme les vieilles masures délabrées des bidonvilles, ou encore comme les prisonniers, ne sont qu'un amas uniformément souffrant. Elle met également en relief la destruction et l'annihilation de la vie, motifs essentiels de la littérature apocalyptique. Le lecteur est encore exposé à l'infamie d'un amoncellement de cadavres, « parqués » ou « incendiés ». C'est le profil retracé d'un phénomène qui se perpétue, transformant l'humanité des individus en un épouvantable accablement : chaque année une multitude d'ouvriers effectue ce voyage sans retour. L'abondance du sang versé, caractéristique du règne de l'Antéchrist, rappelle les deuxième et troisième « coupes de la colère de Dieu » qu'aperçoit Jean dans sa vision. Une fois répandues, la mer, les fleuves et les sources se couvrent de sang¹²⁷. Ici pas de colère divine, mais seulement la terre qui s'abreuve du sang des ouvriers. Thème que reprennent inlassablement les écrivains. En effet, les plantations de canne à sucre ne sont pas les uniques meurtrières. Avec la négligence et le manquement aux règles élémentaires de sécurité érigés en règle par le système patronal – protégé par l'État –, les accidents fatals sont nombreux, que ce soit sur les chantiers, dans les docks, ou encore dans les hôpitaux et tous les autres milieux ouvriers¹²⁸. Ainsi, dans *Le cercle des Tropiques*, des travailleurs perdent la vie à la suite de

¹²⁶ Pierre Clitandre, *Cathédrale du mois d'août*, Editions Ruptures, Léogane, 2013, p. 42.

Pour briser le joug de la pauvreté, certains décident de rejoindre « l'autre côté du pays », afin d'obtenir un emploi dans les plantations de canne à sucre lors de la zafra. Au cours de leur périple qui s'effectue par ailleurs dans des conditions extrêmement difficiles, ils dorment sous les ponts, sous les porches des églises, dans les coins sombres du vieux port, sous les hangars des marchés, sur les trottoirs, etc. Pour le narrateur, ils refont le « spectacle du calvaire. » Ibid.

¹²⁷ Voir Apocalypse 16. 3-4.

¹²⁸ C'est un reflet de la situation des ouvriers à cette période historique. En ce qui concerne par exemple ceux de France en 1969, Jean Bron déclare : « En beaucoup d'endroits, la vétusté des locaux ou des machines, le manque de protection suffisante, l'absence d'organisation des secours d'urgence, le mépris du « matériel humain », contribuent à multiplier les causes d'accidents. » op.cit., p. 51.

l'écroulement du toit de l'une des villas en construction pour le parti, sur l'un des multiples chantiers du gouvernement. Dans *Ma justice* de Tony Delsham qui relate entre autres l'expérience journalière des ouvriers dans les plantations békés, le narrateur révèle qu'une femme a eu « les poumons brûlés par du MOCAP, produit toxique utilisé pour la lutte contre les parasites », tandis qu'un autre ouvrier a été « cruellement brûlé par du Nermacure.¹²⁹» Drame du travail et de la condition humaine, tragédie de la vie. D'après ces tableaux, la sphère ouvrière apparaît, à la suite de la prison, comme une *broyeuse* d'hommes, ou encore, selon les termes du narrateur de *Cathédrale*, un « immense enfer où les manœuvres peïn[ent] sous le soleil et [meurent] comme des mouches¹³⁰» C'est l'univers de la mort et des cadavres. L'image d'un espace anthropophage ressurgit. Espace prédateur, presque vampirique, qui continue de déployer sur l'humain, spécialement le pauvre, une domination cruelle, morbide, le plongeant dans les profondeurs abyssales de la souffrance. Mais le constat est-il totalement sombre ?

b. Les revendications ouvrières et sociales

Contrairement aux prisonniers, il ne s'enracine pas chez les ouvriers une résignation passive, encore moins une acceptation d'un destin inéluctable, mais une intention farouche de protester pour de meilleures conditions de travail, et des salaires plus adéquats. Le pouvoir tyrannique étant soucieux d'anéantir toute tentative d'atteinte à l'ordre établi, les grèves, les manifestations, etc. provoquent de violentes représailles par lesquels la « grande tuerie » dont parle le vieux conteur de *Cathédrale*, s'étend à la ville, surtout aux quartiers pauvres, saturant les rues, déjà bien remplies, de nouveaux cadavres. L'espace de souffrance devient un espace de lutte. Effectivement, la police réagit aux protestations des travailleurs par les coups, les incendies et les meurtres. L'attention du lecteur est portée sur certains épisodes particulièrement sanglants, qui soulignent une fois de plus la brutalité des forces armées et

¹²⁹ Tony Delsham, *Ma justice*, Fort-de-France, Editions M.G.G., 1982, p. 180.

Dans *Le vent de janvier*, ce sont les dockers qui sont victimes de la négligence des sauniers.

¹³⁰ Pierre Clitandre, op.cit., p. 91.

les massacres de civils qui symbolisent leur allégeance au tyran. Le narrateur de *Ma justice* relate l'un de ces événements :

[...] le 14 février 1974¹³¹, un véritable traquenard sera tendu aux ouvriers en grève. A quatorze heures trente exactement, l'hélicoptère de la gendarmerie qui, depuis le matin, accompagnait la longue marche des grévistes, avait brusquement fondu sur la colonne, déversant des dizaines de bombes lacrymogènes. Des témoins affirmèrent que des coups de feu furent également tirés de cet hélicoptère... Les grévistes s'étaient dispersés, pour se retrouver en face des gardes mobiles qui avaient alors ouvert un feu nourri... Deux hommes ne se relevèrent pas : Illmany Serrier, ouvrier agricole de cinquante-cinq ans et Marie-Louise Georges Placide, âgé de dix-neuf ans, également ouvrier agricole.¹³²

On retrouve des scènes similaires de massacres dans les autres récits. Dans *Cathédrale*, la milice exécute une dizaine d'hommes, et les cadavres sont empilés dans une charrette qui roule lentement le long de l'artère principale du Bidonville¹³³. Par ailleurs, lorsque les représailles ne sont pas collectives, elles sont individuelles, les leaders des mouvements étant les cibles principales de la vindicte militaire. Le destin tragique de quelques personnages de *Cathédrale*, tel qu'exposé par le narrateur, illustre l'acharnement des forces armées : Ainsi, Domouye est le seul survivant d'un groupe de cinq grévistes qui a protesté contre les mauvais traitements dans les plantations, et incité les ouvriers à des manifestations. Leur obstination a rapidement provoqué la colère des propriétaires du domaine féodal, et hâta la riposte. Antonio a reçu trois coups de couteau, Dorilon et Cassagnol ont été assassinés, et Dieuveut, froidement abattu.¹³⁴

A l'exception de la Plantation de cannes et du marché¹³⁵ très souvent évoqués par les critiques, les sphères de travail demeurent dans l'ensemble absentes de leurs réflexions. Pourtant, elles

¹³¹ Ces événements sont connus sous le nom de la *tuerie de Chalvet*.

¹³² Tony Delsham, op.cit., p. 181.

Dans *Le vent de janvier*, Lysias dirige l'intervention de la police contre les dockers en grève. D'après le récit, « Les gardes, la crosse en avant, se lancèrent dans le tas. Les malheureux, ils ne pouvaient rien, seulement recevoir les coups, en place. On entendait le choc des crosses, et montaient les cris. Il y eut même un jeune homme, Eliphaitte, qu'il s'appelait, qui en tentant de fuir, tomba à la mer. Les gardes ne parurent même pas s'en apercevoir et il se noya. Mais pour compléter tout à fait la victoire de Lysias, de Maurel, de Jean-Noël, et de son fils Maurice, deux lourds camions surgirent soudain, chargés à se renverser de gens en haillons comme ceux d'ici. C'est que Lysias avait très bien tout préparé avec le capitaine Dumas [...] Les hommes qui avaient été racolés ailleurs, descendirent dans les cales, et commencèrent le travail. » *Le vent de janvier*, p. 266-267.

¹³³ Pierre Clitandre, op.cit., p. 137.

¹³⁴ Ibid., p. 44.

¹³⁵ Dans la prose romanesque postindépendance, le marché est surtout un lieu pittoresque, bien que misérable. Au cours de la période qui nous concerne, il apparaît comme un « enfer », symbole de la déshumanisation. Le narrateur du *Pacte de*

constituent une autre ramification du système de déshumanisation mis en place dans la ville, aussi effective que le palais « national » et la prison, dès lors qu'il s'agit de soumettre les populations à un régime strict basé sur l'exploitation, la contrainte et les abus. Le drame du travail que relatent les romanciers intensifie chez le lecteur l'impression d'un engrenage impitoyable qui détruit progressivement les personnages. L'idée de mort, omniprésente, accroît cette sensation d'enfermement et d'anéantissement, et amplifie l'impression de fin du monde. Cependant, alors que celle-ci semble irrémédiable, à nouveau surgit l'espoir, qui, rappelons-le, constitue la suite logique de la crise apocalyptique. Similairement aux actes du martyr, les protestations ouvrières, simples revendications d'embauche, de salaire juste et de conditions de travail décentes stimulent l'éveil de la conscience populaire. Le narrateur de *Ma justice* affirme, par exemple, que grâce aux contestations, « [l]a Martinique tout entière, apprenait brutalement que l'ouvrier agricole vivait encore comme au plus beau temps de l'esclavage. Corvéable et taillable à merci, sa santé et parfois sa vie étaient menacées.¹³⁶» Par un procédé d'identification identique à celui que nous avons décrit dans le chapitre précédent, ces contestations augurent des manifestations plus générales, de justice et d'égalité sociale, étendant ainsi à la masse populaire l'idéal de liberté et de droit qui germe dans les cœurs et les consciences des travailleurs repus de misère et de souffrances.

sang relate l'épisode d'un lynchage dans l'enceinte du marché, au terme duquel celui-ci n'est plus qu'un « espace informe, innommé. Un lieu maudit où [git] dans le désordre chaotique, des carcasses des bassines aplaties, des tables fendues [...] » Pius Ngandu Nkashama, *Le Pacte de sang*, op.cit., p. 259.

¹³⁶ Tony Delsham, op.cit., p. 180.

Conclusion partielle

En décrivant les éléments constitutifs de l'espace urbain tels que la structure, la forme, les odeurs et même les couleurs, les écrivains procèdent à une écriture qui interpellent autant les sens que la conscience du lecteur. En fait, les résonances sensorielles et perceptives du texte le connectent davantage au récepteur de l'activité scripturale, qui est appelé à saisir l'espace fictionnel à travers une expérience sensible. C'est de cette expérience que résulte un constat extrêmement péjoratif : la ville romanesque est un espace de perdition où les mœurs se détériorent, les valeurs se dégradent et la condition humaine se désagrège. C'est en toute logique que les gueux et les mendiants y prolifèrent. Face à ce qu'elle représente, à savoir la division, les inégalités et les injustices, la désillusion prévaut. Ainsi, l'enthousiasme qui animait Bohi Di a fait place à un profond dépit. Il ne voit plus en Porte Océane un univers de promesses de réussite et de joie, mais plutôt « une jungle où l'on crève de travail, de chômage, de faim, de saleté, d'humiliation et du Parti, » où « on abandonne ses espoirs pour n'être plus qu'une créature qui court après un bol de riz.¹³⁷» Le traumatisme résultant de cette expérience est si vif qu'il regrette son périple urbain : « si j'avais à refaire ma vie, avec le peu que j'ai comme instruction, je serais resté dans mon hameau pour aider ma communauté. Là au moins, je n'aurais pas connu les angoisses permanentes des lendemains qui déchantent¹³⁸», se lamente-t-il. La ville est justement le lieu de désintégration de la communauté¹³⁹. L'homme n'y vit pas, mais survit. B. Pike affirme à juste titre que

[...] during the nineteenth century the literary city came more and more to express the isolation or exclusion of the individual from a community, and in the twentieth century to express the fragmentation of the very concept of community / [...] au dix-neuvième siècle, la ville littéraire en est venue à exprimer de plus en plus l'isolation et

¹³⁷ Alioum Fantouré, op.cit., p. 137.

¹³⁸ Ibid., p. 138.

¹³⁹ L'on perçoit ici le rapport entre misère, individualisme et tyrannie, tel que décrit par Hannah Arendt : « Privé de droits politiques, l'individu, pour qui la vie publique et officielle se manifeste sous le manteau de la nécessité, acquiert un intérêt nouveau et croissant pour sa vie privée et son destin personnel. Exclu de toute participation à la conduite des affaires publiques qui concernent tous les citoyens, l'individu perd sa place légitime dans la société et son lien naturel avec ses semblables. » *Les origines du totalitarisme : l'impérialisme, tome II*, traduit de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982, p. 40.

l'exclusion de l'individu d'une communauté, et au vingtième siècle, la fragmentation du concept même de communauté.¹⁴⁰

Ecrasante, étouffante, véritable « abattoir d'hommes » pour parler comme le « crucifié », la ville est un espace mortifère, le lieu d'anéantissement des individus. La nature humaine y cède le pas à la monstruosité à travers deux images : celle de l'excès d'une autorité sans partage, par laquelle les plus forts détruisent les plus faibles, et celle de la pénurie effroyable qui incite ces derniers à franchir eux-mêmes les frontières de l'infâme. Dans cet espace labyrinthique, ce dédale vicieux, infernal et impitoyable où les pauvres sont confrontés à une multitude de fléaux, dont le chômage et la misère, la suprématie terrifiante du tyran, la violence des gardes, les conditions effroyables de travail, le silence contrit ou indifférent des semblables, ainsi que les exactions commises par les milices, ils apparaissent enfermés dans la tourmente, à un degré paroxysmique. La multiplication des cadavres exprime bien cette inextricabilité. Josiane, le personnage principal du *Pacte de sang*, synthétise parfaitement cette expérience douloureuse inhérente à l'espace urbain lorsqu'elle déclare : « Notre univers ne nous permet pas de vivre en paix. Il ne nous permet même pas de vivre, tout court. Dans le tourbillonnement des heures creuses et pénibles, nous nous accrochons à la survie, avant de sombrer dans le néant, dans la mort. Sans nous rendre compte que la vie est passée par là.¹⁴¹ » *En ville, on meurt*. Partout l'odeur de pourriture, de décomposition. La récurrence de la thématique du cannibalisme consolide l'expression d'une spatialité eschatologique, à travers laquelle les romanciers véhiculent à nouveau l'idée d'une fin imminente, inéluctable. Pour eux, cette ville qui, à l'instar du tyran, n'exhibe que cruauté, est vouée tout comme ce dernier à une disparition certaine.

Cette proclamation de fin qui renforce celle du visionnaire mise en relief dans le chapitre précédent, suscite des interrogations : Comment ce peuple abruti par les privations et le chagrin, acculé au silence face à la terreur et à la mort, et qui semble extenué, au bout du seuil de tolérance,

¹⁴⁰ Burton Pike, op.cit., p. xii.

¹⁴¹ Pius Ngandu Nkashama, op.cit., p. 269.

réagit-il face à ce cheminement presque initiatique à la souffrance extrême : lui manque-t-il vraiment « la dignité d'aller au bout de lui-même » comme le suggère le « crucifié » ? L'effet dissuasif que produisent les exécutions est-il permanent ou seulement temporaire ? Le silence imposé est-il enfin brisé ? La communauté prime-t-elle de nouveau sur les individualités ? L'espoir éveillé d'abord par le martyr, et ravivé par les revendications ouvrières parvient-il enfin à prévaloir ? Le chapitre suivant s'élaborera en fonction de ces axes de réflexion.

TROISIÈME CHAPITRE

NATURE APOCALYPTIQUE

*Elle est tombée, la Grande Babylone. [...] A la mesure de son faste et de son luxe, donnez-lui tourments et malheurs !
La question n'est pas d'être entre blancs ou noirs. Elle est : comment naissent et se maintiennent les tyrannies et comment les abattre?²
Toute fin porte en elle un espoir, celui d'un commencement.³*

Introduction

Le schéma narratif de l'Apocalypse de Jean stipule une rupture entre la ville du présent vouée à la perte, et celle du futur destinée au triomphe des élus. La chute de la première apparaît comme le symptôme principal de cette scission nette entre l'actuel et le postérieur. Il s'agit précisément de la disparition de la Grande Babylone, symbole de l'orgueil et du pouvoir de l'Antéchrist, et de la naissance de la nouvelle Jérusalem, demeure céleste du Christ et de ses élus. C'est une superposition de deux images qui se dissocient pleinement l'une de l'autre : celle d'un présent dramatiquement mortel et celle d'un avenir intensément glorieux. Il faut noter que la ville en déclin porte le sceau de divers fléaux, entre autres la peste, la famine, le feu et l'eau⁴. Les deux derniers éléments constituent quelques-uns des dérèglements symboliques de l'univers dont le déploiement apparaît comme l'un des aspects essentiels du texte de Jean, et par extension de la littérature apocalyptique. La vision du sixième sceau laisse transparaître ces bouleversements de l'ordre cosmique :

Lorsqu'il ouvrit le sixième sceau, alors il se fit un violent tremblement de terre, et le soleil devint noir comme une étoffe de crin, et la lune devint tout entière comme du sang, et les astres du ciel s'abattirent sur la terre comme les figes avortées que projette un figuier tordu par la tempête, et le ciel disparut comme un livre qu'on roule, et les monts et les îles s'arrachèrent de leur place.⁵

¹ La Bible de Jérusalem, Apocalypse 18. 1.7

² Aminata Sow Fall, *Ex-père de la nation*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 157.

³ Emmanuel Dongala, *Le feu des origines*, Paris, Le Serpent à plumes, 2001, p. 324.

⁴ Apocalypse 18. 8.

⁵ Ibid., 6. 12-14.

C'est une modification irréversible du paysage terrestre dans le cadre d'une subversion des éléments qui le constituent. La disparition de la voûte céleste et le déplacement des îles sont des représentations significatives de cette profonde altération. La métamorphose du soleil et de la lune, astres brillants dont la clarté est désormais dissipée, tandis qu'ils se parent de noir (couleur de deuil) et de rouge (couleur de sang) en accentue l'aspect et les effets lugubres. La terre en perdition est assujettie par des forces incontrôlables. Plus avant dans la vision, la subversion de l'ordre cosmique est mise en évidence par la présence d'animaux dotés de caractéristiques destructrices. Le discours de Jean révèle une faune dominatrice qui assaille, véritable armée furieuse : que ce soit les sauterelles investies d'un « pouvoir pareil à celui des scorpions de la terre », ou encore des chevaux possédant des queues « munies de têtes dont elles se servent pour nuire.⁶ » Il s'agit d'une antithèse du récit de la Genèse dans lequel Dieu rend l'homme maître de tous les autres êtres vivants.

Le texte de Jean est aussi placé sous la conjoncture d'un combat final entre les anges des ténèbres et ceux de la lumière. Comme un prélude à cette ultime confrontation, le système de polarité s'établit tout au long de la vision en un ensemble continu de figures opposées : Dieu/Satan, infidèles/élus, anges/démons, bête/homme, ciel/terre, Babylone/Jérusalem, etc. Il faut voir dans cet affrontement entre le bien et le mal le climax de la crise, le véritable point de transition de l'ancien au nouveau monde. Certes l'issue en est déjà connue, mais la représentation demeure hautement significative, puisqu'elle en définit les modalités spatiale et temporelle. De façon spécifique, la reproduction du combat final l'établit dans un espace (ville) et un temps (présent) définis, tout en lui conférant des propriétés d'identification comme procédé d'épuration. Ces dernières présupposent l'absence de toute forme de neutralité, l'appartenance à l'un ou l'autre des camps en conflit s'avérant

⁶ Voir Apocalypse 9. 3; 19.

déterminante. Il y a donc élargissement de perspective de la bataille au jugement final, chacun étant, selon le visionnaire, « jugé selon ses œuvres.⁷»

Dans la prose francophone antillo-africaine de 1968-1990, le chaos cosmique et la violence humaine s'érigent en symptômes ultimes de transition entre la ville romanesque telle que décrite et celle à venir. Plus explicitement, le passage de la « Babylone » moderne mise en exergue par les romanciers à la « Jérusalem » qu'ils envisionnent s'effectue d'une part par des perturbations cosmiques qui relèvent essentiellement du déséquilibre, de la discordance dans les rapports entre l'homme et la nature. La réalité romanesque mise en exergue est celle d'une absence totale de communion entre l'homme et son environnement. La nature apparaît menaçante, destructrice, source de malheur et de souffrance. On n'est loin de l'harmonie au jardin d'Eden – avant la faute originelle – que relate le récit de la Genèse. C'est un environnement chaotique qui répond aux chaos institutionnel et urbain évoqués dans les chapitres précédents. En d'autres termes, le site naturel tout comme le site urbain est décadent. A l'instar des fléaux qui doivent se répandre sur la terre, les catastrophes naturelles se succèdent les unes après les autres. Inondation, sécheresse, Volcan (feu) et tremblements de terre renvoient aux imageries de l'Apocalypse chrétienne, avec notamment les quatre cavaliers (êtres-vivants) chargés de répandre sur la terre la désolation et la mort⁸. L'accession à la « ville nouvelle » procède d'autre part, de l'« explosion » du peuple, dès lors que celui-ci a brisé le mur de peur érigé par les milices. L'implication de ce dernier signale la fin de l'indifférence, qu'elle soit liée à l'instinct de survie ou à un renoncement coupable. Cette violence humaine reflète la gigantesque bataille entre le mal et le bien révélée à Jean : c'est le soulèvement des anciennes victimes contre les bourreaux. Le système de valeurs abstraites et abusives incarné par le tyran s'effrite. Les masses jadis dominées et opprimées par le pouvoir antichristique réagissent enfin dans le contexte d'affrontements violents et sanglants avec

⁷ Apocalypse 2. 23.

⁸ Apocalypse 6. 1-8.

comme ultime aboutissement la jouissance d'une liberté complète, qui se déploie tant sur le plan individuel que collectif dans le champ d'une activité et d'une expression autonomes. L'évolution est donc inscrite dans la perspective des changements sociaux ayant valeur de révolution politique pour l'avènement d'un nouvel ordre respectueux des droits humains. L'on peut déceler dans ces échanges la dynamique conflictuelle de 1968, qui caractérisa les rapports entre l'identité du pouvoir (politique et patronal) et celle de la masse sociale. C'est donc dire que les bouleversements tant humains que cosmiques renvoient à la réalisation d'une autre histoire, qui diverge de celle qui s'exprimait jusqu'ici à travers le pouvoir tyrannique. A ce sujet, Kelly Coblenz Bautch suggère fort à propos que « Apocalyptic literature and the social movements connected with it often arise in contexts of social tension in which participants challenge rival constructions of reality [...] / la littérature apocalyptique et les mouvements sociaux qui y sont liés naissent souvent dans des contextes de tension sociale au cours desquels les participants remettent en question les constructions rivales de la réalité [...]»⁹

Loin d'en faire des entités autonomes, les romanciers établissent des liens de correspondance directe entre les dérèglements de la nature et la violence humaine. De fait, lorsque l'équilibre avec le milieu est rompu, l'harmonie de la vie humaine est également troublée et réciproquement. Pour les écrivains, les calamités naturelles ne sont qu'une conséquence logique des phénomènes antihumains qui portent atteinte à l'existence des individus en société, et qui s'exercent dans la capitale du pouvoir. En réaction aux inégalités sociales et raciales qui engendrent des tensions, à la misère et à la corruption rampantes, ainsi qu'à l'oppressif pouvoir tyrannique qui ébranlent les idéaux de justice et de liberté, la nature se déchaîne, comme pour punir cette humanité pécheresse. Et selon un principe de causalité mutuelle, la fureur des éléments naturels accentue ces fléaux par lesquels la vie humaine se dégrade, d'où la brutalité immodérée des masses qui en sont victimes, lorsqu'enfin elles réagissent. On retrouve

⁹ Kelly Coblenz Bautch, « Spatiality and Apocalyptic Literature », *Hebrew Bible and Ancient Israel*, vol 5, no 3, 2016, p. 283.

déjà ce lien entre nature et politique dans les écrits bibliques, qu'ils appartiennent ou non au genre apocalyptique. Dans le chapitre troisième du livre de la Genèse, la chute originelle d'Adam et Eve chassés du jardin d'Eden marque la rupture entre l'homme et la nature, qui entraîne un bouleversement de l'équilibre fondateur car dès cet instant la souffrance s'inscrit dans les méandres de la vie humaine¹⁰. Dans le livre de l'exode, les châtiments naturels (taons, grêle, sauterelles, ténèbres) sanctionnent l'entêtement du pharaon, déterminé à maintenir les Israélites en esclavage¹¹. Enfin dans le livre de Daniel, nature et politique s'entremêlent, puisque la chute de Nabuchodonosor, le tout-puissant roi de Babylone plein d'orgueil et de suffisance, est assimilée à l'effondrement d'un arbre abattu¹². Les images – de rupture, de punition, et d'identification – véhiculées par ces exemples bibliques s'entrecroisent dans la prose étudiée : l'abondance et l'ampleur des signes confirment l'intensité causale des échanges entre environnement et humanité. La logique réactive est ainsi explicite dans *Le nègre crucifié* (1989) de Gérard Etienne. Le texte s'ouvre sur un constat morbide : « Port-au-Prince se réveille avec les coups de clairon de la prison du centre. La pluie tombe [...] un tonnerre annonce la fusillade des Rebelles arrêtés dans le Sud.¹³» Le lecteur perçoit indubitablement le parallèle entre le grondement de ce tonnerre réactionnaire et celui des fusils des exécuteurs. La nature accompagne les victimes dans leurs souffrances. Et puisque nature et humanité sont si interdépendantes l'une de l'autre, et étant donné qu'elles contribuent à la crise d'instabilité qui affecte la vie humaine, il est tout aussi logique qu'elles convergent également vers le rétablissement de l'ordre.

Dans ce chapitre, il s'agit d'analyser le rôle des facteurs naturels et humains dans la chute de la ville romanesque, véritable « Babylone » des temps modernes, lieu de péché et de crime où règne en permanence un sentiment de malaise. De façon précise, il faut voir comment les multiples catastrophes

¹⁰ Genèse 3, 16-19.

¹¹ Exode 8, 10

¹² Daniel 4, 16-24.

¹³ Gérard Etienne, *Le nègre crucifié*, Editions Metropolis, 1989, p. 19.

naturelles génèrent angoisse et crainte humaines par la destruction d'une spatialité coupable, et mettre en lumière la participation du peuple à l'écroulement d'institutions socio-politiques abusives. En annihilant la fragmentation observée à tous les échelons de la société, le chaos environnemental rétablit l'équilibre rompu. C'est la réhabilitation des rapports de concordance brisée entre l'individu et son environnement tant politique que social, économique et naturel par des possibilités de récréation, de régénération. Après la détresse de la destruction, comment l'environnement est-il reconstruit dans l'optique d'un nouveau départ ? Car la perspective terrifiante de la fin est compensée par l'espoir d'une récréation. Mais avant d'aborder en détail cette double mission – destructrice et régénératrice – de la nature, il est nécessaire de contextualiser sa relation avec l'homme en milieux africain et caraïbéen. Il convient de mettre en relief sa perception dans ces deux aires géographiques, ainsi que les principes qui déterminent ses rapports à l'homme et vice-versa. Il faut aussi mettre en évidence la représentation romanesque de cette interaction.

1. L'homme face à la nature : de la destruction

Bien avant l'avènement de la littérature environnementale, les écrivains s'intéressaient déjà aux rapports entre l'homme et son cadre naturel de vie. La nature¹⁴ est même souvent centrale dans les écrits d'autrefois : qu'il s'agisse de sa personnification dans la poésie médiévale¹⁵ ou encore des oppositions plus récentes entre le calme de l'environnement campagnard et le tumulte du milieu citadin, dont les ravages de la première guerre mondiale provoquent une recrudescence. Au cours de l'évolution de l'histoire littéraire, les écrivains ont toujours manifesté le souci d'inscrire leurs personnages dans un cadre précis. Les romanciers africains et caraïbéens ne dérogent pas à cette tendance. Vu l'importance de la nature pour les peuples de ces régions, l'on peut même dire que celle-

¹⁴ Entendue ici, au-delà de toute considération polysémique comme le milieu de vie (Voir *Le Petit Robert*, Paris, Société du Nouveau Littré, 1977, p. 1258.)

¹⁵ Pour Michel Zink, il est indéniable que la nature constitue un élément majeur de la poésie et de la sensibilité médiévales. Voir « Nature et sentiment », *Littérature*, no 130, 2003, Altérités du Moyen Age, p. 39-47.

ci s'est établie jusqu'ici comme un thème littéraire inépuisable. Jean-Pierre Makouta-Mboukou, dans son ouvrage sur la littérature négro-africaine, souligne avec justesse que « [l]es écrivains décrivent dans les détails les paysages où ils font vivre leurs personnages.¹⁶ » La nature s'avère d'autant plus significative qu'elle est perçue comme le siège des êtres inanimés et des forces invisibles qui déterminent les croyances et les traditions culturelles dans ces aires géographiques¹⁷. Elle apparaît alors comme un facteur constructeur d'identité, dans le rapport à l'espace : espace réel, urbain ou rural et espace historique de valeurs. C'est un lieu de projection des histoires individuelles, familiales et communautaires. Dans *Le discours antillais* (1981), Edouard Glissant insiste sur la fondamentale « rapport à la terre », qui confère au paysage un statut supérieur : celui de « constituant de l'être », bien au-dessus de ses apparitions comme « décor » ou « confident ». Pour lui, « [l]'individu, la communauté, le pays sont indissociables dans l'épisode constitutif de leur histoire. Le paysage est un personnage de cette histoire.¹⁸ » La place prépondérante du paysage – entendu ici avec la nature comme le cadre de vie –, signale donc un dépassement des descriptions, et son inscription en profondeur dans le discours. La littérature antillo-africaine s'applique à cette tâche. Au-delà des représentations purement descriptives mentionnées par J-P. Makouta-Mboukou, les écrivains reprennent, de façon générale, le principe fondateur d'une nature ancrée dans l'histoire de ces peuples en mettant l'homme en phase avec son environnement : il en extrait les ressources pour sa survie, comme Adam et Eve jouissant des bienfaits de l'« Eden ». Dans la continuité du mythe biblique, la nature dans l'univers littéraire fictionnel est aussi le lieu de rencontre entre l'homme et les forces supérieures. L'image d'Adam

¹⁶ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française (problèmes culturels et littéraires), 2e éd., Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1980, p. 144.

Cette assertion prend à contrepied celle de Lilyan Kesteloot, en ce qui concerne particulièrement le roman africain, selon laquelle « [...] rares sont les romans où l'on se soucie de peindre un paysage. » Lilyan Kesteloot, « Le traitement de l'espace dans les épopées d'Afrique noire », dans *Les mots de la terre. Géographie et littératures francophones*, sous la direction d'Antonella Emina, Rome, Bulzoni Editore, 1998, p. 231.

¹⁷ Denise Coussy note avec pertinence que « les expressions proverbiales les plus courantes se construisent en intégrant [...] des éléments premiers (comme le soleil, la lune, le feu, ou les cendres) [...] » *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 2000, p. 151-152.

¹⁸ Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 343.

dialoguant librement avec Dieu est clairement perceptible. Le critique Pierre N'Da parle d'une nature dont les « lieux de culte, d'adoration et d'initiation » représentent un « au-delà où l'on rentre en contact avec les puissances invisibles, les dieux, les génies, les ancêtres.¹⁹» C'est dire qu'il s'agit d'un espace privilégié de communication entre l'homme africain / caraïbéen et le monde et par conséquent, il n'est pas étrange que bien souvent, celui-ci y possède un double-protecteur ou un totem, individuel ou communautaire²⁰. Le chapitre suivant permettra d'ailleurs d'examiner plus avant les contours et méandres infinies de cette relation à la nature en ce qui concerne les valeurs et traditions, ainsi que leur rôle dans les *romans des dictateurs* que nous étudions. Pour l'instant, comme susmentionné, nous nous focalisons sur l'œuvre dévastatrice des éléments naturels, en accord avec la pensée de J-P. Makouta-Mboukou selon laquelle « [c]hez les Nègres, comme d'ailleurs chez tous les hommes, les éléments naturels les plus indispensables comme l'air, l'eau et le feu, peuvent se révéler dangereux pour la vie.²¹» Du feu du volcan aux vents secs et violents, en passant par les bourrasques des cyclones et l'eau des raz de marée, ces catastrophes naturelles deviennent les actants²² principaux de véritables tragédies tant spatiales qu'humaines.

Dans les récits que nous analysons, l'hostilité est l'aspect le plus saillant de l'univers décrit : la nature semble défier l'homme. Plutôt que de se plier à ses exigences et de participer à son épanouissement, elle le détruit, l'humilie, et lui impose un face-à-face avec la souffrance. Dans un contexte de disharmonie, la nature soumet impitoyablement l'homme, lui révélant ainsi son

¹⁹ Pierre N'Da, « Espace, société et idéologie. Une analyse topologique du roman *Les angoisses d'un monde* », dans *Les mots de la terre. Géographie et littératures francophones*, op.cit., p. 165.

²⁰ Dans une analyse sur l'appropriation linguistique en littérature, Germain Kouassi rappelle qu'« [e]n Afrique [...], tout animal est susceptible d'incarner le génie protecteur d'une famille ou de toute autre communauté. Et toute famille ou toute communauté possède son animal totem, animal protecteur, animal favorable en toutes circonstances, que la communauté en question, s'interdit, en retour, d'agresser sous quelque forme que ce soit. » *Le phénomène de l'appropriation linguistique et esthétique en littérature africaine de langue française. Le cas des écrivains ivoiriens : Dadie, Kourouma et Adiaffi*. Paris, Publibook, 2007, p. 315.

²¹ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, op.cit., p. 147.

²² Nous retenons la définition de Greimas qui considèrent les actants comme des « unités sémantiques de l'armature du récit. » Algirdas Julien Greimas, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970, p. 253.

impuissance, d'où l'attitude défaitiste de ce dernier, obligé de reconnaître son infériorité. A titre d'illustration, la complicité perdue avec la forêt, espace privilégié d'échanges. Celle-ci n'est plus le lieu de chasse idéal, ni l'univers sacré de l'initiation à la maturité masculine ou encore au mystère des plantes ; elle n'est pas non plus l'espace de refuge idoine comme jadis pour les ancêtres marrons, mais plutôt le domaine de la mort. Autrement dit, les personnages sont pris aux pièges innombrables d'une forêt non plus enchantée mais résolument meurtrière. Le narrateur des *crapauds-brousse* (1979) de Tierno Monénembo en offre une vision très péjorative. Il parle d'une forêt « dense et hostile, perfide et épouvantable [...] immobile mais grouillante, prenante et effroyable [...] brutale et inhumaine...²³» Ainsi, la relation homme-nature reflète une rupture du lien sacré. C'est une nouvelle allusion au mythe du premier homme, mais dans le cadre d'un « Eden » perdu. Cette dimension renforce celle que constitue la prise de conscience par l'être humain de ses faiblesses, sous-entendue sa « nudité », face aux forces naturelles souvent aussi violentes qu'inattendues. Il convient d'établir ici une distinction la littérature environnementale et les récits du corpus, qui bien qu'ils intègrent tous le champ de l'écocritique/écopoétique qui interroge, de façon globale, les représentations de la nature en littérature, n'en diffèrent pas moins dans leurs principes et finalité. Si la seconde s'intéresse aux rapports entre la nature et l'homme c'est avant tout dans la perspective d'une domination de ce dernier sur son environnement qu'il transforme selon ses besoins et désirs, et de la destruction qui en résulte. Les discours sans cesse récurrents sur la pollution croissante et le réchauffement climatique témoignent de l'optique de cette approche. L'homme est directement mis en cause dans la détérioration de son environnement d'où l'éclosion d'une littérature sous-tendue par des enjeux sociaux, politiques et culturels, et par le principe d'une responsabilité environnementale pour secourir l'environnement naturel *en danger* et prévenir une apocalypse environnementale²⁴. Les textes de notre corpus remettent

²³ Tierno Monénembo, *Les crapauds-brousse*, Paris, Seuil, 1979, p. 171.

²⁴ Un autre sous-genre littéraire aurait découlé de cette littérature de conscientisation : « le cli-fi » ou « climat-fiction » (terme inventé par le journaliste américain Dan Bloom en 2008), qui se propose de sensibiliser les lecteurs à l'urgence des

en question les actions de l'homme non pas sur son environnement naturel mais sur son milieu social et sur ses semblables. La nature est alors perçue, dans l'optique de la littérature apocalyptique, comme un instrument de châtement manipulé par une force supérieure : c'est l'aboutissement du mythe de Sodome et Gomorrhe évoqué dans le chapitre précédent, la ville recevant une juste rétribution pour ses transgressions. La spatialité urbaine s'en trouve complètement modifiée, les symboles de l'orgueil humain totalement anéantis.

Tout d'abord, on retrouve dans les textes les empreintes de l'histoire. Un simple détour historique révèle effectivement que des sécheresses aux conséquences particulièrement néfastes ont frappé l'Afrique au cours des décennies 1970 et 1980. Dans cette zone où l'exploitation de la terre est l'un des facteurs essentiels de développement économique, celles-ci ont été à l'origine de périodes plus ou moins prolongées de disette, préjudiciables à la vie des populations. Les années 1972, 1973, 1983 et 1984 furent particulièrement sèches et marquantes pour le milieu naturel et les hommes, avec l'avancée notoire du désert d'où une baisse considérable de la production agricole.²⁵ En ce qui concerne la Caraïbe francophone, elle bénéficie également d'un climat tropical, qui oscille, comme en Afrique, entre saison sèche (Carême) et saison de pluies (Hivernage). La similitude des conditions

catastrophes climatiques. L'écrivain britannique JG Ballard en est considéré comme l'un des précurseurs, avec notamment *Le Monde englouti*, qui racontait en 1962 la submersion de Londres après la fonte de la calotte glaciaire. Analysant l'émergence de cette littérature de crainte, Ann Kaplan évoque la notion de « stress prétraumatique », dans le cadre d'une imagination orientée vers les dangers du futur. Elle s'intéresse particulièrement aux « fears about the total collapse of natural and social environments / peurs liées à l'effondrement total des milieux social et naturel. » Ann. E. Kaplan, *Climate Fiction: Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2016, p. 2.

²⁵ Dans son introduction à une réflexion collective sur la sécheresse et ses conséquences en Afrique, James Newman expliquait en 1975 : « [...] since the mid-1960s the rains have failed throughout most of the region. One dry year has followed another, with 1972 and 1973 being especially bad. As a result, crop yields have declined seriously, the grasses for livestock have withered [...] / depuis le milieu des années 1960, les pluies ont manqué dans la majeure partie de la région. Les années sèches se sont succédées, 1972 et 1973 étant particulièrement mauvaises. Par conséquent, les rendements agricoles ont sérieusement baissé, les herbes destinées au bétail ont fané [...] » James L. Newman, *Drought, Famine and Population Movements in Africa*, édité par James L. Newman, Syracuse, New York, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1975, p. ii. Dans le même ouvrage, Donald S. Brown identifiait précisément l'année 1968 comme un tournant dans l'aggravation des déficits en eau, soutenant qu'entre 1968 et 1971 les populations durent puiser dans leurs réserves d'énergie et de nourriture en espérant une augmentation des précipitations. Donald S. Brown, « Drought Perceptions and Responses of the International Donor Community », *Drought, Famine and Population Movements in Africa*, op.cit., p. 1-13.

climatiques entre les deux régions justifie quelques-unes des similarités que l'on retrouve dans les récits, mais avec néanmoins des différences majeures liées à la position géographique : tandis que la sécheresse est plus prégnante en Afrique, ce sont les ouragans, les cyclones et les secousses sismiques qui empreignent davantage le paysage caraïbéen²⁶. Cela explique que les romanciers s'attardent particulièrement sur l'une ou l'autre saison. Les textes suivants constituent des exemples spécifiques, puisque représentatifs de cette unité dans la différence : *Sabel ! Sanglante sécheresse* (1981) d'Alpha-Mande Diarra et *Ex-père de la nation* (1987) d'Aminata Sow Fall décrivent en détail les effets de la sécheresse. *Cathédrale du mois d'août* (1980) de Pierre Clitandre et *La ravine au diable* (1982) de Felix Morisseau-Leroy se focalisent sur les orages et cyclones qui dominent le réseau climatique en Haïti²⁷. Enfin, *Soufrière* (1987) de Daniel Maximin est bâti sur les cendres de l'éruption volcanique de 1976 en Guadeloupe avec des références aux éruptions antérieures. L'auteur évoque en outre la Montagne Pelée dont l'activité éruptive est ancrée dans l'histoire de la Martinique. Il est clair que la géographie naturelle tant de l'Afrique subsaharienne que des Caraïbes s'inscrit parfaitement dans l'optique du discours apocalyptique, puisqu'elle intègre les problématiques de l'eau, du feu et de la terre, trois éléments que l'on retrouve indissociablement liées dans la vision de Jean. A titre d'illustration, le jet du feu sur la terre initie tonnerres, éclairs et tremblements²⁸. De plus, les longues périodes d'assèchement ou d'extrême pluviosité, les cyclones, les éruptions volcaniques et les secousses sismiques qui caractérisent

²⁶ Dans un ouvrage collectif historique et géographique sur les « catastrophes naturelles aux Antilles », Alain Yacou confirme : « [...] éruptions volcaniques, séismes et ouragans rythment le temps que nous partageons dans la Caraïbe insulaire depuis l'époque de la Découverte. De ces phénomènes naturels dévastateurs, la mémoire collective a retenu trois manifestations particulièrement tragiques : le tremblement de terre de 1843, l'explosion de la Montagne Pelée en 1902 et le cyclone de 1928. » Alain Yacou, Introduction, *Les catastrophes naturelles aux Antilles, D'une Soufrière à l'autre*, Paris, Karthala – CERC, 1999, p. 9.

²⁷ Entre 1970 et 1990, l'île (tout comme d'autres îles de la Caraïbe) fut frappée par des ouragans particulièrement violents dont *Allen* et *Gilbert*, deux cyclones tropicaux qui causèrent des centaines de morts et de nombreux dégâts. Voir à ce sujet les données du *National Hurricane Center*.

Au-delà de la période temporelle qui nous concerne, les catastrophes climatiques ont continué d'inspirer les écrivains. L'une des plus récentes, à savoir le séisme de 2010, a donné lieu à des récits tels que *Failles* (Sabine Wespieser, 2010) de Yanick Lahens, *Aux frontières de la soif* (Mercure de France, 2013) de Kettly Mars, et *Collier de débris* (Mémoire d'encrier, 2013) de Gary Victor.

²⁸ Voir Apocalypse 8.5.

ces régions accentuent l'angoisse d'une fin imminente, puisqu'elles semblent conforter la perception d'un destin tragique²⁹. Relevons que nonobstant leurs spécificités, les descriptions proposées par les écrivains sont reliées par un dénominateur commun, à savoir la métaphorisation du paysage : le discours romanesque se superpose à la réalité géographique pour offrir la perspective commune d'un environnement emblématiquement problématique.

1.1 L'eau

Dans les religions et les mythologies, l'eau est considérée comme l'élément fondateur, servant à la création ou la recréation du monde. Le livre de la Genèse décrit ainsi le néant pré-crédation comme « la surface des eaux [agitée par] un vent de Dieu.³⁰ » Par ailleurs, de nombreux dieux et déesses gréco-romains proviennent des eaux : Océan, personnification même de l'eau, et Téthys, son épouse, auraient donné naissance aux dieux fleuves et aux Océanides, symboles des sources et ruisseaux, et surtout gardiennes d'une zone aquatique particulière. L'eau, mythologique ou religieuse, est soit une source de vie, soit un élément destructeur ou purificateur, ou encore une substance de guérison ou de protection. Dans les traditions africaine et caraïbienne, elle est d'une importance toute aussi primordiale : fécondant la terre, elle détermine la production ; purificatrice, elle est utilisée lors des cérémonies d'initiation³¹. En outre, *Agoué*, le maître des flots et *Mama dlo* ou *Mami Wata*, divinité

²⁹ Selon Alain Yacou, « [...] l'on a fini dans les îles par s'accoutumer à l'idée de voir surgir de l'horizon ou à en disparaître sans laisser de traces une fantasque perturbation atmosphérique [...] » Ibid.

³⁰ Genèse 1.2.

³¹ L'article d'Esoh Elamé qui interroge le lien entre pratiques culturelles et développement, résume bien le rapport à l'eau chez les *Sawa*, habitants de la région côtière du Cameroun : « Chez les *Sawa*, la religiosité africaine se matérialise par le « *Jengu* » dans sa forme actualisée du Ngondo. Elle n'est qu'un ensemble d'actions et d'attitudes, agissant sur le mode de vie et de pensée des *Sawa*, leur permettant de perpétuer les croyances et rituels ancestraux en tant que véritables expressions et symboles culturels. Le fait d'être riverain des cours d'eaux a amené les peuples *Sawa* à développer des pratiques religieuses fortement liées aux forces naturelles aquatiques. Ils considèrent leur patrimoine aquatique un bien culturel et spirituel abritant leur divinité du nom de *Jengu*. Des sources orales, le *Jengu*, appelé aussi communément « *Mami Water* » ou « *esprit de l'eau* » par les non initiés, est la mère des eaux. Reconnu dans la tradition comme une divinité hybride, le *Jengu* est une représentation mystique de la toute puissance des esprits de l'eau faisant partie intégrante de la vie des peuples *Sawa*. C'est un être aquatique, difforme par rapport aux humains et indissociable de l'eau. Les codes culturels, la manière dont un *sawa* initié appréhende le monde, part d'une observation de son environnement aquatique. » Esoh Elamé, « La prise en compte du magico-religieux dans les problématiques de développement durable : le cas du Ngondo chez les

aquatique très puissante, sont deux figures essentielles dans les cultures de ces régions puisqu'elles représentent la bivalence protectrice ou destructrice de l'eau. Le second aspect est particulièrement marqué dans la prose de la période 1968-1990.

La problématique de l'eau que posent les romanciers est un cruel dilemme pour les personnages, car elle oscille entre deux extrêmes, à savoir l'inondation et la sécheresse. En d'autres termes, il y a toujours un écart significatif entre la disponibilité et les besoins en eau : tandis que certains milieux connaissent un abreuvement excessif, d'autres souffrent de la soif. D'autres encore sont livrés aux deux phénomènes en une succession dramatique. Dans un cas comme dans l'autre, l'eau ne sert point les objectifs habituels de développement : lorsqu'elle abonde, la terre étouffée, ne respire plus ; quand elle vient à manquer, le sol érodé, s'affaiblit. Le lecteur assiste alors à de véritables drames individuels et collectifs qui affectent tant les êtres humains que le paysage. On pourrait alors parler du *drame de l'eau*. Avec la pénurie d'eau, les textes résonnent comme un écho au célèbre *Gouverneur de la rosée* (1944) de Jacques Roumain, dans lequel la sécheresse réduit les paysans à la misère. A l'instar de ce texte précurseur, il y a autant un drame de la terre que celui de dissensions sociales, avec cependant une différence majeure : dans le récit de J. Roumain, l'action ne franchit pas les limites de l'univers paysan tandis que les textes de notre corpus naviguent du monde rural, au centre urbain, avec toutefois plus d'emphase sur le second. Le *drame de l'eau* s'en trouve généralisé, amplifié.

peuples Sawa du Cameroun », *Vertigo – la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], vol. 7. no 3, 2006, mis en ligne le 21 décembre 2006, consulté le 20 février 2019, doi: 10.4000/vertigo.2685.

Par ailleurs, pour la symbolique de l'eau en Afrique noire spécifiquement, voir par exemple l'article de Camille Talkeu-Tounouga : « La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : Une approche culturelle de l'eau », *Présence Africaine*, Nouvelle série, no. 161/162, 2000, pp. 33-47.

a. La sécheresse

La sécheresse – entendue comme une crise [apocalyptique] sociale – est l’une des catastrophes naturelles les plus fréquentes dans les textes analysés. Les descriptions romanesques sont évocatrices des sécheresses historiques dévastatrices évoquées plus haut. Dans de nombreux cas, ce phénomène constitue la principale cause de l’exode massif de paysans acculés à la misère ; et les populations urbaines sont également affectées par les effets dévastateurs de l’absence prolongée d’eau, à laquelle s’adjoint d’ailleurs la cupidité des autorités. Par exemple, *Sabel ! Sanglante sécheresse* d’Alpha-Mande Diarra relate le double supplice (austérité-exploitation) des populations de Léa, exposées tant à l’inclémence d’un climat effroyablement sec qu’à l’acharnement avide du commandant et de la bourgeoisie commerçante. Lum, l’un des personnages, dévoile l’engrenage implacable qui broie les maigres revenus et la fierté des habitants désormais réduits à une certaine forme d’esclavage :

Avec la complicité du commandant, les commerçants accumulent toutes les céréales puis les revendent au marché noir aux paysans et éleveurs [...] Mais comme ceux-ci n’ont plus rien, les affameurs échangent le grain contre leur force de travail. Les bougres, ils sont embauchés comme manœuvres à tout faire : serfs, gardiens, ménagères, lingères, etc. ; j’en passe. Et, depuis un certain temps, le système de « boys », qui était, naguère l’apanage des colons [...] commence à s’instaurer³².

La mise à profit du fléau naturel par les autorités de Léa transparait dans ces propos. Profit abusif des uns fondé sur la détresse et l’impuissance des autres. Dans un désengagement cynique, les détenteurs du pouvoir se dissocient implacablement des masses. L’absence de solidarité est de nouveau évoquée : face aux calamités naturelles, ce n’est point l’entraide, mais plutôt l’égoïsme et la cruauté qui prévalent. En outre, nonobstant l’insuffisance des revenus, l’imposition est de plus en plus lourde et obligatoire, d’où la soumission du peuple aux exigences humiliantes afin de s’acquitter de sa « dette » envers l’Etat et de survivre. C’est sur cette indifférence en matière de perception qu’insiste Aminata Sow Fall dans *l’Ex-père de la nation* (1987), roman relatant, sous forme de souvenirs, les vicissitudes du règne de Madiama, un ex-dictateur. En dépit d’une diminution nette des récoltes en raison des rigueurs d’une

³² Alpha-Mande Diarra, *Sabel ! Sanglante sécheresse*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 30-31.

sécheresse qui perdure, le ministre de l'agriculture, Bambi, suggère un prélèvement de l'impôt, arguant l'existence de réserves dont les paysans peuvent tirer des ressources substantielles. Le narrateur révèle pourtant qu'«[o]n avait ramassé seulement quelques gombos rabougris et des niébés ridés. Le mil atteint à la croissance par la soif et l'insolation portait comme un deuil ses épis mort-nés recroquevillés sur les tiges chancelantes.³³» Pour Bambi, que cette dramatique réduction semble laisser indifférent, seul importe l'enrichissement de l'Etat, c'est-à-dire de ceux qui gouvernent. La thématique d'un système favorable uniquement aux détenteurs du pouvoir ressurgit. Il faut aussi ajouter que l'espérance hydrique est à l'origine d'une psychose double, qui se manifeste par l'attente fébrile de la pluie et la crainte obsessionnelle de son manque. Ce sont les angoisses d'un vécu incertain soumis aux caprices de la nature, incertitude qui fait écho au caractère imprévisible du pouvoir totalitaire.

Mais au-delà des souffrances d'habitants tourmentés par la longue carence en eau, ainsi que par les malversations gouvernementales dans la mise en application et la gestion de l'aide, c'est autour des effets péjorativement transformateurs du soleil – entre autres – sur l'espace urbain que s'articule ce chapitre. Il faut dire que les images obsessionnelles d'un astre cruel, inhumain, aux propriétés sanglantes par lequel s'établit une aridité morbide permanente s'imposent au lecteur. Le champ lexical descriptif du soleil, particulièrement suggestif, traduit une agressivité et une âpreté continuelle : « écrasant », « infernal », « étouffant », « brûlant », « ardent », « impitoyable », « coupant » sont quelques-uns des qualificatifs employés par les auteurs. La thématique d'un soleil vif transformant le milieu urbain en véritable désert revient comme un leitmotiv. Dans *Sabel !...* Boua, jeune lycéen en vacances, a de la peine à reconnaître Léa que lui présentait son oncle, Lum, huit mois auparavant, comme « une merveille de la nature, un joli village³⁴ blotti au fond d'un cirque harmonieux formé par de hautes montagnes, aux contours sinusoïdaux, aux flancs artistiquement décorés par le bleu-vert de

³³ Aminata Sow Fall, op.cit., p. 47.

³⁴ Le narrateur emploie indifféremment les termes « cité » et « village » pour désigner Léa.

la végétation et le rouge terne de la latérite.³⁵» Le paysage qui s'offre à ses yeux n'est que désolation, comme l'explique le narrateur :

Boua regarda le paysage environnant. Un champ de fossiles. Tous les arbres revêtaient la couleur d'os blanchis ; tout était sans vie. Et les corps faméliques de survivants, vivotant dans un dénuement inimaginable, cachectiques comme des chiens errants enragés, s'apprêtaient, sans autre issue possible, à prendre place dans ce cimetière de préhistoire³⁶.

Transformation aussi brusque qu'inattendue d'un milieu à la végétation autrefois luxuriante. Brûlée par le soleil, Léa est progressivement devenue un désert aride, une terre parcheminée, assoiffée. L'environnement s'est dégradé sous les rayonnements intensifs de celui que de nombreux écrivains, dont Aminata Sow Fall nomment l'« astre royal ». Désormais, c'est un paysage infini de sable, de rocs et de « fossiles » qui sème une épouvante dont la réaction de Boua se fait révélatrice : les yeux « égarés, stupéfaits », celui-ci croit naviguer en plein songe, ou encore s'être trompé de destination. L'aspect général des habitants accroît cette sensation d'angoisse, car tels que décrits par le narrateur, ils n'ont plus rien d'humain. Ce sont « [d]es figures hâves de morts vivants, [d]es masques creux et secs, aux trous profonds sans lumière, [d]es bras grêles et décharnés.³⁷» Ce décor sombre, macabre, est rendu encore plus lugubre par l'armée de vautours qui planent, assiégeant la cité « morne et agonisante », dans l'attente de cadavres à dévorer. La scène dont le jeune lycéen est témoin n'est qu'un exemple de la progression certaine et inévitable de la mort :

Une vieille femme famélique sortit du bourg. Guerre de longue durée, guerre d'usure, les rapaces n'attaquaient jamais les vivants debout. Avec une patience à toute épreuve, ils attendaient que le corps titubant qu'ils convoitaient finisse par s'écrouler. Alors une nuée grise, prenant son vol, tournoya dans un ballet silencieux au-dessus de la mourante. Puis elle s'abattit sur la victime qui disparut sous un manteau sombre d'ailes. Quelques instants après, un squelette propre, bien raclé, cliquait sous les derniers coups de bec des retardataires.³⁸

Spectacle horrible, qui impressionne le jeune adolescent. Ce sentiment se transmet au lecteur par l'entremise d'une description vive et imagée qui imprègne le récit d'une dimension hautement visuelle.

³⁵ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 16.

³⁶ Ibid., p. 12.

³⁷ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 11.

³⁸ Ibid., p. 12.

Le caractère irréversible de cette avancée de la mort est aussi mis en relief par A. S. Fall. Pour le narrateur de *l'Ex-père de la nation*, si le soleil se couche la veille, il n'en continuera pas moins sa course tortionnaire le lendemain, et les habitants devront encore succomber à la « nuée de flèches incandescentes qui plongeront leurs pointes » dans leur chair meurtrie, et dans celle de la terre. De nouveau, bêtes et hommes tomberont, « abrutis par l'enfer de l'hivernage sans pluie.³⁹» L'on peut mettre en parallèle cette punition infligée par le soleil et le passage de *l'Apocalypse* selon lequel les hommes sont brûlés par une chaleur torride, par le feu du soleil lorsqu'est ouverte et répandue la quatrième coupe.⁴⁰ Les modifications que subit la physionomie du paysage en temps de sécheresse sont symptomatiques de cette punition cosmique.

b. L'inondation

La sécheresse permet de mieux percevoir la nécessité de l'eau à la production de la vie. En milieu tropical, c'est même la pluviosité qui détermine les saisons. De façon générale, la pluie y est perçue comme un don de la nature dont l'action bienfaitrice consiste au rafraîchissement de l'atmosphère en périodes de grandes chaleurs ainsi qu'à la fertilisation du sol. Mais lors d'épisodes extrêmes, elle constitue un réel danger pour les populations et leurs milieux. C'est cet aspect qu'on retient les auteurs de la période qui nous concerne. Plus précisément, la pluie perd sa vertu nourricière et fertilisante pour exercer sur les personnages et leur environnement une action oppressante et mortifère. Dans le désert urbain de la soif, l'arrivée de l'eau qui devrait soulager la terre et constituer une occasion de réjouissances pour les populations souffrant désespérément de la sécheresse est plutôt marquée par des larmes de panique et d'angoisse, les pluies persistantes indiquant le début d'une nouvelle crise, celle des eaux en furie. L'action excessive de l'élément hydrique revêt des formes variées qui diffèrent dans leur temporalité mais non dans leur finalité. Il y a d'abord ces averses violentes et

³⁹ Aminata Sow Fall, op.cit., p. 7.

⁴⁰ Apocalypse 16. 8-9.

soudaines dont l'image traverse la production littéraire francophone d'Afrique et des Caraïbes. Dans la plupart des récits, le lecteur découvre au moins une fois l'un de ces phénomènes d'une fulgurance destructrice. De façon inattendue, le ciel déverse des trombes d'eau qui, de manière générale, détruisent les commerces et ruinent ainsi les moyens de survie. Il faut dire que les personnages ont difficilement le temps de se prémunir. Sans préavis les orages éclatent, les laissant profondément démunis. Chacun craint ces fortes pluies tropicales qui pour être éphémères, n'en sont pas moins dangereuses et préjudiciables à la vie. *Fils de misère* de Marie-Thérèse Colimon-Hall qui met en relief les tribulations des populations en Haïti sous la dictature – spécialement celles de Mme Lamerchie Mercurieu, déterminée à assurer la réussite sociale de son fils unique –, relate quelques-uns de ces événements naturels dévastateurs. Ainsi parle le narrateur :

Dans ce pays, la pluie inspire de la terreur. Tel qui va d'une allure tranquille sous le sifflement des balles en période révolutionnaire, prend les jambes à son cou lorsque l'orage se déclare. C'est qu'elle vous assaille de coups redoublés et percutants, cette pluie tropicale traîtresse et dévoratrice. Elle met à tomber autant d'ardeur et de violence que le soleil, à midi met de force à briller et à chauffer. C'est un général déchaîné qui s'enivre de sa victoire et s'acharne, ne donne pas quartier [...] Puis tout se [tait] en un clin d'œil. L'orage s'en [va] aussi brusquement qu'il [est] venu.⁴¹

La violence de l'orage est sans conteste le point focal de cette description. Nonobstant sa temporalité relativement brève, il se révèle pour les personnages encore plus redoutable que les convulsions sociales qui déstabilisent régulièrement le pays, d'où une appréhension hautement perceptible. Crainte d'autant plus intense que la pluie, par sa fulgurance résiste, à toute prévision météorologique. La comparaison au soleil fait ressortir davantage cette impétuosité des flots, dont la rage destructrice devance la hâte des personnages contraints de subir les tourments qu'ils leur imposent. Leur anxiété justifiée dénote également une conscience aigüe des pouvoirs assignés à la nature. Propriétés invisibles mais agissantes, dissimulées mais incontestablement présentes. Le motif de l'impuissance humaine est une nouvelle fois mis en lumière. Par ailleurs, l'image d'un général en pleine bataille amplifie l'idée de

⁴¹ Marie-Thérèse Colimon-Hall, *Fils de misère*, Port-au-Prince Editions Caraïbes, 1974, p. 52-53.

conflit entre l'homme et son environnement développée plus haut, ainsi que la fonction punitive attribuée à la nature dans les récits.

Le lecteur retrouve aussi des récits détaillés de ce que l'on pourrait qualifier de *petites* inondations, avec des pluies diluviennes qui s'étendent sur un ou deux jours et qui sont à l'origine de dégâts matériels et humains plus conséquents. Le narrateur de *Cathédrale du mois d'août* décrit l'un de ces épisodes. Citons le passage dans sa quasi intégralité :

Il avait plu durant tout un jour sans arrêt et l'avalasse avait emporté vers la mer des lits aux ressorts brisés, des tôles rouillées, des planches de bicoques effondrées et autres objets hétéroclites, sous les cris angoissés des habitants de la zone. Le lendemain, sous un soleil de zombi jaloux, ces derniers découvrirent des cadavres d'hommes, de femmes et de chiens, obstruant la bouche d'égout et flottant sur une eau sale [...] Les habitants attendirent deux jours qu'on vint enlever les cadavres qui commençaient à pourrir et dont la putréfaction laissait jusqu'à dix pâtés de bicoques une si abominable odeur qu'on dénombra à nouveau sur beaucoup de toits soixante corps de pigeons moribonds, quinze poules dans les cours [...] et cinq nouveau-nés dans leurs langes, tous fauchés par une sorte de mort raide, victimes d'avoir humé l'haleine des cadavres de l'égout. Alors les habitants, pris de panique, dévalèrent par les ruelles et les vieux *corridors* en hurlant, les cheveux dressés sur la tête : L'odeur de la peste ! L'odeur de la peste !...⁴²

Cet extrait laisse nettement paraître l'anxiété, plus profonde, et le désarroi des populations livrées à l'écoulement incessant des eaux. Celles-ci charrient à la fois les êtres et les objets en un maelstrom indistinct. Acculées par les flots, les populations prennent hâtivement refuge dans leurs habitations, bien que celles-ci, surtout dans les bidonvilles, ne résistent pas toujours au déferlement hydrique. Cet extrait n'est pas sans rappeler une autre description dans *Fils de misère*, dont le narrateur affirme : « On en avait vu [...] de ces cyclones si fréquents dans le Sud où les éléments déchaînés se combinent dans un concert de destruction barbare. Des gens disparaissent emportés par le flot et ceux qui en réchappent pleurent leurs champs dévastés, leurs cultures noyées et leurs chaumières rasées.⁴³» Les romanciers insistent sur l'impact physique et psychologique des inondations qui engendrent un décor nouveau. L'eau, habituellement symbole de vie, distille directement ou indirectement un venin de mort. Le lecteur découvre un espace détruit, souillé par les multiples déchets. Dans la nouvelle « Saint

⁴² Pierre Clitandre, *Cathédrale du mois d'août*, Léogane, Les Editions Ruptures, 2013, p. 19-20.

⁴³ Marie-Thérèse Colimon-Hall, *op.cit.*, p. 53.

Jean-Baptiste » tirée du recueil *La ravine aux diables* de Felix Morisseau-Leroy, le narrateur évoque un espace méconnaissable après le passage du cyclone⁴⁴. Le paysage submergé offre une vision lugubre et sinistre, exacerbée par la présence de cadavres. Cadavres qui génèrent d'ailleurs une autre psychose, celle de la peste. Atmosphère de décadence qui suscite une panique obsessionnelle du lendemain, vu au prisme de la fin. Celle-ci n'est plus anticipée, mais se vit déjà, notamment avec une multiplication de la fréquence et de l'intensité des épisodes pluvieux.

Dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler *grandes* inondations, les personnages sont mis en situation de déluge. Comme dans le mythe biblique, l'eau est dotée d'une mission unique : anéantir la vie et mettre fin à une société corrompue. C'est une réécriture de l'histoire de Noé, sans inclusion de l'arche protectrice des « justes ». Dans une ville gangrenée par le mal, les écrivains semblent douter de l'existence d'un seul juste, d'où le châtement imposé à tous. La notion de submersion totale associée au déluge confirme la perspective d'un anéantissement. Il s'agit d'en finir avec les anciennes valeurs dégradantes pour l'intégrité et la condition humaines. De plus, la « justice naturelle » s'exerce indifféremment du statut social. C'est la fin du système de justice sélective mis en place par le tyran. C'est également l'accomplissement du jugement de la grande ville annoncé par Jean dans son *Apocalypse*, où l'eau joue, de façon identique, un rôle significatif : Babylone subira un sort pareil à la grosse meule jetée dans la mer, et « on ne la verra jamais plus...⁴⁵» Dans le récit de P. Clitandre, ce n'est pas la ville qui est projetée dans les eaux, mais à l'inverse, ce sont les eaux qui l'envahissent. Intégrant le récit de la création du monde à celui du déluge, l'auteur soumet les populations urbaines à une inondation de sept jours. Il met ainsi en parallèle deux temporalités : celle de la création et celle de la destruction, à travers lesquelles s'entrecroisent d'une certaine manière la *Genèse* et l'*Apocalypse*. Le narrateur annonce : « Aux termes de trois années, deux mois, trois semaines et quatre jours de

⁴⁴ Félix Morisseau-Leroy, *La ravine aux diables*, 2e éd., Paris, L'Harmattan, 2007, p. 157.

⁴⁵ Apocalypse 18. 21.

sécheresse, il avait plu, sur la terre durant sept nuits et sept matins consécutifs.⁴⁶» Après la sécheresse, le déluge : La ville est entraînée dans une spirale de cataclysmes qui ne lui offrent aucun répit. Suivant la logique de la fin tragique qui lui est imposée, ce qui a été épargné par l'ardeur suffocante du soleil est anéanti par les crues. Comme dans le livre de la *Genèse*, le narrateur expose les faits en s'attardant sur les malheurs relatifs à chacune des étapes du phénomène. De façon brève, les trois premiers jours se rapportent principalement à l'orage qui se fait de plus en plus violent : la pluie du premier jour se fait grêle le second, et torrent le troisième. Elle devient un « monstre » grondant, une « bête ». La métaphore permet de mettre en relief la férocité de la nature, qui rappelle au lecteur la brutalité du tyran et la cruauté de la ville. Ceci revient à dire que la violence du déluge et donc de la nature, répond à celle qui détermine le vécu en zone urbaine sous l'ère tyrannique. A partir du quatrième jour, la ruine matérielle et humaine devient l'image centrale :

Le quatrième jour [...] ils furent avalés par le monstre. Une clameur de détresse s'éleva [...] Le cinquième jour, des éclairs fendirent le ciel dans des clartés fantastiques [...] Au loin le grondement de la bête qui avait avalé des camarades. Par les fenêtres, le vent qui sortait dans un terrible sifflement [...] L'eau commença à envahir les taudis. [...] Les hommes, les femmes, les garçons et les filles s'acharnaient à la foutre dehors avec des kwi, des assiettes ou des gobelets. L'eau ne voulut pas sortir. Elle monta. [...] Le sixième jour, une pierre d'orage tomba. Elle emporta dans sa chute quatre bicoques. Et laissa sur son passage une large fosse que l'eau ne tarda pas à remplir [...] Le septième jour, l'eau se reposa.⁴⁷

A mesure que la crise s'accroît, la détresse humaine s'intensifie. Le combat avec les flots s'avère inégal et vain : obstinément, aveuglément, l'eau monte, poursuivant son œuvre dévastatrice. Les personnages n'ont aucun contrôle : l'eau du déluge représente une masse mouvante qu'ils ne peuvent maîtriser, un élément terrifiant qui véhicule les idées de noyade et de profondeur infinie. La disparition des cadavres exacerbe la sensation vertigineuse d'un tourbillon inextricable d'où se dégage la notion du « néant ». Ce vide à la fois spatial et temporel reflète le « puits de l'Abîme » ouvert après le retentissement de la cinquième trompette dans la vision de Jean. Engloutie sous les flots, la ville fictionnelle reflète l'absence de lumière qui définit les limites spatiales de cet abîme. Elle offre une

⁴⁶ Pierre Clitandre, op.cit., p. 47.

⁴⁷ Ibid., p. 49.

antithèse de son décor peuplé d'antan, puisque de nombreux hommes et bêtes ont disparu dans la boue.

Avec la sécheresse tout comme l'inondation, le milieu urbain s'effrite et disparaît. Par ces deux phénomènes qui s'étirent interminablement, la nature impose sa loi en un cycle infernal, morbide. Desséchés par les rayons ardents du soleil ou charriés par les eaux tumultueuses, les êtres vivants s'essoufflent et s'éteignent tandis que leur habitat est anéanti. Inexorablement, la vie s'enfuit. Décor apocalyptique, image d'un « Eden » en cours de tragique métamorphose ou étant devenu « enfer », nouvelle réalité pour les populations urbaines, désenchantement, mais bien plus, effroi face à une nature devenue excessivement meurtrière. Cette action criminelle de l'environnement est renforcée dans les récits par les ravages du feu.

1.2 Le feu

La mythologie grecque attribue à Prométhée la dérobade du feu divin et sa transmission aux hommes, grâce auquel ces derniers purent développer des stratégies de survie dans une nature hostile. Les comptes rendus historiques revisitent cette réalité mythologique sans toutefois la contredire, puisqu'ils soutiennent que la découverte du feu traduit l'accès à un savoir par lequel l'homme est passé de l'état « sauvage » à l'état « humain ». Que l'on se situe dans un champ de savoir ou dans l'autre, le feu reste l'un des éléments majeurs de la vie humaine. Les écrivains africains et caribéens que nous étudions sont conscients de cette nécessité. Mais surtout, ils n'ont pas oublié qu'en Afrique et dans les Caraïbes, le feu revêt une importance toute particulière, puisqu'il symbolise la joie et l'harmonie communautaire tout en se situant au cœur de la tradition orale. Effectivement, c'est autour du feu que se transmettent et se pérennisent la sagesse et les valeurs ancestrales, au cours de longues veillées riches en histoires fantastiques, contes et morales traditionnels. Autrement dit c'est autour du feu que la tradition orale de ces régions a forgé son système d'enseignement. A la clarté des flammes lumineuses,

sons et images se gravent durablement dans la mémoire des apprenants. Acquisition d'un savoir d'intérêt individuel mais aussi et surtout collectif qui relie aux principes de la vie en communauté. La littérature dans ces zones continue de s'inspirer de ces moments de communication exceptionnels entre le passé, le présent et le futur, représentés respectivement par les ancêtres, les adultes/ conteurs et les apprenants. Mais les récits analysés s'inscrivent essentiellement en rupture avec cette harmonie didactique. Ils vont à contre-courant de l'image d'un feu idyllique qui rassemble, reconforte⁴⁸. Dans une perspective apocalyptique, le feu n'y apparaît pas comme un facteur de savoir, mais d'anéantissement qui soumet à la fois l'homme et l'espace. Les auteurs signalent la puissance destructrice de l'élément naturel en s'attardant sur sa chaleur intense, son extrême volatilité et sa propagation rapide. Les premières étincelles sont toujours les prémices d'incendies d'une intensité meurtrière.

a. Les incendies

C'est par une pluie de feu et de soufre que furent châtiées Sodome et Gomorrhe⁴⁹, c'est aussi dans les flammes que disparaît la ville coupable dans certaines narrations du corpus. Notons que dans la Bible, l'action punitive du feu ne se limite pas au livre de la Genèse. D'autres textes, en particulier les Evangiles, véhiculent l'image de pécheurs voués aux flammes infernales de l'Enfer. C'est de cette vision que découle d'ailleurs l'idée du « feu de la Géhenne », l'un des symboles forts de la pensée chrétienne. En outre, dans l'Apocalypse, les trompettes que font résonner les Anges signalent le début d'une pluie de « grêle et du feu mêlés de sang » qui consomment la terre, pour ce qui est de la première ; la chute d'une « énorme masse embrasée » qui fit périr le « tiers des créatures vivant dans la mer » en

⁴⁸ Cette image d'un feu symbole de paix et d'unité n'est pas éloignée de l'idée développée par Gaston Bachelard dans *sa psychanalyse du feu*. Pour lui, « le feu enfermé dans le foyer fut sans doute pour l'homme le premier sujet de rêverie, le symbole du repos, l'invitation au repos. On ne conçoit guère une philosophie du repos sans une rêverie devant les buches qui flambent [...] le feu réchauffe et reconforte. » *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 32-33.

⁴⁹ Genèse 19. 23-25.

ce qui concerne la deuxième ; et celle d'un « grand astre brûlant » qui change le « tiers des eaux en absinthe », lorsque retentit la *troisième*⁵⁰. La coalition destructrice eau-feu mise en évidence par le visionnaire est adaptée par les écrivains. Le lecteur perçoit un lien étroit entre ces deux éléments naturels, la sécheresse provoquant souvent des vagues de chaleur intense et des incendies imprévisibles, incontrôlables et dévastateurs. Ces sinistres brasiers qui se multiplient et se propagent rapidement affectent cruellement la vie des personnages : les commerces – uniques moyens de subsistance pour quelques-uns – et les habitations sont anéantis. Le narrateur de Sahel... ! relate l'un de ces incidents en mettant l'accent sur la réaction des populations :

Les gens se précipitaient sur des récipients. Du fleuve [...] une chaîne s'établit. Dans un calme et avec une précision stupéfiante, les seaux pleins d'eau boueuse passaient de main en main pour se vider sur le toit, devenu brasier. Simple question de reflexes. Chacun avait pris automatiquement une place qui lui était assignée de longue date. [...] Les incendies étaient fréquents pendant la saison sèche [...] Avec la sécheresse, un mégot, de la paille et l'harmattan, un feu était vite fait. Sous le vent chaud d'est, cinq ou six cases brûlaient en un rien de temps.⁵¹ »

La récurrence des incendies, liée en grande partie au déficit hydrique permanent est évidente. Et si les habitants de Léa semblent avoir acquis de l'expérience en matière d'extinction de brasiers, ils n'en demeurent pas moins profondément vulnérables face à l'acharnement de la nature. La fréquence et l'envergure des feux brisent leur résistance, d'autant plus que l'eau pour apaiser les flammes en furie se fait de plus en plus rare. Il faut relever aussi l'action nocive de l'air à travers les mouvements erratiques du vent (dans ce cas précis, l'harmattan) qui attisent et propagent les flammes d'un lieu à un autre, rendant ainsi difficile l'action humaine dans l'extinction des incendies. Ceux-ci n'en sont que plus ravageurs.

b. Le volcan

Les propriétés d'anéantissement du feu sont également perceptibles à travers le phénomène volcanique. D'un point de vue global, le mystère qui préside à la naissance de ce dernier, sa grandeur

⁵⁰ Apocalypse 8. 7-11.

⁵¹ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 84.

majestueuse ainsi que les dégâts qu'il occasionne ont suscité autant l'intérêt des philosophes que celui des écrivains. Concernant ces derniers, si dans le contexte des mythologies grecque et romaine l'origine des montagnes de feu fut attribuée à Héphaïstos et Vulcain, dieux du feu et de la métallurgie, et si l'influence de Platon fut également non négligeable⁵², on peut dire que l'imaginaire collectif du volcan en littérature s'est développé dans le sillage de l'Apocalypse de Jean, favorisant la perception de cet élément emblématique de la nature comme un lieu infernal, d'où se dégagent des flammes similaires à celles de l'enfer. En effet, D'après le visionnaire biblique, « [...] tous les hommes de mensonge, leur lot se trouve dans l'étang brûlant de feu et de soufre [...]»⁵³ C'est cette dynamique punitive du volcan que l'on retrouve dans les récits du corpus, qui s'adjoint à une dimension agressive et dangereuse pour transformer le paysage en scène de feu et de désolation. Soufrière rend bien compte de cette mutation spectaculaire du milieu. Relevons que dans le texte de D. Maximin, le volcan n'est pas uniquement un motif narratif, mais un élément personnifié de la nature. C'est un actant essentiel, un personnage doté d'une voix, qui se raconte en livrant aussi les autres personnages, et qui est pleinement intégré au jeu de l'alternance des narrateurs. Le lecteur entrevoit sa présence à la fois géographique et littéraire, concrète et symbolique. Il est cet obstacle qui s'est « dressé sur le chemin d'un Boeing explosant sur ses flancs⁵⁴ » ; et ce personnage d'une pièce de théâtre jouée par les élèves du lycée⁵⁵. Dans les deux cas, il demeure une « créature » de feu dont l'action éruptive impose aux hommes sa loi.

L'éruption se signale d'abord par des tremors de plus en plus intenses et réguliers. Ensuite, comme l'indique la soufrière-narratrice,

[d]ans un grondement sourd qui arrête tout geste à des kilomètres, un énorme nuage surgit du cône en un large disque noir autour d'une boule jaune grisâtre, et monte, monte dans le ciel jusqu'à cacher tout le soleil. Les roches expulsées retombent d'abord en projections brutales sur les flancs alentour jusqu'à la Savane à mulets. Les vapeurs s'échappent en geyser au col de l'Echelle, et les gaz boueux en coulées sur le Carbet, libérant tout l'air libre pour la diffusion de cendres très denses qui vont commencer à s'abattre au ralenti sur Saint-Claude, Matouba et Baillif,

⁵² Dans *Le Phédon*, celui-ci discute du devenir des âmes après la mort, à la lumière des exigences morales.

⁵³ Apocalypse 21. 8.

⁵⁴ Daniel Maximin, *op.cit.*, p. 62.

⁵⁵ Cette pièce s'intitule « la danse de la femme-volcan ».

en s'insinuant partout où l'air peut passer, jusque sous les portes, sous les vêtements et les paupières de la population qui, d'abord figée par le spectacle, commence alors à organiser sa fuite.⁵⁶

Le soleil voilé c'est l'avènement des ténèbres, lieux destinés, selon les écrits bibliques à la souffrance⁵⁷. Celle des personnages débute par cette cendre épaisse qui investit les lieux et initie le signal du déplacement⁵⁸. C'est une masse terrifiée qui s'enfuit, car il s'agit d'échapper au cataclysme éruptif, pourvoyeur de mort. La lenteur de la coulée est en effet trompeuse, car une fois les laves en mouvement, c'est la ruée. Le lecteur acquiert l'impression d'une soufrière distillant, presque avec ironie, l'angoisse dans les cœurs. L'anxiété de tout perdre, de voir l'île tout entière disparaître sous les laves brûlantes n'a cessé de croître depuis les premières secousses signalant le réveil du volcan. Devant la matérialisation du phénomène et les possibilités d'un espace à jamais figé dans un écrin de lave solidifiée, l'esprit humain réagit par l'effroi. On retrouve ici la thématique de la psychose chère aux écrivains. C'est une nouvelle mise en relief du doute existentiel qui investit la conscience humaine devant une catastrophe imminente, une fin prochaine envisagée concomitamment aux troubles que subit le cadre spatial. Il est important de noter que les cendres du volcan, tout comme la sécheresse, remettent en cause la notion d'identité. Selon la soufrière-narratrice, « Noirs, Blancs, Indiens, Mulâtres, tous les visages sont de cendre.⁵⁹» Il n'y a plus de races, plus de signes distinctifs, rien que des masques empreints des marques du cataclysme en cours, qui vont « vers la fin du monde toujours en avançant.⁶⁰» Cette fin est *d'autant* plus prégnante qu'elle est liée à l'irréversibilité et à la violence de la tempête volcanique. Le Professeur Roux, l'un des « responsables scientifiques dépêchés de Paris », offre au lecteur une vision de cette progression vers l'apocalypse : « Nuée ardente avec projections de blocs liquides de laves. Ouverture d'une fracture, formation d'un manchon avec de petites nuées... »

⁵⁶ Daniel Maximin, *Soufrière*, Paris, Seuil, 1987, p. 150

⁵⁷ Les Évangiles parlent des « ténèbres où il y [a] des pleurs et des grincements de dents. » Voir Matthieu 8.12 ; 25. 30.

⁵⁸ Le récit de D. Maximin est confirmé par le compte rendu historique d'Alain Yacou : « Le 8 juillet, un peu après 8 heures du matin, une spectaculaire éruption de cendres provoqua le retrait spontané d'environ 25 000 personnes [...] » *Op.cit.*, p. 37.

⁵⁹ Daniel Maximin, *Soufrière*, Paris, Seuil, 1987, p. 150.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 150.

Il conclut : « Vu l'exceptionnelle activité sismique qui a préparé la montée du magma et la très forte intensité qui a accompagné chaque passage d'une phase volcanique à l'autre, l'issue la plus probable sera cataclysmale.⁶¹» Prédiction que confirme plus tard le narrateur, dans une sorte de bilan post-catastrophe : « des filets de fumée s'échapp[ent] de la paroi de soufre chaud qui bord[e] en demi-cercle le petit point de vue, comme une chair tranchée à vif, au milieu des fougères et des balisiers brûlés sur pied par les poussières acides [...]»⁶² Le paysage post-éruption fait de « laves », de « fumée » et de « soufre » est semblable à une blessure béante qui saigne, imposant au blessé d'atroces souffrances. Le spectacle de cet espace désolé tranche avec la beauté qu'il offrait au début, si reposante et si harmonieuse qu'aux dires du narrateur, « l'idée qu'[il] pouvait cacher un danger de mort semblait inconcevable.⁶³» Avec cette nouvelle réalité, la ville semble encore « plus morte que la nuit⁶⁴», conclut-il. Ville déserte, ville fantôme à partir de laquelle s'élabore davantage la représentation du « vide » apocalyptique. On est loin de l'espace enchanteur vers lequel se tournaient irrésistiblement les populations rurales, de l'univers surpeuplé par une masse assoiffée de bonheur. A nouveau, une métamorphose sinistre, par laquelle le milieu urbain, dévasté, ruiné, a perdu ses attraits.

Par le caractère spectaculaire, imprévisible et effrayant de ses manifestations, le volcan confirme l'irruption du surnaturel à l'intérieur de la nature, c'est-à-dire l'instrumentalisation de cette dernière par une force surhumaine. L'entendement humain est dépassé. Et lorsque la Soufrière avoue vouloir « mettre de la cécité dans la raison des grandes personnes, et les rendre folles de constater le peu de maîtrise qu'elles auront de ses débordements⁶⁵», ou encore que « [sa] dramaturgie sauvage dépassera toujours les coloniales mises en scène, sans qu'on puisse jamais traduire en hypothèse [sa]

⁶¹ Ibid., p. 181-182.

⁶² Ibid., p. 206.

⁶³ Ibid., p. 199.

⁶⁴ Ibid., p. 180.

⁶⁵ Daniel Maximin, op.cit., p. 148.

destinée fatale...⁶⁶», elle expose une réalité tyrannique presque comparable à celle du leader politique. C'est l'assertion d'une supériorité quasiment indestructible. L'homme est condamné à l'infériorité dans son face-à-face avec la nature, même lorsqu'il essaie de la dompter par les moyens dont il dispose, y compris l'écriture. Le narrateur renforce chez le lecteur cette sensation de vulnérabilité en insistant sur la mutation que subissent deux habitations particulières. D'abord celle de Rosan dont il a fortifié le toit en prévision de la catastrophe. Celui-ci s'est néanmoins fissuré sous le poids des cendres, qui ont laissé sur les meubles et le plancher les marques indélébiles « d'une brûlure blanchâtre ». Il y a également l'habitation « Flamboyants » qui apparaît avant l'éruption, « fidèle et rassurante comme le giron d'une vieille Da.⁶⁷ » Construction solide, qui aurait peut-être pu, en référence à l'arche de Noé, servir de refuge aux habitants. Sa représentation dans le paysage apocalyptique post-éruption est cependant tout autre : vaincue par le volcan, elle disparaît en « une gerbe de flammes et [de] fumée épaisse [...], ravagée par le feu.⁶⁸ »

Avec le feu, la poétique de la ruine⁶⁹ développée par les écrivains s'étend, cendres, flammes et laves incandescentes se substituant à l'absence ou au déferlement des eaux. Si les incendies brusques, extrêmement volatiles, agissent rapidement, le cataclysme éruptif est un phénomène plus lent, mais tout aussi – voire plus – dangereux. Comme les chevaux décrits dans l'Apocalypse, le volcan crache « feu et fumée et soufre⁷⁰ », et s'érige donc en une force incompréhensible, non maîtrisable, qu'il faut accepter avec fatalité. A l'instar du déluge, l'expérience volcanique, évocatrice de « l'immense fournaise » mentionnée dans le récit biblique inscrit l'idée de fin dans un contexte de réalisation. Autrement dit celle-ci ne se situe plus dans une temporalité postérieure, mais actuelle, tel que suggéré

⁶⁶ Ibid., p. 155.

⁶⁷ Ibid., p. 61.

⁶⁸ Ibid., p. 276.

⁶⁹ Cette expression rappelle l'ouvrage de Roland Mortier (*La poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations de la Renaissance à Victor Hugo*, Genève, Droz, 1974) ainsi que les propos de Denis Diderot au Salon de 1767, sur la « ruine d'un Arc de triomphe et autres monuments ».

⁷⁰ Apocalypse 9. 17.

par le spectacle de l'anéantissement de la zone urbaine marqué par la présence de cadavres calcinés, d'habitations réduites en cendres, d'espaces vidés, désertés par une population dont les activités leur conféraient la vie. Paysage de poussière (volcanique), qui rappelle au lecteur que la mort a vaincu la vie.

1.3 La terre...en mouvement

L'imaginaire de la catastrophe tellurique est une composante tangible de l'évolution littéraire depuis l'Antiquité, les écrivains n'ayant cessé de faire écho à la fascination générale et la peur que suscite l'inexplicable phénomène de la terre qui se met en mouvement. Examinant la littérature de différents pays à des époques différentes afin d'établir l'importance qu'y tiennent les séismes, Marie-Denise Shelton remarque que « [d]e l'Antiquité la plus lointaine à l'époque contemporaine, philosophes, poètes, conteurs, artistes, écrivains ont exprimé étonnement et émoi face aux séismes ou tenté d'en tirer une leçon morale ou existentielle.⁷¹» Elle ajoute : « quels qu'ils soient, tous sont partis en quête d'une révélation qui donnerait un sens à ce qui, de prime abord, semble incompréhensible.⁷²» Ainsi, bien que se situant à la croisée de plusieurs types de discours, le tremblement de terre suscite avant tout interrogation, stupeur et effroi. C'est l'événement mystérieux et monstrueux par excellence. Si l'on se réfère à la mythologie grecque, il serait lié aux brusques changements d'humeur de Poséidon, le très colérique dieu des mers⁷³ ; aux mouvements du titan Atlas, condamné à porter la sphère céleste sur ses épaules ; ou encore aux gestes du géant Encelade, enterré sous le volcan Etna. En ce qui concerne les interprétations religieuses, elles sont généralement axées autour de la colère divine, avec en filigrane le châtement des créatures infidèles. Dans une logique identique à celle qui rend compte

⁷¹ Marie-Denise Shelton, *Eloge du séisme. Le tremblement de terre en littérature*, Paris, L'Harmattan, 2015, p.19.

⁷² *Ibid.*, p. 19.

⁷³ Le tsunami est considéré par certains comme un tremblement de terre. Marie-Denise Shelton rappelle la définition que propose Marie Darrieussecq dans son ouvrage *Précisions sur les vagues* (catalogue encyclopédique publié en 1999), et selon laquelle le tsunami est « un tremblement de terre sous la mer, une brusque explosion volcanique..., une brusque écorchure de la croûte terrestre là où la mer appuie le plus dessus et l'eau s'ébranle, monte sous l'eau [...] » *op.cit.*, p. 28.

de la violence de l'eau et du feu, les mouvements furieux de la terre sont associés à une dynamique punitive irréversible. Dieu se remanifeste à l'homme, coupable, pour lui rappeler ses devoirs (amour, foi, obéissance, fidélité, etc.). Cette exégèse se nourrit des manifestations de la désapprobation divine dans la Bible. Qu'il s'agisse des rebelles Datân et Abiram engloutis par la terre pour avoir contesté l'autorité de Moïse et Aaron, consacrés par Dieu⁷⁴, ou encore de la description eschatologique qu'offre Jésus à ses disciples, leur annonçant « des famines et des tremblements de terre » comme signes précurseurs de la fin⁷⁵. Mais c'est surtout le texte de Jean de Patmos qui relaie parfaitement l'idée du courroux divin inarrêtable et inapaisable, sinon par une destruction d'origine sismique.

Le livre de l'*Apocalypse* accorde une place centrale au tremblement de terre dans l'anéantissement de la ville pécheresse. Plus précisément, c'est la septième et dernière plaie apportée par l'ange. Le visionnaire écrit : « A cette heure-là, il se fit un violent tremblement de terre, et le dixième de la ville croula, et dans le cataclysme périrent sept mille personnes.⁷⁶ » Et encore « Et ce furent des éclairs et des voix et des tonnerres, avec un violent tremblement de terre ; non, depuis qu'il y a des hommes sur la terre, jamais on n'avait vu pareil tremblement de terre aussi violent ! La Grande Cité se scinda en trois parties, et les cités des nations croulèrent [...]»⁷⁷ Tout autant que sa violence dévastatrice, ce qui attire l'attention du lecteur, c'est la récurrence de cette catastrophe. En fait, chaque représentation de Jean s'achève par un séisme d'une grande magnitude⁷⁸. C'est dire que les déchaînements successifs de la terre parachèvent l'œuvre de destruction entamée par l'eau et le feu. Vu sa position dans l'ordre des dérèglements cosmiques et compte tenu de sa ré-occurrence, on peut s'interroger sur l'importance que revêt ce phénomène et sur sa portée symbolique en ce qui concerne

⁷⁴ Voir Nombres 31-33.

⁷⁵ Voir Matthieu 24. 7-8.

⁷⁶ Apocalypse 11. 13.

⁷⁷ Apocalypse 16. 18-19.

⁷⁸ L'ouverture du septième sceau, la sonnerie de la septième trompette et la dissémination de la septième coupe s'achève par des tremblements de terre de plus en plus violents.

l'homme. Remarquons de prime abord que des quatre éléments, la terre est celui qui semble être plus proche de l'être humain. D'après les textes sacrés (Bible et Coran), c'est de la poussière terrestre que celui-ci a été tiré. En outre, dès lors qu'il est privé du souffle de vie, il doit retourner à cette terre qui constitue ses origines. Par ailleurs, d'après le récit de la création dans la Bible, celui-ci en a été fait le maître incontesté. Il appert que l'élément terrestre est une partie intégrante non seulement de son environnement, mais aussi et surtout de l'homme lui-même. La dimension à la fois métaphysique et matérielle de la relation explique sans doute l'attachement que ce dernier éprouve envers cette « mère nourricière⁷⁹ » dont il tire son essence ainsi que les ressources qui contribuent à sa survie. Ce rapport de proximité, de confiance et même de complicité voire de symbiose permet de conclure que détruire la terre revient à détruire l'homme. Et lorsqu'on investit le domaine du discours apocalyptique, il semble logique que le cycle de dévastation s'achève par la désagrégation de ce qui fait l'homme, autant cible du châtement que la ville elle-même.

Dans la prose qui fait l'objet de cette analyse, les écrivains épousent la conception d'un tremblement de terre vecteur de la fureur divine. M-D. Shelton reconnaît d'ailleurs que « le récit biblique de l'apocalypse a [...] défini la manière dont est souvent représenté le séisme en littérature ou dans l'imagerie iconographique.⁸⁰ » Le tremblement de terre participe au jugement de la ville d'abord en conjonction avec les autres éléments. Effectivement, il est en premier lieu lié au phénomène volcanique. C'est le signe précurseur d'une mise en mouvement du cratère de feu. Dès les premières secousses, les populations sont en alerte. La peur est d'autant plus prégnante que l'activité sismique

⁷⁹ Cette expression commune peut être mise en relation avec la soumission de la terre, lorsque Dieu déclare au premier homme : « Je vous donne toutes les herbes portant semence, qui sont sur toute la surface de la terre, et tous les arbres qui ont des fruits portant semence ; ce sera votre nourriture. » (Genèse 1. 29.) Cette réalité est encore plus prégnante dans le contexte antillo-africain : le récit paysan haïtien développait bien cette relation particulière de l'homme à la terre, considérée comme une mère, ou même une amante. Et dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire, faisait l'éloge de « [...] ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole / ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité / ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel / mais ceux sans qui la terre ne serait pas la terre [...] » Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 46.

⁸⁰ Marie-Denise Shelton, op.cit., p. 33.

est tant inattendue qu'imprévisible, mais aussi et surtout incontrôlable. La sensation familière d'angoisse s'installe et s'intensifie avec les vibrations du sol, pour culminer avec l'entrée en action du volcan. Il faut dire que même si l'éruption est souvent attendue, elle s'inscrit dans une modalité temporelle incertaine. Le grondement de la terre se pose alors à la fois comme annonce et accomplissement du châtement par le feu. Le lecteur retrouve ici imbriqués le passé, le présent et le futur, tel qu'énoncé par la pensée apocalyptique. Les personnages apparaissent une fois de plus en état de faiblesse face à une nature ouvertement hostile, malveillante. Cette combinaison de deux phénomènes, aussi ravageurs l'un que l'autre, démontre, s'il était encore nécessaire, la détermination de la nature dans son activité de transformation négative du paysage urbain. Contrairement aux hommes, les éléments naturels sont en parfaite cohésion. En une forme de critique implicite, leur complémentarité semble faire référence à l'individualisme qui s'est établi dans la ville. Les écrivains dresseraient donc une relation antithétique entre cette solidarité naturelle et le manque flagrant d'entraide entre les hommes.

Indépendamment du désastre volcanique, le tremblement de terre est aussi et surtout un phénomène à part entière, qui contribue aux turpitudes existentielles des personnages. Dans le cadre du cataclysme tellurique, l'homme est dépossédé de son sceptre de l'autorité : la terre a désormais le pouvoir. C'est elle qui le soumet. Et lorsque celle-ci se met en mouvement tout bouge : le paysage urbain dans son ensemble (êtres vivants et non-vivants) vibre au rythme des secousses, et les personnages ne peuvent que constater avec épouvante la chute du monde autour d'eux, en un tourbillon effroyable. L'on peut saisir la vivacité des tableaux peints : des failles s'ouvrent dans la terre, les hommes, animés par l'instinct de survie, s'agitent, tandis que les objets, comme mus par des mains invisibles, sont projetés dans l'espace. La scène sismique offre l'image d'un mélange d'incompréhension, de confusion et de chaos. En outre, avec le séisme, le lecteur assiste à une résurgence de la thématique du déséquilibre : « [u]n bruit terrible fend la terre où je suis. J'entre dans

la terre. Je perds l'équilibre. Je tombe. Je me relève. Je tombe encore⁸¹ » raconte le « crucifié ». Dans un univers qui vacille, l'être humain est en perdition. Ce déséquilibre peut aussi et surtout s'appréhender comme faisant écho à l'instabilité politique, ainsi qu'aux inégalités sociales. De nouveau, la nature se met au diapason de la vie humaine. En d'autres termes, c'est un environnement déséquilibré pour une humanité en manque d'harmonie avec elle-même et avec son milieu. Par ailleurs, à travers l'effondrement de la terre qui affecte aussi les symboles de l'Etat, les auteurs semblent livrer une version ironique de la chute du pouvoir tyrannique : cette autorité qui faisait jadis trembler est soumise à un autre tremblement plus virulent, celui de la terre désormais souveraine. Autrement formulé, l'« omnipotence » du tyran s'efface devant celle de la nature. L'on peut aussi voir en ce bouleversement, un rappel de la précarité du pouvoir : comme la terre pouvant se mettre brusquement en mouvement, ainsi, le socle sur lequel repose la puissance étatique peut se désagréger inopinément.

Pour sa part, le paysage post-sismique est une vision de silence et d'horreur qui se présente tant au regard qu'à l'esprit de l'observateur, comme le démontre le récit du crucifié :

Les mornes de l'Hôpital se fendent en mille morceaux [...] On dirait une montagne dégringolante, cette foule de morts grouillant autour de moi [...] Un décor hors du temps où l'on peut compter les os des têtes sans corps sous un ciel qui se ferme [...] Ces morts roulent dans leurs délires, défiant l'espace, changent l'oxyde de carbone, propagent dans les rues de Port-au-Prince une odeur de bombe et de sang caillé.⁸²

L'activité sismique transforme la ville en lambeaux. Les ondes qui se propagent entraînent entre autres l'écroulement des bâtiments et l'apparition de vides plus ou moins béants dans le sol. Ce morcellement imposé efface celui établi volontairement par l'homme, et qui prédominait jusqu'ici dans l'espace urbain. Il ne s'agit plus seulement d'une division bipartite, mais d'une fragmentation multiple (indiquée par l'expression « mille morceaux ») dans laquelle s'intègrent les deux composantes précédentes (quartiers pauvres et riches) en un tout désormais indissociable. Invariablement, masures et villas sont englouties par la bouche béante de la terre. La propriété uniformément punitive de la nature se fait

⁸¹ Gérard Etienne, op.cit., p. 22.

⁸² Ibid., p. 23-24.

une fois de plus saillante : la ville dans son ensemble subit le châtement. Ce qui interpelle aussi et surtout le lecteur, c'est la fin d'une multitude en un intervalle de temps relativement bref. Ceci accentue la dimension destructrice du séisme, capable de provoquer de façon soudaine la disparition complète d'un décor pour en produire un nouveau. C'est par sa fulgurance qu'il s'inscrit dans une temporalité encore plus meurtrière que celle des eaux en furie ou du feu en expansion. Dans le discours du « crucifié », la ville écartelée, disloquée, regorge de corps écrasés, démembrés. Le nombre élevé de morts traduit l'étendue de la catastrophe, qui reflète celle décrite par Jean. C'est une « foule » qui périt. L'aspect hideux de ces morts rajoute à l'atrocité et au sinistre du décor. De surcroît, si avec le règne tyrannique seules les ruelles des bidonvilles étaient jonchées de cadavres, avec la tragédie de la terre, c'est la ville toute entière qui en est parsemée : l'œuvre de la nature parachève celle de l'humain.

Il est donc évident que le tremblement de terre évoque un châtement similaire à celui qui détruisit les villes maudites dans la Bible. La terre s'ouvre pour engloutir la ville romanesque, théâtre de vices et de crimes, espace où s'observe une profanation de la dignité et des droits humains qui rend nécessaire la désolation et la ruine. Le lecteur entrevoit le reflet de la cohérence dévastatrice des autres phénomènes, en un cheminement identique de total anéantissement. La terre ne discrimine pas. Au contraire, le bouleversement sismique annule les disparités identitaires et sociales, ainsi que la dynamique du pouvoir. Autrement exprimé, comme la terre ébranlée qui présente un amalgame entre ce qui gisait dans les profondeurs et ce qui résidait en surface, ainsi apparaît la ville dont les décombres – structures existant en amont et en aval – s'entremêlent. C'est l'effondrement des murs mais aussi des hommes, et à travers eux des valeurs qu'ils perpétuaient. Néanmoins, plus que les événements effroyables autour des éléments hydrique et volcanique, la catastrophe tellurique symbolise de manière plus prégnante l'idée de fin. Elle marque en effet la rupture définitive entre l'homme et son milieu, car la terre, comme nous l'avons précédemment souligné, est ancrée dans la réalité humaine des points de vue physique et métaphysique. L'image offerte au lecteur est celle du pouvoir retiré à l'homme par une

force supérieure (divine ou cosmique), comme la royauté fut enlevée à Nabuchodonosor, d'après le livre de Daniel. Par analogie, c'est le retrait du pouvoir au tyran. L'on en arrive à cette fin annoncée et attendue du régime oppressif mis en place.

Le motif de la destruction qu'élaborent les auteurs est placé sous le sceau de l'imprévisibilité. Il coïncide ainsi avec les paroles du Messie biblique selon lesquelles nul ne connaît ni l'heure, ni le moment.⁸³ L'on discerne aussi le principe d'un déterminisme cosmique : comme mue par une force suprême, la nature se met en mouvement et les catastrophes naturelles auxquelles sont soumis les personnages actualisent l'expérience eschatologique de la fin ainsi qu'annoncée par l'Apocalypse. Soumis à leur fureur, les personnages se résignent à vivre la fin de leur monde. Toute résistance, aussi acharnée soit-elle, se révèle inutile. L'espace urbain disparaît sous les déchaînements conjoints ou successifs de l'eau, du feu et de la terre. Ce qui existait est métamorphosé. Le paysage transformé se situe dans la logique de l'extrême : le lecteur observe les tableaux d'un milieu soit extrêmement aride ; entièrement submergé ou recouvert de cendres ; embrasé sous l'action des flammes, ou encore totalement en ruine. Ici il n'y a pas de divinité tutélaire, ni de « Dieu sauveur » ordonnant comme à Noé la construction d'un abri pour échapper au châtement. D'ailleurs l'homme y a une responsabilité directe, et il subit les conséquences de ses actes. Ceci revient à dire que le changement est tributaire de la transgression. Le milieu détruit est aussi le symbole d'une profonde remise en cause de l'ordre établi, avec principalement la disparition des emblèmes de l'autorité. Dans « Saint Jean-Baptiste », le narrateur affirme qu'au lendemain du cyclone, « il n'y avait plus rien de ce que l'on appelle l'Etat.⁸⁴ » En outre, dans la tourmente des catastrophes naturelles le facteur identitaire s'efface. Il n'en existe plus rien sinon une multitude d'êtres ou plutôt de corps ballottés ou submergés par les flots, desséchés par la

⁸³ Matthieu 24. 36.

⁸⁴ Felix Morriseau-Leroy, « Saint Jean Baptiste », *La ravine au diable*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 159.

chaleur, calcinés par les flammes, ou encore engloutis par la terre en mouvement. En ville, il y a effacement des marqueurs de la division : quartiers résidentiels et bidonvilles se confondent en un amas de ruines. Luxe et dénuement ne sont plus indissociables. Races et classes sont abolies. Sous la plume des écrivains, la nature se livre à une action de rééquilibrage. Sans doute veut-elle rappeler aux hommes qu'ils sont semblables⁸⁵ et égaux. Dans une optique similaire, la succession d'événements violents, irréversibles, qui contribuent à la destruction de l'espace urbain traduiraient la cohésion des éléments naturels en une forme d'appel implicite à l'encontre des classes déshéritées, opprimées. Invitation à la complémentarité pour achever l'œuvre entamée, et briser définitivement ce qui reste encore du système tyrannique.

2. L'homme face à son semblable : du combat final

En 1919, Charlemagne Masséna Péralte, l'un des leaders du mouvement Cacos en Haïti est assassiné par l'armée Américaine. Sur un cliché reproduit et disséminé à travers le pays pour mettre en garde les résistants, le cadavre du révolutionnaire, recouvert d'un minuscule morceau de pagne et accompagné du drapeau Haïtien, est attaché à une porte et monté sur un mât portant un crucifix. Pour les bourreaux, l'image macabre est un outil persuasif à valeur dissuasive. L'effet escompté est cependant contraire aux prévisions car la photographie ne décourage pas au contraire, elle devient un symbole de résistance. Elle est le détonateur d'une prise de conscience populaire, qui favorisera l'implication des masses dans la lutte contre les forces américaines. Dans un article qui commémore les actions de ce nationaliste, Yveline Alexis soutient qu'à l'époque, les Haïtiens considérèrent cette mort comme l'expression du martyr de Péralte et y trouvèrent la motivation pour continuer la lutte

⁸⁵ L'on peut évoquer de nouveau la prison, où l'acharnement des gardes interpelle les prisonniers qui ne voient plus en eux des êtres humains, des frères. Dans *Le nègre crucifié*, Gérard Etienne s'interroge : « ces nègres-là qui me tuent, d'où viennent-ils ? » (op.cit., p.84).

jusqu'au départ des troupes étrangères.⁸⁶ Similairement, tel que rapporté par Bernard Diederich dans *Le prix du sang* (2016) – compte rendu historique détaillé du règne sanglant de François Duvalier –, la répression exercée par le régime en 1961 pour « casser la grève des étudiants » aboutira plutôt à une radicalisation de cette classe de la population⁸⁷. Un scénario identique d'effet contraire est visible avec les événements de Mai 68 à travers le monde, notamment au Sénégal. Les interventions brutales envers les manifestants, les arrestations massives d'étudiants ainsi que l'utilisation de mesures disproportionnées qui embrassaient tous une logique de dissuasion, rallient le peuple à la cause estudiantine transformant ainsi le combat en une crise sociale générale. Dans son article intitulé « Sénégal 1968 : révolte étudiante et grève générale », Françoise Blum confirme que : « [l]a répression coût[a] cher au pouvoir parce qu'elle mobilis[a] l'ensemble de la population derrière les étudiants.⁸⁸ »

Ces exemples historiques témoignent d'une prise de conscience progressive au sein du peuple. Les récits que nous étudions répercutent ce sentiment, en s'appuyant sur l'idée selon laquelle la tyrannie suscite toujours des velléités de révolte. Et si la violence étatique permet de les réprimer, elles n'en demeurent pas moins profondément ancrées dans la conscience des masses, dans l'attente d'une opportunité de réalisation. Les auteurs semblent entériner la pensée de Frantz Fanon (*Les damnés de la terre*, 1961) sur les effets de la riposte. Ce dernier affirme justement que « [l]es répressions, loin de briser l'élan, scandent les progrès de la conscience nationale. [...] les hécatombes, à partir d'un certain stade de développements embryonnaires de la conscience, renforcent cette conscience, car elles indiquent qu'entre oppresseurs et opprimés tout se résout par la force.⁸⁹ » Dans les textes de notre corpus, le mécontentement s'exprime d'abord par des inscriptions sur les murs, ainsi que des tracts et

⁸⁶ Yveline Alexis, « Remembering Charlemagne Peralte and His Defense of Haiti's Revolution », *The Idea of Haiti: Rethinking Crisis and Development*, édité par Millery Polyné, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 57.

⁸⁷ Bernard Diederich, *Le prix du sang*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 2016, p. 152.

⁸⁸ Françoise Blum, « Sénégal 1968 : révolte étudiante et grève Générale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, no 59-2, 2012/2, p. 164.

⁸⁹ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Montréal, Kiyikaat Editions, 2016, p. 52.

des pamphlets anonymes qui diffusent des messages décriant la misère, le chômage, la corruption et tous les autres fléaux qui sévissent dans la ville, et revendiquent la démission du tyran et de son gouvernement. A travers eux se matérialisent les murmures quasi inaudibles des masses. Voici quelques exemples extraits de différents textes : « Grève pour une plus juste libération de l'homme aux Marigots du Sud⁹⁰ », « Messie-Koï, sangsue des Marigots du Sud⁹¹ », « Vive la révolution⁹² », « Vive la lutte du peuple haïtien⁹³ » « Nos vies s'appellent liberté.⁹⁴ » Si ces revendications ne sont porteuses d'aucune signature, les narrateurs révèlent au lecteur qu'elles proviennent de cellules et de mouvements de résistance clandestins mis en place pour combattre le tyran⁹⁵. Derrière les portes et fenêtres closes, la révolte s'est donc graduellement substituée à la terreur⁹⁶. Le ferment de la subversion qui s'est installé est entretenu par le flot continu de tracts, ou par des publications journalières qui condamnent l'administration jugée néocolonialiste. Dans l'Ex-père de la nation, *Baï*, le journal de la rébellion, brave les interdictions et continue de paraître, même après l'arrestation de Dicko, le chef de publication, et de son équipe. Le Président déchu, Madiama évoque cette époque :

[...] toujours des tracts et le feuillet de Dicko ; on ne savait pas comment ils passaient la maille policière. [...] Dicko ne me ratait pas. Il analysait avec une froide lucidité la décadence de mon règne. Chiffres à l'appui [...] il démontrait l'échec total que voulait masquer un règne de terreur dont il prédisait la fin avec une conviction absolue.⁹⁷

⁹⁰ Alioum Fantoure, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 204.

⁹¹ Ibid.

⁹² Anthony Phelps, *Moins l'infini*, Paris, Les éditeurs français réunis, 1972, p. 33.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p. 40.

⁹⁵ Le récit de B. Diederich offre de nouveau une contrepartie historique aux événements fictionnels. Dans son livre-témoignage, il relate les multiples tentatives de petits groupes indépendants pour mettre fin au règne de François Duvalier : « [d]es petits groupes, s'ignorant les uns les autres, concoctaient des plans, des traquenards, des embuscades visant à débarrasser le pays du psychopathe tapi au cœur de son palais tout blanc. » op.cit., p 174.

⁹⁶ Ce changement dans les attitudes est perceptible dans les autres récits. Le narrateur du *Cercle des Tropiques* affirme par exemple : « Depuis quelques semaines, la capitale des Marigots du Sud aiguisait doucement et sans faire de bruit ses griffes. Peu à peu, elle s'était laissée gagner par le devoir de refus silencieux d'être seulement une chose, elle s'était laissée gagner par l'absentéisme dans les bureaux du Parti, les ateliers et les entreprises du Parti et des monopoles, elle avait fait de l'indifférence de l'opprimé à la mort une arme contre l'oppression, l'alimentation. » Alioum Fantoure, op.cit., p. 218. Un scénario identique est discernable dans *Les rapaces* de Marie Vieux-Chauvet : « [...] certains mots répétés de bouche en bouche commençaient à les secouer. Une lumière brillait quelque part, en eux, et dans leurs têtes des idées amères comme du fiel s'agitaient. » *Les rapaces*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1986, p. 82.

⁹⁷ Aminata Sow Fall, op.cit., p. 167.

2.1 De la prise de conscience à la violence active

Aux écrits succèdent les actes, on passe de « l'atmosphère de violence à la violence en action⁹⁸», selon la formule de Fanon. Les manifestations offrent une tribune d'expression pour scander ouvertement des slogans contre le régime. Dans certains récits, on peut lire : « A bas les tyrans ! », « A bas les exploités !⁹⁹ », « Mort aux escrocs ! », « Ecrasons les sangsues !¹⁰⁰ », « Nos terres !... nous réclamons nos terres !¹⁰¹ », « Vive le peuple ! Vive la liberté ! A bas la misère !¹⁰² » Dans *Ex-père de la nation*, la foule interpelle directement le Président : « Ma-dia-ma ! dé-mis-sion!¹⁰³ » Ces rassemblements sont le prélude à des actions plus engagées, ainsi qu'à des ripostes violentes de l'armée gouvernementale. A. S. Fall expose longuement les mesures prises par Madiama au terme d'une manifestation particulièrement violente qui a fait de nombreuses victimes, dont sa fille Nafi. Ces dispositions, signalons-le, sont communes à la majorité des récits :

[...] dissolution des syndicats ; suppression du droit de grève jusqu'à nouvel ordre ; interdiction pour tout groupe de se réunir sur la place publique. Les cérémonies familiales [sont] réglementées : pas plus de huit personnes. On baptis[e] à la va-vite, les mariages se célèbr[ent] dans la grisaille, les funérailles [sont] promptement liquidées.¹⁰⁴

L'un des personnages conclut que tout se fait désormais « en catimini », comme si le peuple n'était plus qu'une « horde de fourmis. » Dans ce passage, l'énumération crée un effet d'accumulation qui confère à l'ensemble du discours une grande intensité. Le lecteur décode le système de contraintes qui régit les actions des populations. Ceux qui vont à l'encontre de ces mesures sont davantage brimés, le régime utilisant, selon les termes du narrateur, « de très grands moyens.¹⁰⁵ » Ainsi, face à la multiplication des manifestations, Yoro, le chef de la police, ordonne à ses hommes : « Soyez sourds

La fiction rappelle encore l'histoire. Dans son article sur C. Péralte, Yveline Alexis révèle que ce dernier usait de sa position pour faire paraître dans les journaux des messages anti-occupation. Op.cit., p. 54.

⁹⁸ Frantz Fanon, op.cit., p. 52

⁹⁹ Alioum Fantoure, op.cit., p. 178.

¹⁰⁰ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 139.

¹⁰¹ Pierre Clitandre, op.cit., p. 146.

¹⁰² Ibid., p. 128.

¹⁰³ Aminata Sow Fall, op.cit., p. 137.

¹⁰⁴ Ibid., p. 149.

¹⁰⁵ Ibid., p. 158.

et aveugles ! Foncez comme des bolides !¹⁰⁶» Il s'ensuit un chaos infernal à travers la ville, que réverbère le discours haché du narrateur : « Désordre, choc, violence. Brutalité. [...] Des cadavres, des prisonniers, des hommes et des femmes hébétés. Des enfants traumatisés. Une population paumée. Un peuple ébranlé.¹⁰⁷» Néanmoins loin de freiner l'élan populaire, la férocité des représailles accroît l'indignation et suscite des actes de rébellion. Il s'agit pour le peuple de venger ses morts, auxquels sont attribués le statut de martyrs. C'est dire qu'à l'instar des exemples historiques susmentionnés, l'action répressive produit un effet inverse. Yaya, le fils de Madiama, prédit d'ailleurs avec justesse : « Ils recommenceront, et chaque fois ce sera plus dur et plus long. L'aspiration à la liberté est une hydre. Vous n'avez coupé qu'une tête.¹⁰⁸» Sa pensée rejoint celle mise en évidence dans Sahel..., par un communiqué radio selon lequel il est à craindre que la révolte des habitants de Léa ne « réveille le volcan qui sommeille dans le pays depuis la sécheresse.¹⁰⁹» L'évocation de la nature dans ce contexte de soulèvements est digne d'intérêt, puisqu'elle établit un lien direct entre catastrophes cosmiques et humaines.

Ouvrons une parenthèse brève pour signaler que l'analogie entre la nature, qui implique généralement une mise en ordre du monde, et l'ordre social est relativement logique. Ainsi, les métaphores de l'éruption et du séisme volcanique conviennent à l'image de la révolution avec en soubassement les thèmes d'agitation, de jaillissement de nouvelles forces et d'un bouleversement complet de l'ordre établi. Les événements de 1968 correspondent apparemment à cette logique de parallélisme avec la nature, comme le note Youenn Michel dans un article sur « Mai 68 » en France :

Pour comprendre les événements de Mai, on avance souvent la métaphore de l'éruption : du fait d'un gigantesque glissement des plaques tectoniques du système éducatif, des petits séismes ont commencé à constituer des alertes. Mais le bouchon des traditions corporatives obstruait tant la cheminée volcanique que la pression s'est accumulée,

¹⁰⁶ Ibid., p. 152.

¹⁰⁷ Ibid., p. 158.

¹⁰⁸ Ibid., p. 159.

¹⁰⁹ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 167.

déclenchant finalement une gigantesque explosion libertaire, dont les nuées ardentes ont transgressé l'autorité traditionnelle [...]»¹¹⁰

La coulée de laves volcaniques ardentes, qui avance inexorablement, transformant tout en un embrasement incandescent, s'associe par l'image aux revendications étudiantes et ouvrières qui enflammèrent l'ensemble de la société, en guise de présage de l'explosion à venir. De plus, ces protestations furent à l'origine des fissures de l'ordre social, qui peuvent être mises en parallèle avec les failles générées par une catastrophe sismique. Plusieurs décennies après les faits, ce lien perdure. A titre illustratif, pour commémorer le cinquantenaire de la crise, *L'histoire*, daté d'avril 2008 propose une métaphore similaire : « Mai 68. Le monde tremble », peut-on lire à la Une du mensuel.

Les textes dévoilent incontestablement une correspondance entre catastrophes naturelles et rupture politique et sociale. Pour les personnages, la nature est en accord avec l'humeur belliqueuse générale. Autrement dit, la morbidité du milieu naturel se répercute sur le milieu humain et vice-versa. Dans Sahel..., le temps orageux est en phase avec le climat de tensions entre la population de Léa et les hommes du commandant, Farichian-Zan. Selon le narrateur, c'est une « atmosphère moite et chaude qui stimule les énergies.¹¹¹» Il ajoute que par cette nuit d'orage, la « pièce » que les personnages « s'apprê[ent] à jouer s'annonc[e] dure et difficile. Ni les attaquants, ni les attaqués ne ser[ont] à l'aise.¹¹²» Les propos du narrateur de Fils de misère synthétisent encore mieux ce rapport de proximité entre nature et humanité en état d'extrême agitation :

Cette intensité de l'azur, ce flamboiement de l'astre, cet embrasement de l'air surchauffé portaient cependant en eux-mêmes leur fugacité. Cela ne pouvait durer ; une pluie d'orage ne tarderait pas qui ferait crever en ballon de baudruche l'angoisse suffocante qui étreignait le paysage. Ou bien alors tout sauterait et les volcans, depuis si longtemps endormis sous nos pas, au sein de la terre, entrouvrant leurs larges gueules, nous happeraient dans leur enfer. Mais à cette attente de la nature s'ajoutait autre chose d'insolite. L'air était gros de menaces inexprimées

¹¹⁰ Youenn Michel, « Mai 68 et l'enseignement : mise en place historique », *Les sciences de l'éducation - Pour l'ère nouvelle*, vol. 41, no 3, 2008, p. 19.

B. Diederich met aussi en relation certains des épisodes tragiques qu'il relate et la nature. L'assassinat de l'ex-colonel Antoine Multidor a ainsi lieu lors d'un « jour sans soleil ». D'après les précisions de l'auteur, « [l]e ciel était gris, ce qui était plutôt inhabituel pour cette époque de l'année. On aurait dit que l'ionosphère proposait sa propre métaphore pour évoquer les lourds nuages qui assombrissaient moralement le paysage haïtien. » Op.cit., p. 129.

¹¹¹ Alpha-Mandé Diarra, op.cit., p. 98

¹¹² Ibid., p. 98.

comme si, de ce matin de mai en pleine gestation qui posait sur les fronts des perles (sueur à double origine, moitié chaleur, moitié inquiétude) devaient naître, on le pressentait, la douleur et la mort.¹¹³

Le paysage presque sépulcral véhicule oppression et angoisse. Milieu hostile et sombre dans lequel l'homme ne perçoit que la menace d'un danger imminent, porté par un orage dévastateur ou un volcan furieux. Outre la violence explicite des phénomènes naturels, l'attention du lecteur est dirigée vers leur correspondance en milieu humain. Plus précisément, la fureur des éléments se superpose à la colère des hommes, qui bien qu'encore latente, n'en est pas moins indubitablement présente et prête à s'exprimer. Violences cosmique et humaine se recourent en une forme de coalition vengeresse. L'agressivité humaine, nous l'avons dit, symbolise le combat final évoqué par Jean de Patmos dans son Apocalypse, à travers le soulèvement des démunis et les représailles des forces oppressives. Les affrontements relèvent d'une grande violence, car la réaction des masses est proportionnelle à la brutalité longtemps endurée. C'est un retour de la loi du talion mentionnée dans l'Ancien Testament : « œil pour œil, dent pour dent.¹¹⁴ » L'on en vient à cette violence longuement évoquée par la critique, avec cependant une différence notable, puisqu'il s'agit ici de celle de la masse populaire, et non pas celle du pouvoir dictatorial davantage privilégiée *jusqu'ici* dans les analyses. Articulée dans le contexte de la pensée apocalyptique, la révolte du peuple achève le cycle du chaos, en écho aux propos du visionnaire selon lesquels la paix est bannie sur la terre.¹¹⁵ L'un des personnages de Sahel... confirme qu'il « est bien écrit dans les « Kitabous¹¹⁶ » qu'à la fin de leur règne sur la terre, les hommes acquerront une telle cruauté [...] qu'ils s'entredévoreront.¹¹⁷ »

Le combat relaté par les auteurs est un « jeu de la vie et de la mort », comme l'affirme Lum dans Sahel... Les adversaires font preuve d'une rage vindicative presque irréaliste. Mais avant de s'y

¹¹³ Marie-Thérèse Colimon Hall, op.cit., p. 189-190.

¹¹⁴ Exode 21, 23-25.

¹¹⁵ Apocalypse 6.3.

¹¹⁶ Mot qui signifie « livres ». Note de l'auteur.

¹¹⁷ Alpha-Mandé Diarra, op.it., p. 127.

attarder, signalons l'entraide par laquelle se distinguent les foules rebelles, étant donné que celle-ci contraste ostensiblement avec l'individualisme et la solitude, deux des principes essentiels de la vie urbaine telle que mise en exergue par les auteurs et évoquée dans le chapitre précédent. Il y a un effort de participation collective : le narrateur de Sahel... souligne ainsi qu'avant le grand combat « [l]a gare devint un vaste chantier où hommes et femmes se mêlaient, s'entraidaient. Des morceaux de bois, des seaux d'eau, des marteaux, de la terre, bref le matériel et la nourriture circulaient de main en main.¹¹⁸» Solidarité portée vers un but commun, celui de vaincre les « maîtres ». Quant aux affrontements, ils sont empreints d'une violence extrême, comme le reflète le passage suivant, un extrait du combat qui se déroule à Léa, sous une violente pluie :

Les premiers échanges de coups de feu entre les deux camps s'effectuèrent au bord de la rivière qui séparait les deux quartiers du bourg. L'accrochage fut violent et meurtrier. De part et d'autre du cours d'eau, les combattants se canardaient. Les derniers réfugiés tombèrent. S'affaissant sur la berge dans des attitudes grotesques, ils tombaient à l'eau, ce qui abrégait leur agonie. Et le torrent n'était plus que flots rouges écumants [...] la foule retenue derrière les barricades [...] jaillit de partout : des rues, du moindre recoin, sautant des barrages, se ruant vers le champ de bataille en piaffant. Les bouteilles passaient de main en main. Des cocktails enflammés pétèrent de l'autre côté de l'eau. Le terrain ne fut plus qu'un champ de flammes et de fumée.¹¹⁹

Le récit du narrateur laisse transparaître le caractère féroce des combattants et la brutalité de la mêlée. Les deux parties s'engagent sans retenue : pour les « maîtres », il s'agit de sauvegarder les privilèges et maintenir l'ordre. Chez les opprimés, le désir de liberté et la haine des anciens bourreaux forment le diptyque qui excite au combat, pour la victoire du bien. La ruée de la foule est symptomatique de cette fièvre guerrière. Le narrateur la compare à un « poulain capricieux qui vient de briser liens et brides.¹²⁰» L'acharnement des deux parties justifie la vision d'un tableau où s'entremêlent fougues et horreur. Les cadavres s'empilent de nouveau, sans distinction. De surcroît, comme par un « hasard » symbolique, c'est dans la zone de séparation entre les quartiers pauvres et riches que se déclenche le conflit. Le décor qui en résulte n'étant que désolation, le lecteur peut en conclure que les populations assujetties

¹¹⁸ Ibid., p.156.

¹¹⁹ Alpha-Mandé Diarra, op.it., p. 122-123.

¹²⁰ Ibid., p. 137.

veulent supprimer les marques de leur supplice. Cette impression est renforcée par la destruction d'autres lieux et objets symboliques. A Léa, la voiture de Farichian-Zan qui a fait de nombreuses victimes, est réduite en cendres. Le train, transporteur d'une aide alimentaire longtemps détournée par les autorités, ne résiste pas non plus aux attaques. Les bureaux administratifs, lieux de malversations appauvrissant la majorité sont entièrement saccagés. Mais c'est surtout la prison, dit « le poulailler », qui subit les assauts de la foule : « Qu'aucune brique ne reste debout ! Que justice soit faite ! [...] Que cet édifice de honte disparaisse à jamais !¹²¹ » crie l'un des insurgés. Il faut effacer toutes les traces de souffrance et d'humiliation, dont cette geôle morbide. Les sphères de travail et le palais national sont aussi la cible des révolutionnaires. Dans l'Ex-père de la nation, le narrateur rapporte que c'est un « peuple en colère, une armada folle » qui marche sur le « Château ». C'est avec « des pierres, des cailloux, des bâtons » et autres projectiles que les révoltés s'acharnent sur la résidence présidentielle¹²². Le narrateur de Cathédrale... quant à lui, relate la prise de l'usine par les « déracinés » des bidonvilles. Cette usine qui leur a « volé » leurs terres et dans laquelle ils ont été si longtemps maltraités. D'après son récit, l'on vit

une masse humaine pénétrer à l'intérieur des grandes bâtisses. Une immense vague de pouilleux avait forcé la barrière, étranglé le gardien et envahi la grande cour de pierre et de ciment [et] commencé à jeter leurs haines et leur vengeances sur ces murs qu'ils voyaient s'avancer sur leur cahute et leur carré de terre sans pouvoir dire un mot [...]¹²³

Le peuple revendique une justice dont il a longtemps été privé. Ses actes s'adjoignent à ceux de la nature pour éradiquer le « mal ». De plus, il l'instrumentalise, car c'est principalement par le feu qu'il annihile les lieux du pouvoir. Dans *Le nègre crucifié*, l'image de la résidence du président François en flammes est symptomatique de ce qui pourrait s'apparenter à une immolation par le feu : « les coins du palais flambent. Les piliers du palais sombrent. Le toit du palais craque¹²⁴ », peut-on lire. Les phrases

¹²¹ Alpha-Mandé Diarra, op.cit., p. 133.

¹²² Aminata Sow Fall, op.cit., p. 137-138.

¹²³ Pierre Clitandre, op.cit., p. 160.

¹²⁴ Gérard Etienne, op.cit., p. 119.

saccadées qui ponctuent le discours miment la désarticulation du bâtiment. A travers cette destruction, le thème de la nature comme outil de jugement et de sentence réapparaît. Pour les auteurs, il est juste que le palais, la prison et les sphères de travail qui symbolisaient la domination des uns et la soumission des autres, et qui abritaient des pratiques déshumanisantes, soient complètement supprimés. Les assauts répétés contre ces lieux symboliques trouvent leur écho dans l'histoire¹²⁵.

2.2 Violence et contre-violence

Il convient ici de caractériser l'agressivité de la foule. Dans le contexte de cette lutte finale, la violence des masses se révèle non plus un moyen, mais une fin en soi. Elle intègre une dynamique brutale, voire primitive. Il ne s'agit plus seulement de se débarrasser de l'ennemi qui représente une menace, mais de lui infliger de la douleur, de profaner son humanité. Ceci est d'autant plus compréhensible que ce peuple désire avant tout se venger des traitements infligés jadis par les milices et les forces armées gouvernementales. La violence est enveloppée d'une aura justicière. Dans cette optique, la mort n'inspire plus la crainte ; elle ne suscite plus un retrait hâtif, exacerbé par la terreur. Au contraire, elle constitue le supplément qui ravive l'ardeur des combattants, la chute d'un adversaire dénotant l'évolution vers la victoire. L'extrait de *Sahel...* ci-dessous illustre l'horreur des combats et l'intensité de la vindicte populaire :

Le bruit des armes fut étouffé par la chair des poitrines sans bouclier. Et dans la mêlée grouillante, *du sang* frais qui coulait montait une odeur de soufre et de tripes. La foule était maintenant une horde sauvage. Le sang, les corps pantelants, les morts ne l'effrayaient plus. Têtes, jambes et bras des gardes se dispersaient entre des mains avides de vengeance. Les derniers résistants de l'arrondissement n'étaient plus depuis longtemps, leur chair s'effilochait entre les ongles carnassiers. Mais la foule en voulait toujours [...] De la nourriture pour tous ! Mort ! Mort ! Mort aux administrateurs !¹²⁶

¹²⁵ L'exposé historique de Bernard Diederich démontre justement que les tentatives de déstabilisation du régime Duvalier visaient avant tout le palais national, symbole du pouvoir dictatorial : qu'il s'agisse de l'attaque à la bombe de juillet 1958, menée par Alix Pasquet, Philippe Dominique et Henri Perpignand, ou encore du raid aérien dirigé par Raymond Montreuil, Felix Alexandre, Bernard Sansaricq et Raymond Cassagnol en mai 1968. Et si l'on remonte plus loin dans le temps, ce sont les incendies des habitations des maîtres, des bâtiments de sucrerie et des plantations par les esclaves insurgés, qui constituent des parallèles à la fiction. *Le Prix du sang, op.cit., p. 82-98 ; 362-378.*

¹²⁶ Alpha-Mandé Diarra, *op.cit.*, p. 136.

Cette foule déchaînée ressemble à celle du récit de P. Clitandre : « La foule des déracinés s'éparpilla dans toutes les directions, laissant sur son passage des débris de combats et des traînées de poussière, qui avec la béquille du camarade

Le lecteur discerne nettement la passion dévastatrice, ou plutôt la folie meurtrière qui dicte les actions de la foule, qualifiée d'« horde sauvage ». L'abondance d'une ponctuation diversifiée répond à l'intensité du chaos qui caractérise la mêlée décrite par le narrateur. La répétition, en particulier celle du terme « mort », permet d'accentuer les effets macabres de la scène. Il faut dire que les actes de cette foule sont d'une violence qui semble se situer tout autant dans le registre de la démesure que celle du pouvoir tyrannique dont elle subissait les assauts. La fureur démentielle est donc proportionnelle à l'assujettissement subi autrefois. Relevons de surcroît que le courroux de la masse populaire est à la mesure de son désenchantement. S'il faut le rappeler, la tyrannie messianique s'établit sur la base de promesses de liberté, de changement et de bonheur. L'exercice du pouvoir s'alignant sur des principes totalement opposés, il est légitime que s'expriment avec force l'amertume et les revendications. La soumission et le silence résigné d'antan disparaissent et la voix du peuple s'élève en un chorus morbide « Mort aux administrateurs ! », « Mort aux traîtres ! » Si cette masse assoiffée du sang de ses bourreaux en veut toujours plus, c'est sans doute parce qu'elle a définitivement perdu cette peur et cette vénération du tyran, et donc de l'autorité. Elle n'est plus une « nation de survivants conformistes », selon la formule de B. Diederich ; ni cette « foule à côté de son cri de faim, de misère, de révolte, de haine¹²⁷ » ainsi que l'écrivait Aimé Césaire dans son *Cahier*. Elle a enfin pris la mesure de son pouvoir, de la puissance agissante de la solidarité, d'où l'inhibition de toute peur et la perte de toute retenue. En témoigne l'acharnement sur les victimes qui s'en trouvent démembrées, écartelées, réduites à l'état de chair sanguinolentes. Le lecteur peut entrevoir l'image d'un fauve redoutable qui s'est emparé de sa proie et la déchire sans réserve. Le Président Madiama voit en elle un « ouragan » susceptible de l'emporter. Andru, son conseiller, le confirme : « Personne ne peut tenir un peuple qui n'a pas peur et

piétiné transformée en arme, qui arrachant le gond d'une porte ou le pied d'une table de cuisine, qui courant de corridor en corridor avec un hurlement de bête traquée, qui avec un tranchet de cordonnier, qui lançant des slogans appelant à la résistance organisée [...] » op.cit., p. 127.

¹²⁷ Aimé Césaire, op.cit., p. 9.

rien ne peut le vaincre.¹²⁸» Ce « radicalisme » populaire, qui peut paraître excessif, voire négatif, presque semblable à une haine longuement refoulée¹²⁹ embrasse la perspective de la victoire finale, car seule compte l'anéantissement complet des forces de l'Antéchrist, c'est-à-dire celles du mal¹³⁰. C'est d'ailleurs cette finalité qui confère aux actes de la masse une certaine rationalité. Elle justifie l'idéologie adoptée par le peuple outragé, souffrant : celle de la mort des bourreaux comme unique issue.

On peut discerner dans ces actes incontrôlés, une certaine apologie de la violence de la part des écrivains, ou du moins une réhabilitation de celle-ci à l'aune de la confiscation du pouvoir politique. Pour ces derniers, la révolution sanglante demeure l'unique moyen de mettre fin à l'hégémonie du tyran. La définition de la violence que proposait Frantz Fanon est pleinement mise en exergue. Celui-ci y voyait en effet l'« intuition qu'ont les masses [...] que leur libération doit se faire et ne peut se faire que par la force.¹³¹» Partant de cette caractérisation, les auteurs développent la thématique d'une violence « défensive », légitimée par son statut de riposte à la violence institutionnelle de l'État, à une agression première du tyran et ses partisans (milices, nouvelle bourgeoisie, etc.). Ils sous-entendent donc une « contre-violence » – qui prend valeur de volonté –, indispensable à la survie. Autrement dit, ils récusent implicitement la notion d'excès que le lecteur pourrait appliquer aux actions populaires. En privilégiant l'optique de la contre-attaque, ils justifient les actes du peuple : éduqué au langage de la force, celui-ci l'a intériorisé, adapté et l'a assujéti pour répondre à ses besoins d'affranchissement. Il est ainsi exempt de toute responsabilité juridique qui dès lors n'incombe qu'au tyran : seul l'État, assaillant, est coupable. Le narrateur de « Saint Jean-Baptiste » rappelle d'ailleurs que « [p]lus dur que

¹²⁸ Aminata Sow Fall, op.cit., p. 162.

¹²⁹ Le discours que tenait Bissou à l'endroit de Mariama dans *Toiles d'araignées* (1982) d'Ibrahima Ly, après une séance de flagellation particulièrement cruelle, résonne alors comme un présage : « Ne gémiss pas sur tes plaies, poses-y la langue et aspire ton sang qui te fuit. Tu ne survivras qu'à ce prix, et tu pourras sortir un jour avec la dose nécessaire de haine, que d'autres appellent l'expérience ou la raison. » Pour lui, c'est cette haine qui, plus tard, permet de s'affilier entièrement à la cause révolutionnaire, et de combattre sans retenue le régime et ses institutions. Ibrahima Ly, *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 90.

¹³⁰ L'on peut évoquer ici les propos de George Sorel selon lesquels « [...] la fin doit être toujours la catastrophe de l'ennemi. » George Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1972, p. 142.

¹³¹ Frantz Fanon, op.cit., p. 53.

les cyclones, c'est le gouvernement.¹³²» Il évoque «les ravages des juges de paix, magistrats communaux, commandants, polices rurales [...] les *tontons macoutes*, les députés, les préfets tous ces grands nègres.¹³³» Sous un autre angle, la contre-violence est également légitimée par les échos de l'histoire. En effet, elle trouve sa place dans la conjoncture sociale et réverbère pour ainsi dire, les révolutions et luttes pour l'indépendance, notamment en ce qui concerne Haïti et l'Afrique. Elle revêt alors un caractère événementiel, historique, qui la place au-dessus de toute considération négative, tout en lui conférant un statut héroïque, presque glorieux. Les propos du professeur syndicaliste mis en scène par P. Clitandre signalent nettement cette corrélation entre l'« hier » et l'« aujourd'hui » : « Le pays se meurt. Le pays a soif. Nous devons nous sacrifier pour son bonheur. Notre sacrifice est grand. Tous ceux qui dorment sous cette terre, les courageux d'hier et ceux d'aujourd'hui nous le recommandent.¹³⁴» Le discours de Lum (*Sabel...*) recèle un message analogue, avec en plus une référence au « futur » : « Nous devons faire en sorte que tout le pays goûte à la liberté que nous venons de conquérir. Allah ! nos aïeux défunts, les hommes nous en seront reconnaissants.¹³⁵» Ces paroles démontrent en plus que la dimension héroïque est renforcée par la notion de sacrifice, mise en relief par l'expérience du martyr et réexprimée ici à l'échelle plus large de la foule. L'on observe une totale abnégation chez les masses, qui concrétise les prédictions de ce dernier. Exaltée par le désir de libération, elles perçoivent la mort comme principe d'affranchissement de tous, y compris les générations futures. Lum l'exprime aussi clairement lorsqu'il affirme que « la vie de deux ou trois personnes ne [les] arrêtera pas.¹³⁶» Si ces chiffres s'éloignent de la réalité, ils traduisent le principe de

¹³² Félix Morisseau-Leroy, op.cit., p 189.

¹³³ Ibid., p. 189.

¹³⁴ Pierre Clitandre, op.cit., p. 161.

Il y a une référence implicite à la révolution haïtienne de 1804. Plusieurs textes y font d'ailleurs implicitement ou explicitement allusion. Les écrivains effectuent un travail de mémoire, en rappelant ce que l'histoire essaie volontairement d'oublier (ils adhèrent d'une certaine manière à la pensée de Michel-Rolph Trouillot dont l'ouvrage, *Silencing the past* (1995), analyse les *dits* et les *non-dits* dans la production de l'histoire).

¹³⁵ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 161.

¹³⁶ Ibid., p. 100.

base qui gouverne les actions des opprimés : celui de la réussite inconditionnelle, fût-ce au prix de vies humaines. Le peuple a embrassé une nouvelle idéologie : « vivre libre ou mourir.¹³⁷ » Les insurgés de Léa le clament fermement : « Victoire ou mort !¹³⁸ » Avec cette philosophie nouvelle, la contre-violence peut être perçue comme la « fête de la révolte » si l'on se réfère au narrateur de Sahel..., mais aussi et surtout comme la folie ou encore l'ivresse de la liberté. L'affirmation de Renan – reprise par Georges Sorel (*Réflexions Sur la violence*, 1908) – trouve ici un écho favorable : « [...] l'histoire récompense l'abnégation résignée des hommes qui luttent sans se plaindre et accomplissent sans profit une grande œuvre de l'histoire [...]»¹³⁹

En faisant du « radicalisme » populaire l'instrument essentiel d'émancipation et de survie, les auteurs de 1968-1990 prennent le contrepied de leurs prédécesseurs, qui de manière générale avaient adopté une position plus prudente fondée sur une peinture caricaturale et ironique de l'opprimeur. A travers leurs récits, ils détruisent le mythe du tyran invincible et de son indestructible structure¹⁴⁰. De plus, ils récusent toute idée de compromis ou de négociation entre ce dernier et le peuple, pour éviter une résurrection de l'ancien système. L'enjeu fondamental de la liberté civile, tel qu'ils l'exposent, exige fermeté, détermination et engagement afin de dénoncer tout en les déstabilisant, l'illégitimité du pouvoir tyrannique et la position monopolistique du leader. Le lecteur peut y voir une déconstruction tacite de la vision romantique du tyran acceptant de faire des concessions pour le bien collectif. La violence se présente alors comme la prescription la plus efficace, sinon unique contre le potentat. C'est la « praxis absolue », selon la formule de Frantz Fanon. Les écrivains rejoignent le discours apocalyptique de Jean, dans lequel la violence

¹³⁷ Cette expression paraphrase plus ou moins l'un des passages de l'Acte d'Indépendance d'Haïti rédigé le 1^{er} janvier 1804 : « Prête donc entre ses mains le serment de vivre libre et indépendant, et de préférer la mort à tout ce qui tendrait à te remettre sous le joug ».

¹³⁸ Alpha-Mande Diarra, *op.cit.*, p. 150.

¹³⁹ Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, tome IV., p 267) dans Georges Sorel, *op.cit.*, p. 298.

¹⁴⁰ Nous reviendrons sur cette démythification ultérieurement.

2.3 La symbolique du paysage

Dans s'avère nécessaire pour mettre en échec l'Antéchrist¹⁴¹. Ils confèrent donc au peuple le droit à la violence¹⁴². Clarifions néanmoins, que ce n'est pas un appel au meurtre, loin s'en faut. D'ailleurs, aucun tyran mis en scène n'est exécuté ou assassiné. Il s'agit, peut-on dire, d'une restitution au peuple de sa liberté à répondre à la violence par la violence, qui apparaît dès lors comme une exigence déterminée par la conjoncture. leurs représentations de l'espace refaçonné par la violence humaine, les romanciers suivent une logique propre à l'Histoire, celle du paysage ayant une place centrale dans la mémoire individuelle et collective des révolutions. Aux lendemains des conflits, il ne reste généralement que des images pour témoigner de la violence et des pertes matérielles et humaines, comme si l'œil voulait en préserver à jamais les traces. La situation socio-politique de 1968 se prête à cette logique commémorative : les files d'étudiants ou d'ouvriers agitant des pancartes, les usines en flamme ou vandalisées, les représailles des forces armées brandissant matraques et usant de gaz lacrymogènes, les barricades (notamment en France), continuent d'incarner dans les imaginaires, la réalité de cet épisode de crise¹⁴³. Elles en constitueraient presque une véritable métonymie, et en viendraient quasiment à résumer cet évènement majeur de l'Histoire. Dans les récits analysés, le paysage anéanti est doté d'une valeur symbolique similaire, puisqu'il se pose comme métaphore de la disparition irréversible de l'ancien système, dont les composantes les plus saillantes (la résidence présidentielle, la prison et les sphères de travail) ont été ravagées. En ce qui concerne le milieu urbain

¹⁴¹ Voir Apocalypse 12. 7-10 ; Apocalypse 19.

¹⁴² Ils font ainsi écho à la pensée de Louis Delgrès selon laquelle « la résistance à l'oppression est un droit naturel.» Proclamation de Louis Delgrès citée par Mireille Nicolas, *Mon anthologie de littérature antillaise. De ses origines à 1975. Tome II. De la politique*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 38.

¹⁴³ Dans un essai sur « l'iconographie de Mai 1968 », Audrey Leblanc assure que les « images [...] ont participé à la construction de Mai 68 comme phénomène proche d'une guerre civile, en accentuant le caractère dramatique de son récit. À ce titre, les photographies du photoreporter Gilles Caron ont particulièrement nourri les mémoires et constituent une forme de point d'orgue de ce que Vincent Lemire et Yann Potin ont nommé « la dramaturgie des images [de Mai 68]. » Audrey Leblanc, « L'iconographie de Mai 68 : un usage intentionnel de photoreportage noir et blanc ou couleur. L'exemple de Paris Match (mai-juin 1968). » *Sens Public* [En ligne], mis en ligne le 16 février 2009, consulté le 25 février 2019, URL : <http://www.sens-public.org/article628.html?lang=fr>

de manière générale, les affrontements entre le peuple et ses anciens tortionnaires lui imposent des transformations aussi radicales et dramatiques que celles engendrées par les catastrophes naturelles. Le narrateur de *Fils de misère* en fournit une description précise, considérant la confrontation entre le peuple et ses dirigeants comme une « hydre » qui a « traversé le pays en furie et les nasaux fumants, a renversé tout sur son passage, semé la désolation et la ruine et ne s'est retiré qu'après avoir tout piétiné, tout saccagé, emportant dans ses gueules de feu les plus beaux, les plus braves jeunes hommes de la nation.¹⁴⁴» La rhétorique de la dévastation revient inlassablement. C'est l'aboutissement de la fragmentation sociale et des décisions arbitraires qui ont rongé la ville de l'intérieur, provoquant son effondrement par la réaction des opprimés. Car comme le notait avec justesse Michel Foucault (*Dits et écrits*, 1976-1979), « les rapports de pouvoir ouvrent un espace au sein duquel les luttes se développent.¹⁴⁵» L'image de ruelles désertées, transformées en masse informe et boueuse rend l'atmosphère de désolation plus vive. L'absence de vie est davantage marquée par la présence de multiples cadavres. Le narrateur d'*Ex-père de la nation* relève la présence de « nombreux corps gisant par terre et, un peu plus tard, jetés pêle-mêle dans une camionnette.¹⁴⁶» Et comme dans les cas de destruction précédents, il y a suppression des marqueurs d'identité. C'est un amoncellement de corps non-identifiés, non-catégorisés en fonction du genre, de la classe, de la race, de l'affiliation politique ou autres facteurs de division : bourreaux et victimes sont indissociablement unis dans la mort¹⁴⁷. Ajoutons que ce décor post-destruction confère au discours apocalyptique l'une de ses conditions d'existence. Il serait en effet difficile d'envisager la crise apocalyptique sans cette atmosphère de perdition qui en découle, et qui rend plus saillante la nécessité de reconstruction.

¹⁴⁴ Marie-Thérèse Colimon-Hall, op.cit., p. 196-197.

¹⁴⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 631-632.

¹⁴⁶ Aminata Sow Fall, op.cit., p.141.

¹⁴⁷ Dans *Le pleurer-rire* d'Henri Lopes, l'un des insurgés contre le régime de Bwakamabé remarque justement que « [d]ans une révolution, pas le temps de trier ses victimes. Bonnes intentions et âmes pures sombrent dans le même naufrage qu'opresseurs convaincus... Les bavures de l'Histoire... Pas d'omelette sans casser les œufs. » Henri Lopes, *Le pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 151.

Il est évident que les auteurs mettent la ville, jadis fière et dédaigneuse en situation d'échec. Victime d'une violence et d'une justice eschatologiques, cette ville vivante, puissante et attrayante qui régnait suprême, n'est désormais plus qu'une entité désolée et lugubre. Les désordres cosmiques et humains ont bouleversé son équilibre et lui ont imposé une configuration nouvelle. Plus exactement, elle a perdu bref tout ce qui faisait d'elle un « bourreau silencieux ¹⁴⁸», et qui était pour les masses un constant rappel de leur misère et de leur souffrance. Les zones de division ont aussi été anéanties. Dans la dévastation et la mort, la catégorisation topographique et sociale sur laquelle était fondée son identité n'existe plus. L'abolition de toute compartimentation, manifestation concrète de la liberté retrouvée, explique la joie des vainqueurs. Dans Sahel...par exemple, les femmes entonnent les « hymnes des héros légendaires » pour célébrer la victoire des habitants de Léa sur Farichian-Zan et ses hommes. Néanmoins, paradoxalement, la vue de ce vaste champ de ruines, univers décimé, espace autrefois désirable et désormais délaissé suscite effroi, désespoir et lamentations chez les survivants. Il y a, pourrait-on dire, une réverbération des plaintes devant la désolation de Babylone qui résonne dans le texte de Jean de Patmos : « Hélas ! hélas ! Immense cité, vêtue de lin, de pourpre et d'écarlate, parée d'or, de pierres précieuses et de perles, car une heure a suffi pour ruiner tout ce luxe !¹⁴⁹ » Il y a coexistence de deux émotions qui s'inscrivent dans le temps : l'enthousiasme de la victoire présente et la peur d'un avenir incertain. Le narrateur de Sahel... confirme que « [l]a ville, prostrée, clouée, [vit] dans un cauchemar dont le réveil demeur[e] incertain.¹⁵⁰ » Cette dualité dans les sentiments humains reflète celle qui est propre aux désordres cosmiques et humains, qui incorporent à la fois une double dimension de destruction et de régénération. Selon les termes de la pensée apocalyptique, on passe de

¹⁴⁸ Ibid., p. 130.

¹⁴⁹ Apocalypse 18. 16-17.

¹⁵⁰ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p 169.

la première, celle de la vengeance liée au mal à la seconde, celle de l'harmonie et de la paix retrouvées pour les vainqueurs. Cette seconde dimension éclaire la perspective du renouvellement de l'espace, tel que mis en lumière dans les textes du corpus.

3. Régénération

La littérature apocalyptique ne tient pas la catastrophe pour une radicale discontinuité. Au contraire, celle-ci marque une nouvelle naissance, mais dans le cadre d'une continuité. Autrement dit, l'espace détruit ne se présente pas comme une « *tabula rasa* », mais constitue la base pour le développement d'un milieu purifié de tout ce qui a contribué à sa destruction. L'image de Noé, de sa famille et des espèces animales appartenant à l'univers pré-déluge, et préservés pour bâtir l'univers post-déluge pourrait servir d'analogie à ce recommencement. Cette vision du premier livre biblique se superpose à celle du dernier, la « nouvelle Jérusalem » de Jean de Patmos étant le domaine de ceux qui ont souffert les tribulations dans l'ancienne « Babylone » et qui ont été jugés dignes du salut. Envisagés dans le champ du raisonnement apocalyptique, les textes que nous analysons reproduisent pareil dédoublement : les violences cosmique et humaine sont paradoxales, ambivalentes puisqu'elles suggèrent à la fois le mal et le bien, la ruine et le renouvellement. En d'autres termes, elles s'ancrent dans une cosmographie tant infernale que salvatrice ; elles se présentent dans une double figure symbolique, entre expiation du péché et accomplissement du rachat. Soulignons aussi que la dualité éros-thanatos s'élabore en sens inverse, la destruction précédant la reconstruction ou recréation ; la mort survenant pour que jaillisse la vie. Notons qu'en ce qui concerne le nouvel espace, il ne s'agit pas d'un processus d'auto-renouvellement mais d'un effort conjoint : nature et humanité œuvrent de concert à la recréation.

3.1 Harmonie cosmique

Le premier symbole est l'eau purificatrice et régénératrice, en opposition à l'image de destruction évoquée plus haut. Ici, elle est semblable à ce « fleuve de Vie » de l'*Apocalypse*, qui jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau au terme de leur victoire sur les forces du mal. Ce fleuve, dit Jean, est « limpide comme du cristal », et de part et d'autre, « il y a des arbres de Vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois, et leurs feuilles peuvent guérir les païens.¹⁵¹» La répétition du vocable « vie » atteste du rôle primordial de l'eau à l'origine et au maintien de l'existence. La cosmogonie religieuse rejoint ainsi la cosmogonie grecque, qui présente allégoriquement la mer (image emblématique de l'eau) comme lieu de naissance et de transformation. De part et d'autre, l'eau offre à la fois énergie, structure et pérennité. Si elle peut détruire, tel que souligné précédemment, elle a aussi le pouvoir de faire renaître. Ainsi en est-il avec la ville qu'elle a d'abord submergée, presque étouffée. Cette submersion à résonance préalablement négative prend une autre connotation, en ce qu'elle s'interprète comme une purification préliminaire, sans laquelle le recommencement est impossible. Il peut s'en déduire qu'après avoir lavé l'espace urbain de toute souillure, la coulée hydrique y donne maintenant lieu à une résurgence de la vie. L'idée de récréation est sous-tendue par celle de rééquilibre. Ce n'est plus une situation de carence ou de surabondance, mais de suffisance. De surcroît, l'écoulement ne se caractérise plus par son déferlement précipité ou sa furie mais par sa paisibilité, comme cette rivière que décrit le narrateur de *Cathédrale*...

Celle-ci coule entre les prairies vertes [...] Avec la même lenteur [...] Avec la même vertu. Et le maïs pousse. Et le cœur s'enflamme. Et la vie s'enflamme : Il y a des enfants nus et noirs qui se baignent dans les ondes glacées de la rivière. Il y a des femmes à la peau couleur de cruche qui lavent du linge sur des galets blancs [...] La rivière coule coule comme une lumière. Comme une clarté.¹⁵²

L'on perçoit la sérénité qui se dégage de cette description, et qui contraste avec la désolation de la ville inondée. L'atmosphère troublée, pourtant récente, semble appartenir à un passé très lointain. Le

¹⁵¹ Apocalypse 22. 1-2.

¹⁵² Pierre Clitandre, op.cit., p. 36-37.

narrateur démontre donc la puissance vivificatrice et redynamisante de l'eau, qui se remet en harmonie avec l'homme et s'impose de nouveau comme un élément essentiel à sa réalisation, notamment à travers les activités quotidiennes. Les propos de Gaston Bachelard (*L'eau et les rêves*, 1942) synthétisent adéquatement l'incommensurable contribution de l'élément hydrique à la réalisation de la vie : « [...] une goutte d'eau suffit pour créer un monde et pour dissoudre la nuit. Pour rêver la puissance, il n'est besoin que d'une goutte imaginée en profondeur. L'eau ainsi dynamisée est un germe ; elle donne à la vie un essor inépuisable.¹⁵³» La fin de cette affirmation semble mettre l'eau en relation avec l'infini : tant qu'elle s'écoule, l'existence continue, sous des formes diverses. Car si une « seule goutte » possède une telle puissance, des multitudes de gouttes n'offrent-elles pas des myriades de possibilités ? La symbolique de l'eau dans les œuvres fictionnelles suggère une telle expansion car du rapport rééquilibré de l'être humain à celle-ci, il résulte une renaissance individuelle qui favorise celle de la collectivité dans l'espace urbain. C'est une configuration similaire que celle de l'eau du baptême chrétien qui purifie l'individu, dissout en lui le péché pour une vie communautaire meilleure.

Le second symbole est le feu, également porteur de deux dualités. Le philosophe Gaston Bachelard parle de « deux valorisations contraires¹⁵⁴», affirmant que le feu désigne à la fois « le bien et le mal. Il brille au Paradis. Il brûle à l'Enfer. Il est douceur et torture. Il est cuisine et apocalypse.¹⁵⁵» En lui coexistent donc dangerosité et utilité, propres à Prométhée qui le transmet aux hommes. La valeur utilitaire du feu réside dans sa capacité à purifier, à transformer rapidement et radicalement l'espace et les objets qui s'y trouvent. G. Bachelard insiste d'ailleurs sur cette propriété en affirmant que le feu implique l'idée de « changer, de brusquer le temps, de porter toute la vie à son terme, à son au-delà.¹⁵⁶» La dernière partie de cette assertion concrétise précisément le rapport du feu à la ville

¹⁵³ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière*, 2e éd., Paris, José Corti, 1942, p. 13-14.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 19.

¹⁵⁶ Ibid., p. 35.

fictionnelle, qui a été portée à son terme dans l'optique d'un au-delà rédempteur. Autrement formulé, la ville est passée par l'épreuve des flammes pour être débarrassée de toute impureté. Le lecteur peut percevoir une allusion aux méthodes de raffinement du métal pratiquées dans l'Antiquité avec la garantie d'un perpétuel renouvellement de la matière, ou encore aux rituels de sacrifices purificateurs décrits dans la Bible pour l'émergence d'un être nouveau¹⁵⁷. De ces deux instances émerge la représentation allégorique d'un feu non plus eschatologique, mais positivement transformateur par lequel le milieu urbain romanesque resurgit. Le mythe du Phénix condense parfaitement cette conception du feu comme signe de résurrection. Dès lors qu'elle a été assainie, la ville, comme le majestueux oiseau, peut renaître progressivement de ses cendres. Elle est rappelée à la vie. Par ailleurs, en utilisant le feu comme instrument de châtement contre les institutions coupables, les auteurs lui confèrent en plus une portée thérapeutique. La vue de ces objets et espaces de torture dévorés par les flammes contribue à l'apaisement du courroux individuel et collectif. Le narrateur de *Sabel...* s'exclame, non sans un certain lyrisme : « Ah ! belles flammes purificatrices, emportez, emportez dans votre danse ces objets odieux, témoins d'une période humiliante et à jamais révolue.¹⁵⁸ » Le rejet du passé en tant que temporalité inscrite dans la souffrance, est évident. Les flammes consolident la rupture tout en ouvrant la voie à un autre temps. L'espace ainsi libéré, métamorphosé est prêt pour l'édification d'une ville neuve où ne sévissent plus les inégalités et la division, mais où fleurissent l'égalité et le respect de l'autre. Le développement de nouvelles valeurs sociales suggère une autre notion, celle de la fertilisation percevable aussi avec les cendres du volcan. Celles-ci, en recouvrant le sol agissent comme engrais pour la prolifération d'une autre génération de règles et de lois en milieu urbain. Le narrateur de *Soufrière* insiste sur ce renouvellement en relevant la capacité du volcan à faire « des vagues de terre à contre-courant pour remodeler le pays érodé et ranimer les plages endormies

¹⁵⁷Lévitique 4.

¹⁵⁸ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 137.

sous la caresse du temps.¹⁵⁹» En outre, D. Maximin fait intervenir un échange significatif au pied de la montagne. La vieille Adrienne Roussi y laisse les cendres de son fils et s’empare d’une petite pierre que les premiers esclaves, selon ses dires, appelaient « Souffrière ». Pour elle, la présence de ce galet « très rare à rencontrer » tient du miracle¹⁶⁰. Miracle de la vie donc, signe d’une nouvelle ère édifiée sur les vestiges du passé.

La terre représente le troisième et dernier symbole naturel du cycle de régénération. Jean de Patmos parle justement de la disparition de « la première terre » et de l’avènement d’une « terre nouvelle¹⁶¹». Il est question d’une disparition figurative, qui fait référence au changement survenu grâce aux multiples catastrophes, notamment ces tremblements de terre d’une ampleur remarquable. Plus explicitement retournée, bouleversée, la terre a momentanément cessé de produire, perdant ainsi sa valeur nourricière. L’idée de renouvellement éloigne cependant le lecteur de ces considérations péjoratives et présente le bouleversement comme une préparation à l’ensemencement. Il fallait en effet rendre le terrain propice à la germination. En conséquence, la nouvelle existence en ce lieu complètement restauré divergera de la précédente, tant par les éléments qui la constitueront que par ceux qu’on n’y trouvera plus. Jean mentionne l’absence de cris (expression de la souffrance morale ou physique), de douleurs (manifestations de cette souffrance) et surtout de la mort (les élus vivront éternellement)¹⁶². Le retour à une joie et une paix durables est sous-entendu par le biais d’une communion rétablie entre l’être et son environnement. La « nouvelle terre », extraite du chaos est destinée à la pérennité, car ayant été expurgée de tout mal. L’environnement urbain fait résonner cette métaphore multidimensionnelle de préparation, d’ensemencement et de germination. Le séisme, tout en débarrassant la ville des « pierres » indésirables, entre autres les vices et les valeurs morales

¹⁵⁹ Daniel Maximin, op.cit., p. 24.

¹⁶⁰ Ibid., p. 210.

¹⁶¹ Apocalypse 21.1.

¹⁶² Apocalypse 21.4.

dégradées, a préparé l'écllosion de principes salvateurs. L'on peut convoquer l'instance biblique du tremblement de terre signalant la résurrection de Jésus, et donc le triomphe de la vie sur la mort¹⁶³.

Sous un autre angle, l'éclat de la nouvelle ville, qui est celui d'une « pierre de jaspé », transparente comme du cristal, est littéralement et métaphoriquement révélateur. Il implique une mise à découvert, un dévoilement de toutes les paroles et de toutes les actions. Si les romanciers ne sont pas aussi expressifs que le visionnaire biblique, ils n'en suggèrent pas moins, en ce qui concerne la ville fictionnelle, le même principe de dévoilement. Le lecteur peut se souvenir du principe d'opacité caractérisant l'exercice du pouvoir tyrannique ; ou encore de cette haute muraille de la prison, de ces murs de la résidence présidentielle derrière lesquels se dissimulaient les dispositifs d'oppression et les pratiques cruelles et déshumanisantes. Leur abatement par le séisme répercute cette transparence : le palais et la prison qui seront érigés ne seront plus des signes de dégradation pour le peuple, mais des lieux de décisions prenant en compte l'intérêt collectif pour le premier et de traitements disciplinaires justes pour la seconde.

3.2 (Re)naissance humaine

Cette œuvre régénératrice n'est pas l'apanage de la nature uniquement. La contribution des individus se veut même essentielle : les auteurs établissent l'entraide comme l'élément moteur principal de la reconstruction, signalant ainsi un contraste avec la division, source de dysfonctionnement, de déséquilibre et de destruction. Ils mettent en relief la nécessité d'une ligature de la fracture sociale, d'un renouement du lien communautaire rompu par la terreur du pouvoir tyrannique. Pour eux, la solidarité constitue la base de la cité nouvelle, par un processus d'identification à l'autre qui génère une compréhension mutuelle. Il s'agit pour ces individus en souffrance, de prendre conscience que "le

¹⁶³ Voir Matthieu 28.2.

malheur de deux ou trois nègres est le malheur de tous les nègres¹⁶⁴», pour reprendre les termes du narrateur de « Saint Jean-Baptiste ». C'est cet état d'esprit que le lecteur discerne dans les récits. A titre illustratif, Dans Cathédrale..., les survivants du déluge participent, dans un mouvement d'ensemble, au nettoyage du bidonville. Aux dires du narrateur, il n'y a plus de « mare de boue puante », plus d'excréments qui infestent la région, mais des « lauriers qui pouss[ent] aux devantures des maisons blanchies à la chaux.¹⁶⁵» Il existe une fraternité similaire dans « Saint Jean-Baptiste ». Germaine, l'une des protagonistes, confirme que tous les habitants de Grand-Gosier se sont mis ensemble pour « adoucir les souffrances causées par le cyclone, [...] pour aider chaque famille à reconstruire sa maison.¹⁶⁶» Le narrateur qui participe à cette entreprise de reconstruction manifeste son étonnement :

Je n'ai jamais vu des gens se mettre ensemble ainsi pour oublier une situation qui aurait dû les obliger tous à se coucher sur le ventre pour pleurer. C'est à cette veillée, dans cette église [...], au chantier où les malheureux aid[ent] leurs pareils à reconstruire leurs maisons détruites que j'ai vraiment vu comment les nègres et les négresses de ce pays ont la force de se colleter avec la malédiction, de terrasser la malchance qui les poursuit [...]¹⁶⁷

La résilience des habitants, développée par l'habitude des cataclysmes inhérents à leur univers géographique, permet d'entretenir l'espoir. Marie-Gabriel, l'un des personnes de Soufrière, corrobore cette pensée : « [...] nous sommes habitués aux catastrophes et à tout ce qui s'ensuit, l'espoir y compris¹⁶⁸», affirme-t-elle. Pour en revenir à la collaboration des habitants de Grand-Gosier, son caractère inédit est perceptible. La perplexité du narrateur est d'autant plus compréhensible qu'en ville, seul l'égoïsme primait. Mais grâce aux désordres cosmiques ainsi qu'aux brusques changements de la conjoncture socio-politique qui en ont résulté, l'individualisme s'est mué en compassion spontanée et réciproque. Cette philosophie acquise de nouveau se traduit par une mise en commun de toutes les ressources disponibles pour recréer l'espace urbain disloqué et lui insuffler une vie nouvelle. Le

¹⁶⁴ Félix Morisseau-Leroy, op.cit., p. 155.

¹⁶⁵ Pierre Clitandre, op.cit., p. 74.

¹⁶⁶ Félix Morisseau-Leroy, op.cit., p. 169-170.

¹⁶⁷ Ibid., p. 165.

¹⁶⁸ Daniel Maximin, *Soufrières*, Paris, Seuil, 1987, p. 42.

narrateur confirme qu'il n'y a « personne possédant quelques bouts de planche ou quelques clous, quelque reste de peinture qui n'offr[e] ce qu'il [a] pour aider ceux qui n'[ont] plus rien.¹⁶⁹»

A travers le concept de solidarité, la conjoncture de 1968 est bien mise en exergue, avec le passage des revendications d'abord étudiantes puis ouvrières à une cause sociale plus globale. Plus précisément, par ces mouvements d'unité, les écrivains signalent le début d'une forme de vie qui repose sur les actions collectives. La notion de « koumbit¹⁷⁰» est ainsi réactualisée. Mais au-delà du principe de travail coopératif impliquant un groupe d'individus – généralement des paysans – engagés dans une même entreprise de production¹⁷¹, il s'agit ici d'une version élargie : chaque individu, indépendamment de toute structure d'intérêts, participe à la reconstruction. D'une certaine manière donc, c'est un retour à la communauté d'autrefois, mais avec un système de valeurs neuf. De fait, en ce qui concerne la pensée apocalyptique, c'est l'idée d'évolution qui prime. On va de la simple solidarité au « don de soi », c'est-à-dire au sacrifice individuel pour la cause collective. Chaque personnage perpétue donc l'œuvre du martyr. Il se dégage un principe de responsabilité individuelle qui interpelle. L'on peut en effet y voir le désir des auteurs redéfinir la notion de « héros », de « sauveur ». Il a été dit dans le premier chapitre qu'ils voient en l'idéalisation d'un seul individu l'une des causes majeures de l'avènement de la tyrannie. Il est alors question de réitérer ce point de vue en mettant chacun des personnages en position d'œuvrer, grâce à une transformation profonde de l'être, pour la construction et la mise en place de la nouvelle cité¹⁷², perçue comme une autre version de la confrérie des rachetés que décrit

¹⁶⁹ Félix Morisseau-Leroy, op.cit., p. 171.

¹⁷⁰ Orthographe alternative « konbit ». Mot créole défini par Michel Doret dans son *leksik Kreyòl-fransè* comme « entraide ». Michel R. Doret, *leksik Kreyòl-fransè / Lexique français – créole*, Haiti, Imprimeur II, 2009, p. 59.

¹⁷¹ *Haitian-English Dictionary* (Port-au-Prince, La presse Evangélique, 1996, p. 287) met particulièrement l'accent sur cette idée d'une coopérative paysanne.

Jacques Roumain ravive ce système dans *Gouverneurs de la rosée* (1944 -posthume).

¹⁷² L'on pourrait se demander s'il n'y a pas une certaine influence du marxisme, avec l'idée d'une contribution collective à l'émancipation de tous. Car il faut reconnaître que le marxisme n'a pas laissé les intellectuels africains indifférents, comme le révèle Sékou Traoré dans son ouvrage intitulé *Les intellectuels africains face au marxisme* (Paris, L'Harmattan, 1983) dans lequel il retrace les théories marxistes d'Amady Aly Dieng, Léopold Sédar Senghor, Kwame Nkrumah et Julius Nyerere, entre autres. On peut supposer que les écrivains dont nous analysons les œuvres ont lu ces théories, et en offrent, d'une certaine manière, la synthèse dans leurs fictions. Car comme le souligne Françoise Blum, l'histoire du

Jean¹⁷³. De plus, dans cet univers neuf et purifié, les anciens espaces de torture deviennent lieux d'harmonie et de partage. L'un des ouvriers révoltés de Cathédrale... présente de fait une usine reconceptualisée :

Maintenant que vous reprenez vos biens, votre courage, et vos espoirs, ne les détruisez pas. Ne brisez pas ces murs, ni ces machines ! Ils ne seront plus tachés de votre sang tant que vous serez là, parmi la chanson fraternelle du peuple. Nous pourrons travailler ici pour nourrir nos enfants, habiller nos femmes et nos maîtresses, bâtir notre maison. Il y a du travail pour vous tous.¹⁷⁴

L'idée de réappropriation est sous-tendue par une nécessité de revalorisation. L'usine, bien que faisant partie des vestiges d'un passé douloureux, doit être mise au service d'un avenir radieux par une mutation significative de l'espace et des consciences.

L'avènement d'une société égalitaire peut contribuer à la mise en échec de la tyrannie qui se caractérise par l'impuissance des sujets à parler ou agir ensemble. On en revient à la justification de la violence qui fait du pouvoir à la fois un moyen et une fin. Celui-ci se charge de deux connotations : pouvoir en tant que moyen de lutte (solidarité) et pouvoir comme souveraineté (liberté). En d'autres termes, le peuple exerce son pouvoir de lutte pour affirmer sa propre autorité. Les déracinés que dépeint P. Clitandre le proclament : « Notre liberté ! Notre pouvoir !¹⁷⁵ » Le pouvoir en tant que moyen de lutte, d'après la définition d'Hannah Arendt, est « human ability not just to act but to act in concert / l'aptitude de l'homme non pas seulement à agir, mais à agir de façon concertée¹⁷⁶ », c'est autrement dit, la dynamique par laquelle les individus modifient leur univers. Il n'est pas l'apanage d'un seul, mais d'un groupe dont les actions définissent son existence. Il est donc concomitant à ses actions. Ceci revient à dire que sa matérialisation n'est possible que dans une perspective communautaire. H. Arendt

marxisme en Afrique [...] est celle de la réception, traduction ou – hybridation – des cultures. C'est aussi celle des combats anticoloniaux et des espoirs en un monde meilleur. » Marx, *une passion française*, Paris, La Découverte, 2018 p. 328.

¹⁷³ Apocalypse 7.14-17.

¹⁷⁴ Pierre Clitandre, op.cit., p. 160.

¹⁷⁵ Ibid., p. 161.

¹⁷⁶ Hannah Arendt, *On violence*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1969, p. 44.

confirme d'ailleurs qu'il disparaît dès lors que le groupe cesse d'exister. La logique arendtienne correspond aux concepts glissantiens d'« élan collectif » et de « volonté commune », qui « seuls permettent à un peuple de survivre en tant que peuple.¹⁷⁷ » Il est donc clair que dans l'optique d'une fin du pouvoir tyrannique, la violence prend une valeur téléologique. Les concepts de pouvoir et de liberté sont transformés en deux principes indissociables. Redéfini, le premier principe, ne peut s'exercer que dans le cadre du second. Réciproquement, sans liberté il n'y a pas de pouvoir, uniquement une terreur dominatrice.

En mettant en relief un pouvoir défini par la collectivité, les écrivains africains et antillais s'insurgent de nouveau explicitement contre l'instrumentalisation du pouvoir par le tyran pour contraindre les masses, tout en réhabilitant la communauté détruite par le pouvoir dictatorial. En une forme de métaphore, le sceptre du pouvoir est rendu au peuple ; la souveraineté collective est rétablie face à la dynamique d'un seul (tyran). Il y a rejet explicite de l'ascendance individuelle pensée exclusivement en termes de violence, car il en résulte une indiscernabilité qui prend la forme d'une politique de terreur. Le lecteur peut se souvenir des paroles du Président Madiama (*Ex-père*), concernant cette philosophie de gouvernance : « Le jour où je n'emploierai plus la force contre eux, ils s'en serviront pour me détruire.¹⁷⁸ » A l'instar du tyran de fiction, les dictateurs dans l'histoire de l'humanité ont toujours redéfini le « pouvoir » en fonction de leur conception personnelle, d'où une monopolisation exclusive. Le cas de François Duvalier est particulièrement illustratif de cette idéologie qui repose sur la confiscation de l'autorité étatique. Dans *Le prix du sang*, B. Diederich rapporte l'un des multiples discours du dictateur, dans lequel il affirmait clairement que personne ne pouvait lui enlever le pouvoir « reçu » du peuple. Il concluait : « [...] le pouvoir dynamique qui caractérise votre

¹⁷⁷ Edouard Glissant, op.cit., p. 21. Notons que dans le même ouvrage, l'auteur dénonce avec véhémence l'« usure collective » ainsi que les stratégies (y compris la départementalisation) utilisées pour conduire les Antillais « à se nier en tant que collectivité » p. 24.

¹⁷⁸ Aminata Sow Fall, op.cit., p. 170. Ces propos sont en italiques dans le texte.

leader, ce même pouvoir que vous avez toujours connu chez moi [...] est toujours prêt à écraser n'importe quel obstacle.¹⁷⁹»

Du point de vue régénératif, la violence radicale intègre également une optique plus positive. Elle revêt un caractère thérapeutique, c'est-à-dire qu'elle possède une valeur libératrice et réparatrice. Les opprimés expurgent par leur fureur démentielle une douleur et une peur longuement bridées et intériorisées. La colère refoulée lors des invasions et expéditions punitives de l'armée ou de la milice tout autant que la rage dissimulée pendant les exécutions publiques macabres et injustes s'extériorisent enfin. Le texte d'A-M. Diarra est révélateur de cette ardeur purificatrice, car la fureur du peuple lors des combats avec les troupes de Farichian-Zan se prolonge en un pillage et une démolition immodérés :

La foule démolissait tout, depuis les potagers des « mandarins » jusqu'à leurs greniers. Coulée fluide, incontrôlable, elle envahit les locaux administratifs. Et cahiers, registres, dossiers (ces instruments du diable, de calomnie [...]) dédicaces des plus hauts personnages de l'Etat, cartes géographiques, feuilles volantes : déchirés, à demi-brûlés ou en cendres, tout, tout voltigeait. Un pillage démentiel à la mesure du dénouement et de l'oppression d'hier. Recherche forcenée de vivres et de biens [...] puissance de gens longtemps brimés [...] les pilleurs, affamés, s'empiffraient de tout ce qui était comestible.¹⁸⁰

Les révélations du narrateur montrent une foule consciente des causes de sa souffrance, et déterminée à les éliminer. S'il qualifie ces actes de « vandalisme », il n'en justifie pas moins implicitement leur excès en les estimant « à la mesure » des peines infligées. En saccageant ce qui a contribué à leur torture, les masses se libèrent du poids de la souffrance, et reconquièrent leur dignité. Les paroles du narrateur montrent également une tentative de réappropriation : la recherche de « biens » au milieu de ces instruments de torture, traduit le désir des masses de réduire à néant l'idée de soumission. Le complexe d'infériorité peut disparaître, puisque mis en échec par l'inversion des rapports de pouvoir. Désormais, les opprimés contrôlent ces objets dont ils subissaient la domination. Le lecteur peut aussi noter les efforts pour exorciser la misère. Jadis privées de tout, même du nécessaire, les masses ont maintenant

¹⁷⁹ Bernard Diederich, op.cit., p. 117.

¹⁸⁰ Alpha-Mande Diarra, op.cit., p. 136.

à leur disposition une multitude de vivres. Assouvir sa faim, autrefois un rêve, devient un fait tangible. Et lorsqu'elles ont enfin exorcisé leur rancœur, le vent de la colère peut s'apaiser. Il est clair qu'ici, la violence s'envisage dans une perspective cathartique, presque sublime, en ce qu'elle permet de transcender le traumatisme causé par le pouvoir tyrannique et de devenir un individu nouveau, épuré de tout désir de vengeance. Elle est donc à l'origine d'une réelle conversion intérieure. Le lecteur peut en déduire que les romanciers, s'inspirant de la conjoncture de 1968, repensent la violence. Certes celle-ci demeure, comme dans l'histoire des peuples, un instrument de libération. Mais elle sert aussi et surtout de point de départ à l'émergence d'individus nouveaux, transformés par ses effets cathartiques, pour la réalisation d'une nouvelle histoire¹⁸¹.

¹⁸¹ Dans son introduction aux *Réflexions* de Georges Sorel, Claude Polin réfléchit sur la conception sorélienne de la violence en ces termes : « [...] rien de grand dans l'histoire ne se fait sans violence, parce que la violence étant la forme la plus haute de l'action, élément créateur sans lequel il n'y aurait pas d'histoire. Créer est sa justification même et tout simplement sa définition. » Claude Polin, Introduction, *Réflexions sur la violence* par Georges Sorel, op.cit., p. xvii.

Conclusion partielle

La métaphorisation du paysage donne lieu à une actantialisation des éléments naturels, dont les actions génèrent une évolution spatiale et humaine significative. Les images de métamorphoses sont omniprésentes : par l'eau, le feu et les mouvements de la terre, l'espace urbain et les personnages qui en constituent la matière principale sont irrémédiablement transformés. En outre, comme avec les dictateurs, les écrivains établissent la loi des séries (les cataclysmes se succèdent inlassablement), faisant ainsi de la nature une métaphore de l'histoire racontée. Cette intrication de la géographie et de l'histoire, par la vertu d'éléments naturels transformés en force vitale, fait surgir une autre géographie et une autre histoire, dans le cadre d'un avant et d'un après symboliquement significatifs. De plus, la métaphorisation de l'espace est génératrice d'images vives dans la conscience du lecteur, qui peut en extraire des sens multiples, comme le préconise la pensée apocalyptique.

Le topos de la transition de la ville ancienne à la ville nouvelle que proposent les écrivains est fondé sur une double matérialisation des éléments et de la nature humaine qui symbolisent le mal et le bien, le châtement et la rédemption. La destruction s'impose comme le premier aspect de cette bivalence. Cependant, il ne s'agit pas d'une discontinuité avec le passé, ni d'un point de non-retour ou d'une fin ultime mais plutôt d'une phase transitoire. La symbolique de la dévastation est même dépassée, alors que s'expriment pleinement les propriétés thérapeutique, purificatoire et rédemptrice. Effectivement, les modifications que subit l'espace urbain apparaissent comme une étape essentielle à la mise en œuvre d'une réalisation plus positive, à savoir le renouvellement. Ce deuxième aspect de la bivalence parachève le cycle de la pensée apocalyptique, puisque la crise aboutit à une nouvelle naissance, qui peut être considérée par le lecteur comme la concrétisation des signes d'espoir partiellement révélés par les actions du martyr et des ouvriers, ainsi que les messages du visionnaire. L'espace urbain nouvellement éclos est placé sous le signe de l'égalité, de la fraternité et du pouvoir

rendu au peuple. Les personnages, bien que reconnus dans leurs identités individuelles, prévalent en une seule identité collective non-discriminatoire. L'appartenance à l'espace n'est plus envisagée selon une correspondance fragmentaire mais unitaire : il n'y a plus de stratification, ni de différenciation. Dans une logique complémentaire, la transition spatiale implique aussi un passage symbolique de l'homme ancien à l'homme nouveau, d'où la libération par une violence aux vertus cathartiques. De façon précise, par sa propension à faire de la violence « the most flagrant manifestation of power / la manifestation la plus flagrante de [son] pouvoir¹⁸² » selon la formule de H. Arendt, le tyran a créé au sein du peuple une psychose qui, pour les auteurs, ne peut s'expurger que de la même manière. Le déchaînement brutal épure les masses jadis opprimées de la peur, de la résignation et du silence. Il ouvre la voie à l'expression directe et salutaire de sentiments longtemps refoulés. En une explosion de fureur combattive de mots et d'engagements actifs, la foule se libère. Violence salvatrice dont la matrice engendre des êtres dignes de l'espace recréé.

Les transformations spatiale et humaine dénotent le retour de l'harmonie existentielle : les êtres humains sont réconciliés avec la nature et avec eux-mêmes. Le « *nègre crucifié* » peut alors déclarer avec emphase : « Enfin le soleil apparaît dans le ciel.¹⁸³ » Accueil quasi extatique d'une clarté retrouvée après les ténèbres oppressantes d'une souffrance multiforme. Le retour de la lumière, qui résume bien la thématique de la régénération qui transparait dans la prose antillo-africaine de 1968-1990 actualise le passage à une autre spatialité. Jean de Patmos le confirme lorsqu'il décrit la nouvelle Jérusalem baignant dans une clarté sans fin¹⁸⁴.

Il est donc évident que violences cosmique et humaine, tout en affectant la réalité spatiale objective, agissent également sur la conscience des personnages. Le lien entre géographies extérieure (nature) et intérieure (psyché) est entériné. Le lecteur peut alors s'interroger : en vertu de cette relation,

¹⁸² Hannah Arendt, op.cit., p. 35

¹⁸³ Gérard Etienne, op.cit., p. 149.

¹⁸⁴ Apocalypse 22.5.

quel est le rôle de la superstition dans l'interprétation des catastrophes ? Quels paramètres religieux en définissent les modalités d'acceptation ou de rejet ? Qu'impliquent l'idée de responsabilité individuelle et l'effacement – implicite ou explicite – de la figure héroïque par les auteurs ? Les contours tracés par ces interrogations feront l'objet d'une analyse approfondie dans le chapitre suivant, avec en filigrane le rapport aux religions.

DEUXIEME PARTIE

IMAGINAIRE APOCALYPTIQUE

QUATRIÈME CHAPITRE

SYMBOLIQUE RELIGIEUSE

[...] nous, les enfants du soleil, avons besoin d'être mystifiés par nos dieux pour oublier le temps qui passe.¹
Quelle est l'utilité d'une religion si elle accable au lieu de réconforter ? Si elle désespère au lieu d'aider ? Si elle réduit au lieu de sauvegarder ?²

Introduction

L'appréhension du fait religieux dans sa globalité demeure l'une des préoccupations centrales de l'humanité. Sans nous attarder sur ses origines qui demeurent floues et qui ont fait l'objet d'analyses multiples et variées, l'on peut admettre avec les anthropologues, les ethnologues et les sociologues qu'il est concomitant à l'histoire de la civilisation³. Dans son ouvrage sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Emile Durkheim affirme ainsi que « les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse.⁴ » Les récits cosmogoniques sur la création du monde ainsi que les cultes que l'on décèle chez les premiers hommes semblent justifier cette assertion, tout autant qu'ils signalent la croyance en l'existence d'une ou plusieurs forces supérieures garantes de l'existence humaine⁵. Ceci suggère que l'homme se met en corrélation avec une réalité autre que celle du monde dans lequel il vit. Réalité transcendante qui se situe au-delà de toute perception physique, sensible. Cette conviction explique la prégnance en religion de la notion de « surnaturel », entendu selon la conception durkheimienne, comme « spéculation sur tout ce qui

¹ Alioum Fantoure, *Le cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 127.

² Marie Vieux-Chauvet, *Folie*, Paris, Zulma, 2015, p. 416.

³ Voir par exemple François Bouvier, *Le panthéisme ou l'origine de toutes les religions* (Paris, Mons, 1830) ou encore *L'origine africaine des religions révélées* (Paris, Menaibuc, 2004) de Doumbi-Fakoly dans lequel il affirme : « La religion est le point de convergence des réponses réfléchies ou intuitives aux questions que l'être humain, placé dans des circonstances géographiques et historiques données s'est posées sur le pourquoi et le comment de son existence. » p. 7.

⁴ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 4^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 12.

⁵ L'on peut évoquer la définition de la religion selon A. Réville, reprise par E. Durkheim : « La religion [...] est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime se sentir uni. » E, Durkheim, op.cit., p. 40.

échappe [...] à la pensée distincte.⁶ Il y a donc immanente à la religion, l'idée d'une énigme à résoudre, d'un mystère à découvrir⁷.

Par son étymologie (« révélation »), le terme apocalypse peut être mis, dès les premiers abords, en relation avec le champ religieux. Cette correspondance est renforcée par le concept de « fin » qui le sous-tend. De fait, si l'homme sonde les méandres de ses origines, n'est-il pas logique sinon inévitable qu'il s'interroge aussi sur sa fin ? L'angoisse de l'avenir s'institue donc comme la base de cette réflexion eschatologique qui caractérise les écrits apocalyptiques, et qui est explicite dans l'*Apocalypse* de Jean de Patmos à travers le dévoilement de l'avènement du Messie et du devenir des élus. Le visionnaire expose en effet la conjoncture selon laquelle dans un monde dominé par le mal, le salut des fidèles soumis à l'oppression repose avant tout sur une foi ferme en Dieu. Ceci met en évidence une implication permanente du divin dans tous les événements et les contingences qui bouleversent ou favorisent les hommes. C'est l'idée d'un Dieu omniprésent et omnipotent investi dans une action salvifique envers les croyants. Au cœur de cette perspective de salut, repose la notion centrale de fidélité. Dans l'Ancien Testament déjà, la « jalousie » est l'un des principaux attributs du Dieu chrétien, qui s'impose au peuple d'Israël comme unique maître, selon les termes d'un pacte de loyauté indéfectible. Les traces de cette alliance remontent à l'ancêtre Abraham dont la manifestation ultime de foi concrétisa les promesses divines de prospérité et d'une descendance nombreuse. Les textes du Nouveau Testament, dont l'*Apocalypse* de Jean, réitèrent la même symbolique de la nécessité d'un engagement infaillible. L'ensemble du discours du dernier livre biblique semble d'ailleurs être une ode au dévouement et à la constance. Dès les propos préliminaires, le lecteur perçoit cette conception d'un salut conditionné par l'attachement indéfectible à Dieu, tel qu'explicitement énoncé par exemple dans la lettre adressée à

⁶ Ibid., p. 33.

⁷ Il y a donc, inhérente à la religion, une recherche du savoir. La question relative aux « croyances populaires » que pose Jean Price-Mars est d'une portée significative : « Ne révèlent-elles pas des inquiétudes auxquelles nulle créature humaine n'a le pouvoir de se dérober devant les énigmes qui nous assaillent de la naissance au tombeau ? » Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie*, Mémoire d'encrier, 2009, p. 37.

l'Église de Smyrne : « *Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie.*⁸ » Promesse de gloire symbolisée par la couronne, assurance de vie éternelle qui ne saurait s'accomplir en cas de transgression ou d'inconstance.

Par ailleurs, les notions de sacrifice, de messianisme et de salut, ainsi que le contexte de persécutions et de martyres chrétiens mis en lumière par Jean dans son *Apocalypse* justifient la centralité de la question religieuse dans l'expression littéraire d'une conception eschatologique. Il n'est donc pas surprenant que la religion occupe une place prépondérante dans la littérature apocalyptique en général, la production littéraire antillo-africaine de la période 1968-1990 en particulier. La prééminence du spirituel dans l'évolution littéraire de ces zones géographiques témoigne cependant, d'un intérêt bien antérieur à cette période. Dans son *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française* (1980), le critique littéraire Jean-Pierre Makouta-Mboukou remarque à juste titre que « les religions traditionnelles, [tout comme] les religions révélées ont largement inspiré la littérature négro-africaine [...] »⁹ Il va même plus loin, précisant que « [l]es pratiques magiques et les histoires de sorciers qui ont meublé sa mémoire, enfant, ne peuvent laisser indifférent l'écrivain que le petit négro-africain est devenu. Il les exploite [...] à des fins littéraires. [...] »¹⁰ C'est dire que religiosité et spiritualité sont aussi prégnantes en littérature que dans la vie de ces peuples. Autrement dit, l'attention sans cesse renouvelée des écrivains vis-à-vis du phénomène religieux se justifie par la prédominance des croyances dans les sociétés africaine et caraïbienne, et leur influence continuellement croissante. En se référant de nouveau à J-P. Makouta-Mbouka, l'on appréhende mieux cette dynamique culturelle :

⁸ La Bible de Jérusalem, Apocalypse 2. 10.

⁹ Jean-Pierre Makouta Mboukou, *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française (problèmes culturels et littéraires)*, 2e éd., Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1980, p. 117.

En ce qui concerne spécifiquement la littérature caraïbienne, Anny Dominius Curtius fait écho à ces propos lorsqu'elle affirme : « [q]u'elles soient écrites en langue anglaise, espagnole ou française, les littératures caribéennes signalent une particularité : elles font une large place aux phénomènes religieux [...] » *Symbiose d'une mémoire : Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 9.

¹⁰ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, op.cit., p. 147.

Le Négro-africain est essentiellement animiste. Tout dans la nature, en effet, a une âme et peut devenir objet d'adoration, un esprit, un Dieu. Les êtres inanimés peuvent être le siège d'un esprit, d'un dieu, d'une force surnaturelle. Et lorsque le Négro-africain semble adorer cet objet inanimé, c'est en fait la force surnaturelle qui y siège, l'esprit, l'âme, le dieu qui y a élu domicile qu'il adore.¹¹

Comportement idiosyncratique qui dévoile le symbole d'une société, d'un mode de vie particulier qui caractérise l'évolution de ces peuples. Mais bien avant d'investir le domaine de la littérature, les religions africaine et caraïbienne avaient déjà suscité l'intérêt des voyageurs, des missionnaires, des anthropologues et des ethnologues sociaux, notamment dans un contexte d'exploration et de découverte de civilisations étrangères voire étranges. Cet attrait s'est traduit par une multiplicité de descriptions visant à rendre compte de la variété et la complexité de ces pratiques. Les propos d'Anny Dominique Curtius sur la Caraïbe – qui rendent sans aucun doute également compte de la réalité africaine – sont révélateurs :

[...] pas une relation de voyage produite par les voyageurs européens ou américains obsédés par la compréhension d'un ailleurs étrange, pas une lettre de missionnaires soucieux d'évangéliser et de transformer l'Autre qu'ils découvrent, n'ont manqué de décrire les phénomènes religieux caribéens qu'ils ont observés.¹²

Et si les discours sont bien souvent restés claustrés dans le carcan de termes dépréciatifs tels que fétichisme, superstitions, magie ou encore sorcellerie pour rendre compte d'une altérité difficilement identifiable ou compréhensible, ils n'en demeurent pas moins utiles dans la mise en relief de l'évolution du fait religieux dans ces cadres sociaux, avec une référence implicite aux liens étroits de correspondance entre le visible et l'invisible. De plus, ces témoignages et comptes-rendus suggèrent un enchâssement des dimensions sociologiques et historiques dans l'expression littéraire du phénomène religieux. La relation avec l'histoire s'avère d'ailleurs incontournable, étant donné que celle-ci constitue l'ancre identitaire de chaque peuple, et de ce fait interroge les interactions religieuses au sein de ses différentes communautés dans la logique d'une progression permanente. C'est ce lien qu'identifie Roger Bastide lorsqu'il soutient que la religion est un « [fait social [...] parce que les

¹¹ Ibid., p. 102.

¹² Anny Dominique Curtius, op.cit., p. 9.

phénomènes religieux, mythes et rites, subsistent en quelque sorte indépendamment des individus, comme une réalité *sui generis*.¹³» Et c'est de cette réalité que rend compte l'histoire.

Si les représentations des religions dans la prose antillo-africaine diffèrent peu ou prou, elles ne véhiculent pas moins de façon générale, l'idée fondamentale de dénonciation sous-tendue par un anticléricalisme général, avec en filigrane la superposition, voire l'opposition directe, entre croyances ancestrales et doctrines héritées de la colonisation. On peut même dire que c'est cet antagonisme qui a servi de cadre à l'expression littéraire des religions tant en Afrique que dans les Caraïbes. Avant la période qui nous concerne, l'anticléricalisme virulent est lié à une critique non voilée du système colonial et de son principe de base, le christianisme. Pour cette première génération d'écrivains, les deux phénomènes sont relativement indissociables¹⁴. Wilberforce A. Umezina dans son ouvrage sur *La religion dans la littérature africaine* (1975) résume bien leur mode de pensée lorsqu'il affirme : « Plusieurs écrivains négro-africains pensent qu'il n'existe presque pas de distinction entre les missionnaires et les conquérants européens. Les prêtres, les pasteurs et les colonisateurs, croient-ils ont joué des rôles complémentaires lors de la conquête et de la colonisation [...]»¹⁵ Les textes¹⁶ de ces derniers ne sont pas sans rappeler ces vers de François Sengat-Kuo : « ils sont venus / civilisation / bibles sous le bras / fusils en mains / les morts se sont entassés / l'on a pleuré / et le tam-tam s'est tu / silence profond comme la mort¹⁷ ». Les auteurs de la période 1968-1990, tout en s'inscrivant dans le sillage de leur

¹³ Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock, 1997, p. 5.

¹⁴ Les écrivains n'ignorent sans doute pas ces propos de Leopold II de Belgique aux missionnaires se rendant au Congo en 1883 : « Prêtres, vous allez certes pour l'évangélisation, mais cette évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique, et de l'Europe. [...] vous interpréterez l'évangile de façon [...] à mieux protéger nos intérêts dans cette partie du monde. » Cité par Owono-Kouma Auguste, *Mongo Beti romancier et l'Église catholique romaine*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 286.

¹⁵ Wilberforce A. Umezina, *La religion dans la littérature africaine : Etude sur Mongo Beti*, Benjamin Matip et Ferdinand Oyono, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1975, p. 19.

Il rejoint Lucien Laverdière qui qualifie la « complicité entre l'administration et les missions » de « fait historique global. » *L'africain et le missionnaire : L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française : Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Bellarmin, 1987, p. 369.

¹⁶ Voir par exemple *Le vieux nègre et la médaille* (1956) de Ferdinand Oyono ou encore *Things fall apart* (1958) de Chinua Achebe.

¹⁷ François Sengat-Kuo, « Fleurs de Latérite », *Heures rouges*, Yaoundé, Clé, 1971, p. 11.

prédécesseurs, mettent l'accent sur la coexistence de multiples religions, ayant donné naissance à un syncrétisme¹⁸ particulier qu'ils associent au chaos socio-politique. Plus précisément, ils présentent une version décadente des religions. Ancestrales ou importées, celles-ci apparaissent en situation d'échec car elles génèrent une confusion et une instabilité à la fois collective et individuelle. L'héritage colonial est mis en accusation, tandis que le mérite jadis attribué aux croyances locales est remis en cause. Ceci revient à dire que la place des religions dans ces sociétés est violemment contestée. Il y a de la part des romanciers une attitude critique voire partiellement ou totalement hostile à l'égard de celles-ci. L'interrogation sous-jacente à cette véhémence contestation se rapporte fondamentalement au rôle ou mieux à l'instrumentalisation des pratiques religieuses, intégrées dans un mécanisme de mystification. Les auteurs développent alors une métaphore de la dissimulation afin d'en dévoiler les contours et les composantes internes. Il se dégage une image de décadence par une double orientation de désillusion et d'exploitation. D'une part les personnages sont la proie de valeurs religieuses travesties et corrompues. D'autre part, dans la continuité de l'institution coloniale, les religions apparaissent comme des outils d'hégémonie au service de la classe dominante en général, et de l'Antéchrist en particulier. De plus, l'avènement de ce dernier en lieu et place du très attendu Messie confirme la nature pervertie de ces religions et leur inscription dans une logique d'aliénation et de destruction, plutôt que de cohésion et d'entente. En outre, la question de la fidélité expose, par l'entremise de leurs disciples, des religions et des divinités plus jalouses, intolérantes et violentes que bienveillantes et magnanimes. Il apparaît alors au lecteur que la dévotion génère plus de haine, de brutalité, de sang et de mort que de paix, de sérénité, d'amour du prochain et de fraternité selon les principes de tolérance et d'ouverture à l'autre que postulent généralement les religions.

¹⁸ D'après la définition qu'en donne Pierre Gisel : « Par syncrétisme, on entend généralement, et le plus souvent dans un sens péjoratif, l'amalgame d'éléments religieux ou culturels de provenances diverses [...] » P. Gisel, « syncrétisme », dans *Encyclopédie du protestantisme*, édition dirigée par Pierre Gisel, Paris, Cerf, 1995, p. 1506.

Il s'agit dans ce chapitre de mettre en relief la problématique des religions telle que posée par les auteurs. La colonisation étant le dénominateur commun à l'avènement des religions monothéistes tant en Afrique que dans les Caraïbes, l'on note des similitudes dans les descriptions, qu'il s'agisse de l'attitude des ministres religieux ou encore de l'impact des croyances sur les comportements sociaux comme dans *Bon Dieu rit* (1988) d'Edris Saint-Amand ou *Le pleurer-rire* (1982) d'Henri Lopes. Les différences proviennent du phénomène religieux dans sa spécificité spatiale et dans la contextualisation des religions importées, d'après une dynamique d'adaptation locale. Le vodou est ainsi au centre des préoccupations des romanciers caraïbéens¹⁹, tandis que les écrivains africains dépeignent avec insistance le recours aux multiples cultes hérités des ancêtres : *Le cercle des tropiques* (1972) d'Alioum Fantoure, *Les affres d'un défi* (1979) de Frankétienne, *Shaba II* (1989) de Valentin Yves Mudimbe et *Monnè ; outrages et défis* (1990) d'Ahmadou Kourouma décrivent les superstitions ainsi que l'exploitation du vodou et des pratiques ancestrales à des fins politiques suivant une projection de domination ou de subversion. L'adaptation religieuse est aussi envisagée d'après sa valeur syncrétique, le syncrétisme étant considéré selon une double dimension de contamination (il n'y a plus de religion pure) et de décadence (remise en cause de l'état de perfection associé au divin.) Dans le premier cas, l'individu est engagé dans un perpétuel mouvement dans son interaction avec les religions. Celles-ci forment une spirale, un engrenage dont il parvient difficilement à s'extirper. Dans le second cas, la religion sert d'écran mystificateur à l'acquisition du pouvoir et l'enrichissement matériel. Configuration doublement négative qui intègre la thématique globale de désillusion et de crise. Il convient alors d'analyser l'expression du désenchantement religieux dans les récits, et la crise spirituelle²⁰ à laquelle il

¹⁹ Marie-Denise Shelton rendant compte de la vie sociale dans le roman haïtien – son affirmation pouvant s'étendre au roman antillais en général – soutient que : « [...] dans le roman haïtien la rencontre avec le vodou est inéluctable. Le vodou apparaît presque toujours comme un des éléments constitutifs du récit, voire dans certains cas le noyau même de l'intrigue romanesque. » *L'image de la société dans le roman haïtien*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 157.

²⁰ Cette crise spirituelle est, dans une certaine mesure, l'antithèse de celle décrite par les écrivains européens de l'après-guerre. D'un côté (voir par exemple Sartre, Camus ou Malraux) il y a l'indifférence voire l'absence de Dieu dans un climat de doute avec les désenchantements des guerres. De l'autre, il y a l'implication excessive des divinités dans la vie

aboutit, c'est-à-dire explorer les effets néfastes du pluralisme religieux tant d'un point de vue individuel que collectif ainsi que les attitudes des personnages dans leurs rapports aux divinités. Nous nous proposons de dépasser le cadre critique de recherche qui s'est dans l'ensemble limité jusqu'ici à l'opposition binaire tradition-modernité. Afin de comprendre le phénomène religieux d'Afrique et des Caraïbes dans sa spécificité littéraire, il faut aller au-delà de cette dichotomie traditionnelle pour explorer les divers contours de la réévaluation religieuse que proposent les auteurs, et qui se situe dans le champ de la démythification. La littérature apocalyptique étant à la fois dévoilement et dépassement, il faut également démontrer comment ces derniers s'inscrivent dans une logique de transcendance par rapport aux croyances, autrement dit exposer leurs prescriptions implicites et explicites d'un effacement du fait religieux pour le développement d'une conscience critique.

1. La décadence religieuse

La lecture des récits du corpus au prisme du filtre religieux dévoile un malaise spirituel profond, à travers une représentation des religions dans un contexte de syncrétisme marqué. Un détour historiographique permet de rappeler que l'implantation des religions révélées constitue un tournant dans la vie spirituelle des peuples d'Afrique et de la Caraïbe. Dans le sillage de l'esclavage et du colonialisme, celles-ci ont irrémédiablement modifié le paysage religieux, favorisant entre autres l'éclosion de nouvelles pratiques hétérogènes et hybrides, ainsi que l'émergence d'une nouvelle conjoncture sociale²¹. L'on pourrait parler d'une africanisation et d'une créolisation des religions monothéistes, processus par lesquels l'espace religieux est devenu un creuset où s'entremêlent et s'entrecroisent des formes diverses de croyances, cultes, rites et rituels. C'est l'émergence d'un entre-

des personnages. La crise religieuse en Afrique et dans les Caraïbes est donc complexifiée par le pluralisme religieux, avec la possibilité de recourir à d'autres divinités lorsque les premières restent « silencieuses. »

²¹ Lilyan Kesteloot parle d'un « étouffement des religions locales par la christianisation. » (*Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris, Karthala, 2001, p. 90) Il est vrai que dès le début de la période esclavagiste, les esclaves furent contraints à la religion catholique et à ses rites. Les articles deux et trois du *Code Noir* tout en instituant la religion catholique comme religion obligatoire, stipulaient aussi les risques encourus par les « contrevenants ».

deux religieux qui reconfigure la dimension spirituelle de l'individu et celle de la communauté tout entière. Cette dualité dénote une rupture de l'être dans son unicité spirituelle. La juxtaposition religieuse à laquelle il est confronté impose une constante reconsidération des croyances, des valeurs, et des vertus associées à chaque religion, dans une perspective de décodage et de réajustement. Et s'il est possible de s'accommoder de ce qui pourrait bien être qualifié de *désordre* religieux, il en résulte aussi bien souvent un état de confusion et de déséquilibre. C'est cette atmosphère de tourmente que dévoilent les fictions. D'abord, l'homme n'est plus en harmonie avec les divinités, quelles qu'elles soient ; au contraire, son rapport au divin s'exprime par la méfiance et le rejet. La confiance et l'abandon total qui, semble-t-il, devraient prévaloir sont relativement inexistantes. Le lecteur appréhende ce sentiment de rupture tandis qu'il assiste au fil des récits, à l'effondrement de tous les pans de l'édifice religieux social, qu'il s'agisse des valeurs héritées des ancêtres, ou celles importées par les colons. Ensuite, le pluralisme religieux n'est pas symbole de cohésion interne et externe en vertu d'un choix libre et consenti, mais signe de trouble et de mécontentement. C'est à travers une analyse des religions les plus saillantes et des ministres divins que nous exposerons les ramifications des relations conflictuelles qui caractérisent les représentations littéraires du phénomène religieux dans la prose antillo-africaine de la période 1968-1990.

1.1 Le chaos syncrétique : christianisme, islamisme et croyances ancestrales

Les textes s'orientent autour des religions locales et importées qui marquent les mentalités, les actions et les itinéraires des personnages. Les religions locales font référence aux pratiques ancestrales qui véhiculent une manière spécifique d'appréhender la réalité. Si dans les fictions africaines il n'existe aucune désignation spécifique, leurs homologues des Caraïbes, comme précédemment mentionné, sont centrées sur le vodou. Solidement ancré dans la tradition haïtienne, il est tout aussi présent en

Martinique, en Guadeloupe ou encore en Guyane²². Il n'est pas de notre objectif d'analyser l'évolution historique de ces pratiques ancestrales à travers les siècles, mais d'exposer leur perception dans la fiction narrative. Sous la plume des écrivains de la période 1968-1990, elles apparaissent sous les traits d'un héritage culturel aux facettes multiples, dont ils retiennent certaines valeurs, parmi lesquelles les vertus thérapeutiques, dans une forme de réhabilitation – bien que très succincte – de pratiques longtemps décriées. Leurs discours se focalisent entre autres sur la fonction utilitaire de celles-ci dans la société, par lesquelles marqueurs religieux et culturels se confondent²³. Ainsi que le souligne par exemple le narrateur de *Bon Dieu rit*, à Diguaran c'est Ti-Dôr le guérisseur et Doscima le « hougan » qui ont la responsabilité de soigner hommes et bêtes, étant donné l'absence de médecin.²⁴ Concernant le premier, il relate un épisode particulièrement marquant :

Une fois à la marmelade, un homme s'était cassé le bras. Cet homme était riche et il consulta tous les médecins de Gonaïves et de Port-au-Prince, qui le firent rester, sans raison, de longs mois dans des appareils compliqués. Un jour, enfin, on eut une idée : on appela Ti-Dôr et, trois jours après, il ne restait trace d'aucun mal...²⁵

Mythe ou réalité ? Difficile pour le lecteur de le déterminer. Toujours est-il que pour certains personnages, l'efficacité des pratiques ancestrales qui contraste avec l'incompétence de la médecine signale une certaine supériorité de celles-ci. Cette conception est renforcée par l'aura de mystère dont sont voilés ces procédés, et la perception de miracle qui en résulte²⁶. C'est cette thématique du miracle qu'explore Tony Delsham dans *Ma justice* : l'intervention de Jacques, le quimboiseur, permet à Nicolas de La Roche, un jeune béké, de retrouver une guérison que sa famille n'espérait plus après les nombreux échecs de la science. Ces faits « prodigieux » pourraient justifier la ferme confiance envers

²² Selon Annie Dominique Curtius, « le Vodou est la matrice qui noue symboliquement les cultures de [ces] communautés. » Op.cit., p. 177.

²³ Les récits corroborent le point de vue de Roger Bastide selon lequel « [...] si des pans entiers de culture se sont maintenus, malgré l'effroyable broyage de l'esclavage, c'est que les coutumes africaines servaient à quelque chose, étaient utiles, remplissaient une fonction indispensable à la survie du groupe nègre. » Roger Bastide, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Payot, 1967, p. 8.

²⁴ Edris Saint-Amand, *Bon Dieu rit*, Paris, Hatier, 1988, p. 90.

²⁵ Ibid., p. 91.

²⁶ Le narrateur de *Bon Dieu rit* parle d'une formule magique, « le secret des gens de la corporation », employée par Ti-Dôr au début des séances de guérison. Ibid., p. 91.

ces ministres divins et la certitude d'obtenir satisfaction. Pourtant plutôt qu'une forme quelconque d'engouement, c'est l'attitude de recul envers les croyances ancestrales qui prédominent dans les récits. Ce repli est lié entre autres à une dégradation de ces dernières au rang de mysticisme et de superstitions dans l'optique d'une exposition de leur contribution active à la stagnation tant matérielle qu'intellectuelle des membres de la communauté. Dans *Bon Dieu rit*, Jean Cyrille, le fils d'un riche planteur de Diguaran s'exclame avec commisération : « Pauvres paysans haïtiens, écrasés sous leur misère et leur mysticisme, leur mysticisme et leur misère, comme sous une lourde botte !²⁷ » Pour le jeune homme, qui n'est pas sans rappeler le Manuel de Jacques Roumain (*Gouverneurs de la rosée*), les croyances des paysans constituent une entrave au progrès. Par conséquent, il est nécessaire d'y mettre un terme, autrement dit, les transposer au-delà des limites d'un courant religieux qui bloque la pensée libre et les enferme dans l'ignorance. C'est un point de vue similaire qu'exprime le docteur Malekê (*Le cercle des Tropiques*), que le narrateur dit « désespéré devant les réalités de sa terre natale » et « fatigué de prêcher dans le désert.²⁸ » Pour cet esprit résolument cartésien, de nombreux malades retrouveraient la guérison si les villageois faisaient confiance à la médecine, plutôt que de s'abandonner aux guérisseurs en vertu de leurs réflexions superstitieuses qui réfutent l'origine naturelle de la maladie et placent la mort sous le signe résigné de la volonté divine.

Les superstitions qui constituent un pan essentiel du champ religieux en Afrique et dans les Caraïbes supposent différentes formes de croyances, et prennent donc activement part à l'établissement du tissu religieux synthétique²⁹. S'ils n'ignorent pas leur connotation religieuse générale – par exemple les augures de malheur ou de bonheur, de longue vie ou de mort³⁰ –, les écrivains les

²⁷ Ibid., p. 63.

²⁸ Alioum Fantoure, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 143.

²⁹ Décivant la réalité haïtienne, Jean-Price Mars affirme : « Toussaint Louverture, Dessalines, Pétion, Christophe autant que Dom Pèdre, Mackandal, Romaine-la-Prophétesse ont fourni d'immenses matériaux à la légende. L'imagination populaire en a tiré des fables fantastiques, et même quelques-unes de nos plus farouches superstitions. » Op.cit., p. 25.

³⁰ « Une femme qui voit son sang lunaire ne prépare pas le repas de l'homme » révèle le narrateur du *pleurer-rire*. De surcroît, après une nuit agitée et peuplée de mauvais songes, Elengui, son épouse, insiste sur la nécessité de consulter le

placent davantage sous le sceau de l'eschatologie. L'interprétation des signes mettent ces derniers en relation avec une fin certaine, dont le processus est déjà entamé. Autrement formulé, ces signes présagent un dénouement irréversible et imminent. Le narrateur du *Pleurer-rire* fait ainsi part au lecteur des multiples discours sur le bouleversement incompréhensible des saisons. Aux commentaires « savants », s'ajoutent surtout de nombreuses explications moins rationnelles :

Selon ma mère [...] la destruction de l'œuvre de Dieu avait commencé, celle des siècles approchait à grands pas. Maman multipliait les prières, brûlait des cierges à Notre-Dame de Moundié, se ruinait dans l'offre d'innombrables sacrifices, pour mieux être prête le jour du grand cataclysme. Une rumeur parcourait Moundié: un chasseur aurait par maladresse (un Esprit lui ayant brouillé la vue) tué un lamantin. (Un chasseur, à vrai dire d'un pays frontalier qui touche à la mer, mais originaire d'une tribu qui se retrouve chez nous, d'où notre malheur...) L'âme de la *Maminwata* en faisait subir la punition au Pays tout entier.³¹

Ce passage fait ressortir une idée de la fin fortement imprégnée de la réalité syncrétique locale qui mêle indissociablement les divinités chrétiennes et non-chrétiennes. Dans un cas comme dans l'autre il y a la perspective d'un châtement en cours d'exécution ; mais l'emphase est aussi et surtout mise sur l'irrationalité qui prévaut lorsqu'il s'agit de comprendre les phénomènes naturels ou les signes des temps, comme en témoigne la diversité des interprétations. Pour les écrivains, cet illogisme dénote l'absence d'une conscience critique. Carence cruciale, puisqu'ils y voient l'une des causes fondamentales du succès de la parodie messianique du tyran. De façon précise, l'aveuglement et la confusion qui prévalent en matière de religion affectent aussi le rapport des personnages au fait politique. La spontanéité quasi irréfléchie qu'ils démontrent dans la lecture et la compréhension des faits matériels est analogue à celle qui favorise la fascination vis-à-vis du leader politique et le soutien inconditionnel qui en découle. Perdant toute objectivité, ils enveloppent d'un contenu symbolique signifiant les faits et les événements liés à l'exercice du pouvoir, en prêtant au tyran une force cachée voire des pouvoirs surnaturels³². La défaillance de raisonnement qui forme la racine première des

clairvoyant, avec pour résultat une instruction ferme : « [...] le dimanche-là, fallait pas sortir. » Henri Lopes, *Le pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 137.

³¹ Ibid., p. 135.

³² Madiama, l'ancien dictateur mis en scène par Aminata Sow Fall, décrit l'enthousiasme immodéré du peuple lors de son accession au pouvoir : « J'étais le miracle. J'étais le don de Dieu, l'homme de la Providence, l'élu, le héros, le phare. Après

superstitions, le lien entre celles-ci et l'Antéchrist justifient amplement leur récusation définitive par les romanciers. En d'autres termes, les cas de superstitions sont un prélude à la plaidoirie des auteurs contre le phénomène religieux.

Les effets du rejet de la religion sont renforcés par le démantèlement des religions importées auxquelles le lecteur se trouve confronté, à savoir, le catholicisme, le protestantisme et l'islam. Leur éclosion et leur développement s'articulent autour d'un thème majeur, à savoir l'éducation³³. Il y a donc continuité du schéma d'implantation de ces religions tel que développé dans la fiction romanesque de l'époque coloniale, avec l'enseignement destiné à sortir les peuples de l'obscurantisme des superstitions, l'une des missions principales du colonialisme. Rappelons brièvement que les comptes-rendus historiques soulignent le rôle primordial de l'enseignement dans l'expansion des religions. A titre illustratif, Jean-Pierre Dozon qui s'interroge sur « la cause des prophètes » en Afrique contemporaine fait ressortir l'implication des missions catholiques et des congrégations protestantes dans le processus d'expansion de la scolarisation en Côte d'Ivoire, relevant leur impact de plus en plus croissant après l'indépendance³⁴. Pour en revenir à la littérature, à la suite de la génération précédente qui développait l'idée d'une instruction autour de laquelle s'articulait la connexion entre colonisation et religion³⁵, les écrivains de la période qui nous concerne continuent d'explorer les paramètres de

Dieu, j'étais tout. C'est le peuple qui le disait, qui le répétait, qui le chantait et qui l'écrivait. » Il conclura plus loin que « c'est le peuple qui fait les tyrans... » *Ex-père de la nation*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 14, p. 165.

³³ Patrick Mérand rappelle d'ailleurs qu'«[i]nitialement, les écoles furent dirigées par les missionnaires catholiques ou protestants », avec plus tard, la concurrence des écoles coraniques. *La vie quotidienne en Afrique noire. A travers la littérature africaine d'expression française*. Paris, L'Harmattan, 1984, p. 49-50.

³⁴ Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, p. 149.

³⁵ Dans son étude sur l'école dans la littérature africaine, Brigitte Allessandri précise qu'elle « coupe les Africains de la parole, de la sagesse, des enseignements des ancêtres. » Elle conclut qu'«[a]lller à l'école [...] c'est perdre son âme de croyant et encourir la déréliction. » *L'école dans le roman africain : des premiers écrivains francographes à Boubaïcar Boris Diop*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 117, 119.

L'historiographie révèle une critique similaire de l'éducation. Comme le rappelle Wien Weibert Arthus, en 1949, François Duvalier, alors ministre du gouvernement Estimé s'insurge contre la mission religieuse dans son ensemble en ces termes : « Après avoir détourné le cours de notre histoire, elle en altéra le sens en déformant la physionomie des Écoles, elle déshaitianisa l'Âme Haïtienne, elle réussit ce tour de force de la rendre toute française. » Wien Weibert Arthus, « De l'affrontement à la réconciliation : François Duvalier et l'Église catholique (1957-1971) », dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014/1, no. 29, p. 63.

l'éducation par les missionnaires. Ce qui la caractérise au cours de cette ère postindépendance, c'est son inadéquation par rapport au contexte tant africain que caraïbéen³⁶. Son inaptitude à offrir des perspectives d'avenir grâce à une formation adaptée à la spécificité géographique et culturelle interpelle. Brigitte Alessandri qui étudie les représentations de *L'école dans le roman africain* souligne donc avec pertinence que les écrivains « dénoncent l'école [...] pour ce qu'elle n'enseigne pas : tout ce qui touche à la culture première des jeunes Africains, tout ce qui leur serait utile au quotidien.³⁷» Cette observation est tout aussi valable pour la fiction caraïbéenne. Pour Thérèse, le protagoniste de *Ma justice* de Tony Delsham, l'« école est inadaptée et ne sait que produire des chômeurs.³⁸» Son exposé détaillé offre des précisions au lecteur: dans le cas particulier de la Martinique et des autres territoires d'Outre-mer, le système éducatif est focalisé sur la formation des fonctionnaires, négligeant ainsi les autres secteurs tels que l'agriculture et la pêche, avec pour corollaire une immigration en masse des jeunes vers la métropole³⁹. Malgré ces insuffisances, l'éducation, symbole de prestige, continue de fasciner. L'avènement d'une élite administrative héritière de la tradition scolaire coloniale explique sans doute l'engouement des personnages⁴⁰. L'instruction se pose alors comme un moyen d'accession au pouvoir par l'acquisition du savoir. Ce que retient le lecteur, cependant, c'est l'attitude critique des auteurs vis-à-vis de cette élite devenue dans la plupart des cas le socle du pouvoir tyrannique. En fustigeant celle-ci, ils remettent en question la pertinence du projet colonial dans sa globalité, en

³⁶ De manière plus explicite que leurs prédécesseurs, les auteurs rappellent, selon les termes de Patrick Mérand, que « [...] l'école fut implantée en Afrique noire par des étrangers qui transmirent leurs connaissances et, à travers cet enseignement, véhiculèrent leur propre perception du monde. L'école est de culture étrangère, par essence, qu'elle soit arabe de type coranique, ou européennes de type occidentale. » (Op.cit., p. 49) Mongo Béti illustre bien cette assertion, étant donné qu'il parlait dans *Mission terminée*, d'une école qui présentait aux enfants « un univers sans ressemblance avec le leur. » Mongo Béti, *Mission Terminée*, Paris, Corrêa, Buchet-Chastel, 1957, p. 231.

³⁷Brigitte Alessandri, op.cit., p. 75.

³⁸ Tony Delsham, *Ma justice*, Editions M.G.G., 1982, p. 210.

L'historiographie confirme ce cas de figure de l'autre côté de l'Atlantique. J-P Dozon signale qu'après avoir été la « voie royale de la promotion sociale », l'école devint dans les années 1970, l'« antichambre du chômage.» *La cause des prophètes*, p.156.

³⁹ Tony Delsham, op.cit., p. 211-213.

⁴⁰ Le critique Joseph Ndinda souligne avec justesse qu'après l'indépendance, « [c]e sont ceux qui ont été à l'école qui dirigent. » *Le politicien, le marabout-féticheur et le griot dans les romans d'Ahmadou Kourouma*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 91.

particulier l'action des missionnaires, placés de manière indirecte au fondement des régimes dictatoriaux. C'est aussi une forme de contestation de leur présence continue. Car si l'accession à l'indépendance a hâté le départ de la grande majorité des administrateurs coloniaux, les missionnaires n'ont cessé de se succéder afin d'intégrer pleinement leurs religions dans la société. Il n'est pas difficile de percevoir le rapprochement entre cette succession des missionnaires et celle des dictateurs exerçant le pouvoir. Le parallèle est rendu plus saillant par l'assimilation du christianisme et de l'islam à des formes de dictature. Avec emphase, l'autoritarisme et l'intolérance qui les régissent sont dévoilés au lecteur⁴¹. Ces fondements permettent aux romanciers de réitérer la thématique d'une fidélité voulue et exigée. Obligation qui, pourtant, est sans cesse remise en question dans un univers où se côtoient de nombreuses croyances.

Il est important de caractériser ce syncrétisme qui préoccupe tant les romanciers. Tel que dépeint, il ne s'agit pas d'une fusion comme dans le cas des « Caraïbes rouges (Honduras) » rapporté par Roger Bastide⁴², mais d'un amalgame de religions, d'un recours confus aux différentes divinités à l'œuvre, un « état d'anarchie » selon la formule de Jean Price-Mars. Ce rapport discordant relève de convictions individuelles perturbées et inlassablement remises en cause dans une atmosphère de chaos social général. L'on peut l'assimiler à celui que les peuples entretiennent avec les dictateurs. En d'autres termes, les convulsions religieuses répercutent les convulsions socio-politiques. En effet, dans un contexte de transition politique toujours chaotique, n'est-il pas logique que, dans une forme de projection, soit remise en question la capacité des dieux à sauver le peuple ? L'alternance d'une religion à une autre, d'une divinité aux autres serait donc le reflet sur le plan individuel de cette succession de tyrans régissant la vie collective. C'est la preuve tangible du désarroi de l'individu engagé dans une

⁴¹ Dans *Monnè, outrages et défis*, Djigui, le roi ordonne à tous les habitants du village Soba de prier pour la pérennité de la dynastie Keita, menacée d'extinction d'après les prédictions : « J'ordonne à tous de prier le Tout-Puissant [Allah]. Il accordera la pérennité ou nous mourrons tous de prière. » Ahmadou Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990, p. 14.

⁴² Voir Roger Bastide, op.cit., p. 92-93.

quête désespérée du bonheur. La recherche d'une sécurité matérielle et émotionnelle, la tentative d'échapper aux dangers de l'univers et de transcender la misère quotidienne mettent ce dernier en position de constante demande. Sa spiritualité apparaît alors fondée sur des attentes et des prévisions de succès, d'où une crise profonde en cas d'échec. Celle-ci aboutit à un déséquilibre qui se traduit par un recours à toute instance susceptible de répondre aux préoccupations ponctuelles, de mettre fin aux angoisses existentielles. Ceci revient à dire que la religion, telle que décrite par les auteurs, offre l'illusion d'une bouée de sauvetage à l'individu en manque de repères et de certitudes. Mais dès lors qu'il n'obtient pas satisfaction, il emprunte une autre voie, réitérant ses attentes, remodelant ses références. L'identité religieuse est vécue non pas sous un angle de fixité, mais de changement et de mobilité. L'on pourrait parler d'un véritable phénomène de *migration* religieuse, par lequel il y a tentative d'apprivoisement de chaque religion – perçue comme un nouveau territoire – afin de mieux l'appréhender. Mais bien souvent toutes échappent à l'entendement humain et donc accroissent la confusion. C'est cette relation nébuleuse entre l'individu et les religions que décrivent les écrivains : quelle que soit leur confession religieuse, la plupart des personnages brandissent simultanément fétiches et chapelets⁴³; érigent des autels pour les divinités locales et chrétiennes ; profèrent des serments ou formulent des doléances en invoquant indistinctement « Dieu » / « Allah », les « saints », les « loas » et les « mânes » tout en sollicitant l'aide des pasteurs, prêtres, hougans, marabouts et guérisseurs avec en relief l'efficacité des uns pour pallier la défaillance des autres. Ces personnages montrent ainsi une foi perturbée, fluctuante. Massillon (*Bon Dieu rit*), un jeune paysan de Diguaran, est l'un des exemples les plus saillants de cette errance, dans la perspective d'une adaptation de la religiosité aux besoins personnels comme le démontrent ses propos :

Pasteur Henri, je suis venu pour me convertir ! On ne veut pas me voir dans Diguaran. C'est Préviliën, Préviliën, le fils de compère Préviliën, qui a « mangé » mon enfant. Je sais que la seule façon pour moi d'empêcher que ce loup-garou de Préviliën ne me prenne un autre enfant, c'est que je me fasse protestant !

⁴³ Dans *Le pleurer-rire*, Bwakamabé est l'incarnation de ce syncrétisme : il porte sur la poitrine un scapulaire chrétien et sur le dos une « chaîne de fer avec de nombreux pendentifs. » Alioum Fantoure, op.cit., p. 47.

J'étais catholique ! Ça ne m'a point protégé ! Mais quand on est protestant, les « ouangas », ce n'est rien, ça ne peut rien vous faire.⁴⁴

La déclaration du jeune homme est explicite en ce qui concerne le recours à différentes confessions religieuses ainsi que la croyance en l'origine – toujours – surnaturelle du mal. Né et initié aux rites du vodou, il s'est réfugié dans le catholicisme afin d'obtenir protection contre les « ouangas⁴⁵ ». Sa famille ayant – d'après lui –, malgré cette conversion, été victime de la magie, il se tourne vers le protestantisme. Adhésion motivée sans doute autant par la peur que par le sentiment de déception et d'échec relatif à l'expérience précédente, et peut-être aussi par l'attrait de l'inconnu ou tout simplement le besoin urgent de changement. Dans le même texte, Marilisse, la fille de Tonton Prévilus, illustre également ce rapport personnel au changement de religion. Elle passe du vodou au protestantisme avant d'intégrer le catholicisme à la suite d'une mésentente avec le pasteur Henri. L'on retrouve dans cette inconstance des personnages, les accusations à l'encontre des chrétiens dans l'*Apocalypse* de Jean. Ceux de Pergame et de Thyatire sont particulièrement réprimandés pour leur dérives idolâtres, dans un déni du lien de fidélité au Dieu chrétien. Quelle qu'en soit la cause dans les discours fictionnels, le lecteur acquiert la certitude d'un conditionnement de la foi, d'une mise à l'épreuve de la religion. La satisfaction demeure le critère principal de choix. L'on pourrait même parler ici de marchandage religieux, d'un *contrat* implicite entre les sujets et les différentes divinités, les premiers n'offrant leur engagement aux secondes qu'en contrepartie d'un succès espéré et fébrilement attendu. Face à l'échec, ou à ce qui pourrait s'interpréter comme un silence indifférent – peut-être dédaigneux – d'une divinité, le *contrat* est immédiatement rompu.

⁴⁴ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 109.

Mongo Beti présente aussi des cas de mobilité religieuse, comme Maria, la mère de Perpétue qui oscille entre catholicisme et protestantisme. Le narrateur explique : « Comme beaucoup de gens de chez nous en proie aux évangélisations fluctuantes et bigarrées des missionnaires, Maria avait été tantôt protestante, tantôt catholique ; à cette époque [celle du récit], elle se réclamait de l'Eglise catholique, apostolique et romaine ; mais il lui arrivait encore de parler avec les images lugubres de la Bible, comme le font les fidèles de la Reforme. » *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Buchet-Chastel, 1974, p. 96.

⁴⁵ Ou encore [wanga] : « ensorcellement, enchantement, sortilège, gris-gris, amulette, fétiche. » Michel R. Doret, *Leksik Kreyòl-fransè. Lexique français-créole*, [Haïti], Imprimeur II, 2009, p. 103.

1.2 Ministres religieux et (im)pureté : vices sur la forme, vices sur le fond

Les représentations littéraires des religions symbolisent la réalité sociale. Les écrivains reconnaissent qu'à chaque pratique religieuse, correspondent des acteurs précis qui servent d'intermédiaires entre les divinités et les hommes. Dans le catholicisme et le protestantisme traditionnels, c'est le prêtre et le pasteur qui exercent ces rôles fondamentaux. Il n'est pas de notre objectif d'analyser leurs multiples singularités liées à chacune de ces dénominations. Relevons néanmoins que de façon générale ils apparaissent au sein de l'Eglise comme des guides, des ministres de Dieu pour édifier les hommes aux mystères de la vie chrétienne. Ils sont également pour les croyants des modèles par lesquels se développent une vie religieuse féconde et efficace pour le salut de leurs âmes. Exprimé autrement, ils ont la responsabilité d'une prédication et d'un enseignement destinés à faire croître les fidèles dans la pratique des vertus et principes de la foi. C'est grâce à leur sacerdoce ministériel que les membres de la communauté religieuse prennent conscience de leur sacerdoce commun, et le mettent en œuvre pour une élévation personnelle et collective. Et tout en travaillant à l'intensification de la ferveur des croyants, leur ardeur missionnaire s'étend aussi aux non-croyants afin de les amener à la foi. Il faut également souligner qu'en visant le bien-être de la communauté religieuse, la mission sacerdotale investit le domaine de la vie sociale dans la mesure où elle doit renforcer les valeurs de partage, d'entraide et d'amour filial entre les individus. Dans cette optique, la société apparaît de façon symbolique comme un prolongement de l'Église dont elle perpétue les valeurs. Le rapport entre religion et société est encore plus explicite lorsqu'on investit le domaine des religions en Afrique et dans les Caraïbes. En effet, les messagers divins sont de prime abord considérés comme les membres d'une communauté dont ils sont en quelque sorte les « anges gardiens » et au sein de laquelle ils sont bien souvent érigés en une part inestimable du patrimoine. Leur expertise permet de prévenir

les catastrophes ou d'identifier les causes des calamités et les moyens d'y remédier⁴⁶. La proximité de ces personnages avec les forces invisibles, leur statut d'initiés et de dépositaires de nombreux secrets suscitent respect, crainte et soumission. On leur attribue des dons surnaturels et un pouvoir incommensurable, presque mystique, susceptible d'opérer des miracles ou des actes encore plus fabuleux, comme ressusciter les morts. Notons que si en Afrique les marabouts et les devins occupent le devant de la scène, dans les Caraïbes, ce sont les hougans et les mambos⁴⁷ qui assurent la médiation entre les dieux et les hommes. Loin de ces considérations mélioratives, les textes du corpus offrent une vision décadente des ministres divins.

Soulignons d'abord que la figure cléricale reste très présente dans l'imaginaire des écrivains. Au fil des siècles, elle s'est même imposée comme un thème majeur de la littérature, ainsi que le démontrent ses multiples représentations romanesques. Celles-ci, comme dans le cas des religions, sont généralement liées aux circonstances historiques. Et si les nombreuses polémiques religieuses qui ont émaillé l'histoire de l'Occident justifient l'intérêt de grands auteurs tels que Balzac, Flaubert ou encore Zola⁴⁸, en Afrique et dans les Caraïbes, ce sont les processus d'implantation de nouvelles Eglises et d'évangélisation dans un contexte de colonisation qui expliquent l'attention des auteurs. Les fictions narratives antérieures à 1968 font déjà état du missionnaire mis sur la sellette. Son attitude paternaliste liée à un complexe de supériorité, mais aussi et surtout à une ignorance flagrante de la religion ancestrale africaine ou caraïbienne est profondément décriée. Il est donc bien souvent en situation d'échec, malgré tout effort de christianisation. Le père Vandermayer mis en scène par

⁴⁶ Le narrateur de *Monnè, outrages et défis* relate par exemple qu'à la suite des multiples « événements insolites » et des « mauvais augures » qui ont frappé le pays de Soba, ce sont les « onirocritiques, les sorciers, les marabouts et autres augures » qui ont révélé les sacrifices et les offrandes à proposer afin d'endiguer les malédictions liées aux transgressions des tabous. Ahmadou Kourouma, *op.cit.*, p. 95.

⁴⁷ Prêtre et prêtresse du vaudou.

⁴⁸ En étudiant la figure cléricale dans l'œuvre de Zola, Pierre Ouvrard (*Zola et le prêtre*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 6), mentionne également l'intérêt suscité par le prêtre chez d'autres écrivains tels que Chateaubriand, Anatole France, Victor Hugo, Gorge Sand ou encore Huysmans.

Ferdinand Oyono dans *Une vie de boy* (1956) et le père Gilbert du *Roi miraculé* (1958) de Mongo Beti sont deux exemples notoires. Dès 1968, le ton vis-à-vis du clergé se durcit davantage. Ce sont des ministres décadents, indignes et empêtrés dans le vice que présentent les romanciers. Alcoolisme, désirs inavouables, sexualité dépravée sont quelques-uns des traits saillants qui les caractérisent. Ils sont des contre-exemples, des anti-modèles qui mènent à la perte plutôt qu'au salut des âmes ; en somme, le reflet d'une société malade qui a perdu ses repères. Le lecteur peut sans peine les associer à l'Antéchrist, symbole fondamental de cette dégradation religieuse. Le Pasteur Pinechrist décrit par Frankétienne dans *Les affres d'un défi* projette ainsi les valeurs antichristiques de débauche et de perversion. Réputé pour ses escapades nocturnes, il offre l'image d'un individu immoral, dont les actes vont certainement à l'encontre des valeurs de l'Eglise : sa propension au donjuanisme est évidemment une infraction au décalogue qui régit le christianisme. Le narrateur relate avec emphase :

Au cours d'une de ses nombreuses escapades, agrémentées de sauts acrobatiques par-dessus les clôtures, le pasteur Pinechrist termina sa carrière de dragueur sur un récif meurtrier. La pratique de fourgonner les épouses de ses frères en Jésus-Christ avait irrémédiablement empoisonné son existence. En pleine nuit, un frère protestant les surprit en flagrant délit, alors que, tout couvert de sueur, il escaladait le Mont Sinaï. Extrême indignation. Explosion de rage. Effondrement du lit. [...] Eclairs de machette. Tête à la voltige. Appuyé contre un poteau, le cadavre mutilé du pasteur Pinechrist. Entre ses jambes ouvertes à quarante-cinq degrés, une bible aux pages souillées⁴⁹

Il est clair que l'attitude volage du pasteur a entravé son ministère. Son incapacité à transcender son vice a mis un terme à son sacerdoce. L'ironie que l'on discerne dans les propos du narrateur lorsqu'il mentionne les « sauts acrobatiques » et « le Mont Sinaï » n'occulte pas la gravité de la situation : un ministre de Dieu en perte face aux désirs de la chair. Addiction fatidique qui aboutit à une mort ignominieuse, par laquelle il perd son humanité. Celui qui devait par son exemple de dévotion et d'ascèse inspirer les foules est au contraire faible et sans résistance face à ses passions dévastatrices. Contrairement à l'élévation attendue, c'est l'abaissement car s'adonner à ces activités, c'est revenir à sa nature humaine première, c'est manquer aux vertus de fidélité et de discipline prônés par la vie

⁴⁹ Frankétienne, *Les affres d'un défi*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1979, p. 206-207.

sacerdotale. Frankétienne met ainsi en évidence l'impuissance de la religion à préserver l'homme de la déchéance du péché de la chair. Cet avilissement du personnage sur lequel repose les espoirs de salut explique la réaction de rejet qui s'ensuit. Effectivement, il n'est pas surprenant qu'une telle fin disgracieuse provoque l'éloignement des fidèles. Le narrateur rapporte que « [d]e nombreux fidèles des cohortes protestantes déchirèrent leurs bannières. Des légions de fanatiques de l'Évangile brûlèrent leurs bibles. Fermeture des temples.⁵⁰» Réaction qui trace encore plus clairement les contours de la rupture entre divinité et humanité. L'on peut établir un constat similaire de dégénérescence en ce qui concerne le pasteur Henri, dépeint par Edris Saint-Amand dans *Bon Dieu rit*. En effet, sa demeure reste hermétiquement close et son cœur insensible à ses multiples discours de charité : sous son toit, Joël, le plus jeune fils de Tonton Prévilus, subit les mauvais traitements infligés par son épouse, une « femme très bien pourtant », comme l'affirme – sans doute ironiquement – le narrateur.

Ce dernier explique :

[...] le bonheur du vieux ne fut vraiment total que quand [...] il vit Joël, le gosse, partir avec le pasteur [...] Car on eût alors été mal avisé de songer à prévenir Prévilus que l'enfant ne serait pas aux anges, au bourg ! Certes, cela ne commença pas le premier jour, mais à partir du troisième [...] l'épouse du pasteur [...] crut de son devoir de fouetter l'enfant, souvent pour la raison la plus futile. Et puis Joël si jeune, huit ans, avait à sa charge presque tout le travail domestique : balayer et faire les chambres, laves les pots de nuit, courir au marché pour les emplettes. Le reste du temps, il gardait les gosses du pasteur. Il mangeait aussi très mal, seulement les restes de la table.⁵¹

⁵⁰ Frankétienne, op.cit., p. 207.

Le pasteur Pinechrist rappelle deux des personnages de *La vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi, le Révérend père Wang et l'Abbé. Le premier manifeste peu d'égards pour les populations locales qu'il est censé initier à la chrétienté. Ces dernières, le jugeant cupide et égoïste, désertent l'Église pour se réfugier dans les bars. De surcroît, il est accusé de « trander » avec les sœurs de la mission Sainte-Barbe. Le second, quant à lui, est si obnubilé par la beauté de Chaïdana, le personnage féminin principal, qu'il en perd la raison après des jours d'attente et une « merveilleuse nuit » d'amour, malheureusement unique. Le narrateur souligne emphatiquement : « Pendant les seize mois que Chaïdana devait encore rester à Darmellia, Monsieur l'Abbé venait passer ses nuits dans le jardin de la villa que Sir Amanazavou avait donné à sa maîtresse. Tout le village en parlait et la honte venait au Seigneur qui ne savait pas garder ses curés [...] Monsieur l'Abbé avait maintenant une table chez Vatican. Il se signait avant de vider son verre [...] Il devint très sale et les enfants qui le trouvaient saoul couraient après lui, chantant, injuriant, tirant ses habits comme on le fait pour les fous gentils [...] Il n'allait plus à la mission et dormait sur deux tabourets au Vatican [...] Les chiques lui prirent les pieds et la gale la peau [...] Un jour, Monsieur l'Abbé plongea dans la forêt et marcha devant lui [...] on ne trouva pas [sa] trace.⁵⁰» L'obsession de l'Abbé a abouti à la déraison et à sa déshumanisation. Pour les fidèles, il est désormais « une bête moins humaine que le chien ! une bête moins humaine que le cochon. » Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p. 114-115.

⁵¹ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 119.

L'enthousiasme du vieil homme s'explique avant tout par le statut de celui à qui il confie son fils. Pour lui, Joël ne peut que bénéficier de son séjour chez cet homme d'Eglise, ce ministre de Dieu qu'il imagine imperméable au péché. Le récit révèle pourtant une autre réalité : maltraité, le jeune enfant est réduit à l'esclavage domestique, à la misère. Et si l'épouse semble être la première incriminée, le pasteur, par son silence, n'en demeure pas moins complice. Silence coupable qui interpelle puisque l'homme de foi n'exerce pas cet amour du prochain qu'il recommande vivement dans ses sermons. Ce silence contraste avec sa volubilité lorsqu'il s'agit de faire des reproches en usant, si nécessaire, du mensonge qui constitue pourtant une effraction aux lois religieuses. Attitude humaine qui traduit de nouveau une défaillance de la religion, incapable de vaincre le mal en l'homme. La perception d'une rédemption par les pratiques religieuses est compromise, d'où le doute et la prise de distance que l'on observe chez la majorité des personnages.

A l'instar des ministres du christianisme, ceux des religions locales sont aussi en état d'avilissement. La cupidité est notamment l'une des transgressions qui les définit. Profitant de la détresse, de la confiance voire de la naïveté des personnages qui sollicitent leur assistance, ils se livrent à un pillage systématique de leurs ressources financières. Doscima, le hougan, (*Bon Dieu rit*) représente bien cette classe d'individus dont les actes perpétuent le motif du marchandage religieux, le dotant d'une nouvelle connotation à travers la mise aux enchères des faveurs divines au profit du plus offrant. Lorsque Préviliën, le fils de Tonton Préviliën requiert ses services pour se venger de M. Octave Cyrille, le riche planteur, qui a « cruellement battu » son épouse, il n'hésite pas à prévenir ce dernier afin d'obtenir une compensation. Par ailleurs, la rivalité entre le jeune homme et Massillon permet au hougan de s'enrichir à leurs dépens, notamment en ce qui concerne le second : « [s]i je mets ensemble tout l'argent que j'ai payé à ce hougan, même cent cinquante gourdes, ça fera!...⁵²», constate-t-il

⁵² Ibid., p. 149.

amèrement. Aigreur légitimée par la double implication du prêtre vodou, ainsi que l'absence de résultat qui confirme son manque d'intégrité d'autant plus que celui-ci ne cesse d'encourager son client : « Attendez ! je travaille pour vous ! [...] quand vous avez un petit argent, apportez-le-moi. Je vous dis que je travaille pour vous !⁵³ » Déclaration qui reflète une conscience fermée à la détresse de celui qui a recours à lui et résolument orientée vers le gain. *Le pleurer-rire* d'Henri Lopes confirme ce *modus operandi* chez les ministres religieux locaux : lorsque Bwakamabé, le dictateur, décide de faire appel à un féticheur pour retrouver le colonel Haraka en fuite, le ministre des affaires coutumières remarque : « c'est pas donné ». Observation qui bien que succincte, révèle déjà au lecteur les prédispositions du dit féticheur en ce qui concerne les détails pécuniaires. Mais c'est surtout la missive d'un marabout du Sénégal proposant ses services qui conforte l'impression générale de duperie et d'exploitation. Aux dires de Maître, le narrateur : « [o]utre les frais de voyage et de séjour, son devis comport[e] une somme à débattre sur place.⁵⁴ » Aucune mention des compétences, de la responsabilité ou de l'engagement à préserver les intérêts du client. Seule la rémunération demeure au centre des préoccupations. On est loin de l'image des marabouts érudits qui impressionnent et édifient par leurs connaissances ; ou qui s'imposent de dures contraintes physiques afin d'approfondir leur relation avec les dieux comme celui de *l'Aventure ambiguë* (1961) de Cheikh Hamidou Kane ou encore celui de *Maimouna*, d'Abdoulaye Sadj, qui d'après le narrateur prie inlassablement et a « la réputation de ne manger le jour qu'une fois l'an : à la Korité. Tout le reste du temps il jeûn[e]. Sauf à la mosquée on ne le vo[it] presque jamais. Il s'[est] enveloppé de nuit et de mystère.⁵⁵ ». Image de ferveur et de grandeur spirituelle qui correspond à la définition première du terme « marabout », à savoir « pieux ermite, saint de l'Islam.⁵⁶ » A la conduite irréprochable de ce profil du marabout éthique, les romanciers de la période 1968-1990 opposent donc

⁵³ Ibid., p. 151.

⁵⁴ Henri Lopes, op.cit., p. 166.

⁵⁵ Abdoulaye Sadj, *Maimouna*, Paris, Présence africaine, 1958, p. 59.

⁵⁶ *Le Petit Robert*, Paris, Société du Nouveau Littre, 1977, p. 1150.

des personnages dénués de scrupules, dont les mobiles s'éloignent incontestablement des normes centrales de transmission du message divin et de service aux membres de la communauté⁵⁷. Le marchandage et l'attrait des biens terrestres qui déterminent leurs interactions au sein de la société constituent les bases d'une mystification qui repose sur le rapport presque simpliste des foules au divin. Leur rôle spirituel, et donc la valeur de leurs interventions prétendument « religieuses » est contesté. La religion, associée à la vénalité en est davantage fustigée.

1.3 La zombification ou la parodie de la résurrection

La stigmatisation du fait religieux et ses dérives s'intensifie avec l'exposition d'une figure particulière, celle du zombie ou mort-vivant⁵⁸. Si le second terme renvoie dans certaines instances à des êtres si marqués par les souffrances qu'ils en ont l'apparence de morts, nous retenons dans le cadre de cette étude, la définition qui le rattache au premier terme avec l'expression d'une même réalité, celle de morts redevenus partiellement vivants. Concernant les fictions africaines et caraïbéennes parues entre 1968 et 1990, l'on peut dire que le zombie ou mort-vivant est l'építome de l'échec de la religion en général, même s'il est à l'origine lié avant tout au vodou haïtien. Cette faillite s'appréhende dans le contexte d'une réapparition corrompue, qui tranche rigoureusement avec celle que Jean décrit dans son *Apocalypse*. Parlant de ceux qui ont souffert les persécutions et qui ont persévéré dans la foi, celui-ci mentionne en effet une résurrection. C'est le début d'une vie nouvelle, récompense ultime destinée aux fidèles ; symbole d'une joie ineffable, d'un bonheur éternel. Dans les récits de notre corpus, la résurrection va à l'encontre de cette image de pure félicité. Plutôt que d'une renaissance, il s'agit d'un reconditionnement de l'individu qui se traduit par une privation de liberté et une suppression de

⁵⁷ Dans *Les soleils des indépendances* (Paris, Seuil, 1970, p. 65-78) d'Ahmadou Kourouma, le narrateur affirme que la sorcellerie et la magie courent « sous la peau » du marabout Hadj Abdoulaye. De plus, celui-ci essaie de violenter Salimata, sa cliente. Quant à Soriba, le marabout que décrit William Sassine dans *Saint monsieur Baly* (Paris, Présence Africaine, 1973, p. 62-67), c'est un escroc, qui s'éloigne de la ville après avoir perçu de monsieur Baly la somme de 125 000 francs qu'il espérait consacrer à la construction d'une école.

⁵⁸ Les deux termes expriment la même réalité, celle de morts redevenus partiellement vivants.

volonté. De fait, le processus de zombification vise à dépouiller l'individu de sa capacité de réflexion et de révolte. Le zombie ou mort-vivant apparaît dès lors comme une version pervertie des élus de l'*Apocalypse*, dans une configuration identique à celle qui présente le tyran comme une altération décadente de la figure messianique.

Personnage double qui occupe l'espace-limite entre la vie et la mort, entre l'humain et le non humain, le zombie incarne une existence vide, presque dénuée de sens dans une forme de négation de l'essence humaine. Claustre entre les rouages d'un mécanisme de dégradation progressive et profonde, il est soumis à une force extérieure, supérieure qui détermine ses conditions d'existence. C'est cette servitude que décrit Frankétienne dans *Les affres d'un défi*. L'auteur présente Saintil, le houngan qui s'est rendu maître de Bois-Neuf et de ses habitants. Le dialogue entre ce dernier et ses victimes zombifiées est explicite :

-Je suis le chef omnipotent de la région. Ma voix a déjà pris possession de votre âme et de votre corps. Vous n'arriverez jamais à rompre la chaîne qui vous relie à l'ancre de fer
-Oui ouan ! Oui ouan ! Oui ouan !
[...]
-Vous êtes embarqués dans un voyage pour l'éternité. Vous ne reverrez jamais les paysages qui vous étaient familiers. Chaque jour, chaque nuit, à toute saison, à toute heure, vous n'entendrez parler que de moi.
- Oui ouan ! Oui ouan ! Oui ouan !⁵⁹

Si le lecteur découvre de nouveau un ministre religieux dont les actions desservent le peuple, ce sont les suppliciés qui constituent la centralité de la réflexion. En fait, cet extrait démontre clairement que le zombie est la figure archétypale d'un désir de domination et de pouvoir du tyran, tel qu'exemplifié par Saintil. Le rapport de possession, la relation maître-esclave qui résulte de ce désir est perceptible⁶⁰. Il y a une possession de corps et d'âme qui actualise bien l'idée d'absence totale de liberté. La réduction de ces êtres à l'état d'objets non-pensants et dociles est davantage visible dans leur assentiment d'une

⁵⁹ Frankétienne, op.cit., p. 5.

⁶⁰ La dialectique maître-esclave qui caractérise le rapport de Saintil à ses victimes rappelle la relation entre patron et ouvriers, telle que suggéré dans le deuxième chapitre. D'ailleurs, d'après Deleuze et Guattari, « le mythe du zombie, du mort-vivant, est un mythe du travail [...] » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 530.

régularité monotone. Réplique ou plutôt lamentation qui met en lumière le sens unilatéral du dialogue, en tant qu'expression de la pensée exclusive du maître. De surcroît, les paroles de Saintil laissent transparaître l'irréversibilité de cette condition d'être-esclave. C'est la déchéance permanente, une situation de souffrances sans fin qui permet d'établir un parallèle avec la « seconde mort » que mentionne Jean de Patmos dans l'*Apocalypse*⁶¹. Les écrivains présentent donc une forme de résurrection qui s'érige en sa propre antithèse, puisqu'elle symbolise non pas la vie, mais la mort. Mort de l'être intérieur et extérieur : mort du corps, mais aussi de l'esprit. Le narrateur confirme d'ailleurs que les zombies sont des « créatures déneflées [qui] ne savent rien de leur passé, et ne s'inquiètent ni du présent ni de l'avenir⁶² » Ce sont donc des créatures qui sont en dissociation avec la vie, en rupture avec le monde. En outre, l'absence d'autonomie qui les caractérisent répercute la thématique générale de coercition associée à la religion dans les récits. Effectivement, dans leurs rapports aux phénomènes religieux, les personnages apparaissent en situation continuelle d'allégeance.

La présence du zombie ou mort-vivant comme une forme corrompue des bienheureux de l'*Apocalypse* revêt une signification particulière en ce qui concerne l'Afrique et les Caraïbes. En effet, dans ces régions, les morts maintiennent une présence active au milieu des vivants dans une relation généralement harmonieuse. Comme l'explique justement Léopold Sédar Senghor dans sa préface aux *nouveaux contes d'Amadou Koumba* de Birago Diop, il n'existe pas, en Afrique, de frontière entre le visible et l'invisible, entre la vie et la mort : « [l]e réel n'acquiert son épaisseur, ne devient vérité [...] qu'en s'élargissant aux dimensions extensibles du surnaturel⁶³ ». Tout en exprimant une pensée similaire, John Mbiti se veut plus précis lorsqu'il caractérise la présence des morts au milieu des vivants :

In the ontological structure, the living-dead (i.e., the departed of up to four or five generations back) occupy the intermediate position between men and the spirits and God. They "speak" a bilingual language of human beings

⁶¹ Voir Apocalypse 20.6.

⁶² Frankétienne, op.cit., p. 69.

⁶³ Léopold Sédar Senghor, préface, *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba* par Birago Diop, Paris, Présence Africaine, 1958, page 15.

whom they recently “left” through physical death, and of the spirits to whom they are now joined, or of God to whom they are now nearer than when they were physical men [...] This explains to a great extent, the reason why African respect for the departed is so great and the cult connected with the living-dead is so deeply rooted in African life and thought. / Dans la structure ontologique, les morts-vivants (ceux qui sont morts, en remontant jusqu’à la quatrième ou cinquième génération) occupent la position intermédiaire entre les hommes, les esprits, et Dieu. Ils “parlent” le langage bilingue des êtres humains qu’ils ont récemment « quittés » par la mort physique, et des esprits qu’ils ont maintenant rejoints, ou de Dieu dont ils sont maintenant plus proches que lorsqu’ils étaient des êtres physiques [...] Ceci explique en grande partie, pourquoi le respect des Africains envers les disparus est si grand, et le culte lié aux morts-vivants est si ancré dans la vie et la pensée africaines.⁶⁴

Si ces déclarations se limitent à l’Afrique, elles n’en trouvent pas moins un écho dans les Caraïbes, notamment grâce à des traditions héritées d’une longue lignée d’ancêtres déportés. R. Bastide souligne justement l’importance des rites funéraires, afin d’assurer aux défunts un « bon voyage dans l’au-delà⁶⁵» et ainsi éviter les persécutions. Chacune de ces assertions confirment le rôle fondamental attribués aux morts-vivants dans ces zones⁶⁶. La mort s’y appréhende comme une nouvelle naissance, le début d’une autre existence qui s’étend sur deux dimensions autour d’une valeur utilitaire. Elle établit un lien entre le passé, le présent et l’avenir. Le personnage du mort-vivant fictionnel déconstruit cette réalité. En dépeignant ce dernier comme un pantin inapte à penser encore moins à agir, en le présentant comme un être en déphasage avec toute forme de temporalité, les romanciers interrogent la fonction sociale attribuée aux disparus, spécialement leur statut d’intermédiaire entre les vivants et les divinités, ainsi que leur inscription dans une temporalité ternaire. En outre, l’on pourrait se demander si la répulsion que ne manque pas d’évoquer l’image du zombie dans l’esprit du lecteur ne viserait pas également à transmettre ce sentiment de rejet envers les religions que véhiculent les auteurs. La révolte des zombies vis-à-vis de Saintil confirme et matérialise cette renonciation. Si celle-ci est fondée sur les désirs

⁶⁴John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, New York, Praeger Publishers, 1970, p. 230-231.

Patrick Mérand exprime un point de vue similaire : « La vénération des ancêtres est une pratique générale dans toute l’Afrique animiste. L’homme qui quitte le monde ne meurt pas : il rejoint les ancêtres et protège le clan. C’est pour cette raison que les vivants font des sacrifices aux « mânes » des ancêtres, c’est-à-dire à leurs esprits toujours présents. Les moindres gestes de la vie quotidienne évoquent l’attention et le respect à leur égard. Dans de nombreuses sociétés, au moment de boire unealebasse de bière de mil ou de vin de palme, la coutume exige d’en verser une petite quantité sur le sol pour les mânes des ancêtres. » Op.cit., 1984, p. 206.

Avec son poème *Souffles*, Birago Diop synthétise parfaitement cette conception de la mort : « Ceux qui sont morts ne sont jamais partis [...] Les morts ne sont pas morts [...] C’est le souffle des ancêtres, » déclare-t-il.

⁶⁵Roger Bastide, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Payot, 1967, p. 85.

⁶⁶Jean-Pierre Makouta Mboukou confirme que les esprits sont proches des hommes et « sont invoqués pour toutes les circonstances où l’homme semble désarmé par les puissances de la terre [...] » op.cit., p. 103.

amoureux de Suzanne, fille du tyran, envers l'une des victimes, elle n'en demeure pas moins un symbole essentiel de la mise à l'écart du religieux par la scission définitive entre l'ancien maître et ses esclaves. Les propos de ces derniers traduisent une conviction qui contraste avec les lamentations monotones du passé :

Nous les bois-nouveaux, nous avons vécu comme des bêtes inconscientes dans les rizières marécageuses. C'est aujourd'hui seulement que nous découvrons les horreurs de la zombification et que nous sentons la nécessité de lutter contre les formes de servitude et d'aliénation [...] il est urgent que [...] nous formions un front uni pour écraser ce soir même la tête du serpent.⁶⁷

Il y a refus d'une renaissance qui aliène et asservit l'individu, refus de toute forme d'endormissement de la conscience. Du point de vue des écrivains, l'être humain ne saurait se contenter de cette pseudo-existence qui brise le corps et l'âme et donc renie toute humanité. Les termes « servitude » et « aliénation » associent une fois encore les religions à l'esclavage, confirmant ainsi ce reniement qui prévaut dans les textes analysés. Abandon urgent et nécessaire, affilié à la dimension temporelle de l'« ici » et du « maintenant ».

Ainsi, d'un texte à l'autre, ce sont les images prégnantes de ministres religieux corrompus, sans conscience ou englués dans le péché. Aux antipodes des objectifs d'enseignement, d'affermissement de la foi, de salut des âmes ou encore d'assistance espérés par les fidèles, le lecteur discerne une logique de violence, d'abus et de profit. La mission religieuse devient une vitrine du vice et de la perte. Le respect jadis accordé aux représentants des divinités s'effrite et cède la place au mépris et, leur fonction en est désacralisée. La déconstruction à laquelle se livrent les écrivains s'inscrit dans une réflexion analogue à celle concernant la figure – prétendument – messianique du dictateur. De fait, elle renforce l'idée d'égalité entre les hommes, et remet en perspective les attentes de salut envers un seul individu. La dévalorisation de la figure du mort-vivant, qui occupe une place centrale dans la relation qu'entretiennent les individus avec les divinités, complète ce tableau représentatif du phénomène

⁶⁷ Frankétienne, op.cit., p. 221.

religieux comme facteur de perversion et d'aliénation. Ces associations à la déchéance et au mal qui prédominent dans les textes permettent de situer plus avant les écrivains dans une projection globale de désaveu vis-à-vis des religions. Projection qui se confirme d'autant plus que le phénomène religieux apparaît incompatible avec les valeurs sociales.

2. La religion : facteur de division

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective⁶⁸

Cette définition que propose E. Durkheim actualise la religion en tant que phénomène qui unit des hommes guidés par un mode identique de pensée. Leur engagement vis-à-vis de cette « communauté morale » se traduit par des pratiques religieuses exercées selon les principes d'une approche collective et non individuelle, éclairée par une représentation similaire du sacré et du profane. R. Bastide reconnaît d'ailleurs avec justesse que le sentiment religieux, bien que spécifiquement individuel, « ne se développe que dans la communion des fidèles.⁶⁹ » La religion ainsi appréhendée se révèle au fondement d'un lien social tangible et essentiel, dont témoignent les rites sociaux (circoncision, mariage, décès, etc.) Elle constitue l'espace d'une expérience sociale véritable. Elle suscite donc chez les hommes la formulation de conceptions d'ordre générale sur leur existence et leur mode de vie. De ce fait, elle s'évalue au prisme d'une perception à la fois utilitaire et fonctionnelle. Par ailleurs, la « communauté morale » à laquelle E. Durkheim fait allusion n'est pas sans rappeler celles que présente Jean dans son *Apocalypse*. Eglise, communauté vivante par laquelle se perpétuent des valeurs précises telles que la solidarité et le partage: qu'il s'agisse des sept Eglises ou encore de cette foule immense, cette congrégation de martyrs désormais préservés de toute souffrance. Dans le texte biblique, les

⁶⁸ Emile Durkheim, op.cit., p. 65.

⁶⁹ Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock, 1997, p. 4.

lettres adressées aux Eglises dénotent bien cette considération d'ensemble, puisque chacune d'elle est envisagée dans sa globalité spécifique. Plus précisément, elles représentent individuellement des cellules d'intense communion fraternelle, dont les membres offrent une réponse collective à l'appel divin, d'où l'emploi du pronom personnel singulier « tu ».

2.1 L'oppression religieuse

« Fraternité » et « vie communautaire » représentent donc la double dimension de la valeur fonctionnelle du phénomène religieux. Pourtant, tel que démontré par l'histoire et brièvement évoqué plus haut, les religions en Afrique et dans les Caraïbes se situent aux antipodes de cette vocation binaire. Concernant l'une d'elle, Louis Joseph Janvier écrivait dans ses *Constitutions d'Haïti* : « [l]e catholicisme, après avoir fait l'esclavage des Noirs, en reste encore complice : il est responsable de l'abjection dans laquelle la race noire a croupi pendant des siècles : il a aidé au développement du préjugé des Blancs contre les Noirs.⁷⁰ » Les textes de notre corpus s'inscrivent dans la continuité de cette déclaration empreinte d'amertume de l'anthropologue haïtien. En effet, les religions, notamment celles héritées de l'avatar colonial ne véhiculent pas un message de tolérance, mais plutôt d'animosité et d'exclusion. Elles ne sont pas un facteur de pacification ou d'intégration, mais de désintégration de la cohésion sociale. Il faut dire qu'il existe une intense compétitivité entre ces religions, engagées dans une lutte stratégique pour le gain des consciences et l'occupation de l'espace culturel. Le catholicisme et le protestantisme surtout, sont dépeints par les auteurs comme des vecteurs de haine. La nature concurrentielle de la cohabitation religieuse justifie cette défiance manifeste entre prêtres et pasteurs à l'égard les uns des autres, mais aussi et surtout à l'encontre des croyances locales. Dans *Bon Dieu rit*, c'est le vodou qui est au centre d'une constante et intense contestation. Tant le pasteur Henri que le père Antoine s'insurgent contre la présence des hougans, qui selon eux, détournent les paysans du

⁷⁰ Louis Joseph Janvier, *Les constitutions d'Haïti (1801-1885)*, Paris, Marpon et Flammarion, 1886, p. 281.

chemin de la vérité en les incitant au péché. Pour ces deux étrangers, il est nécessaire d'extirper les habitants de Diguaran de leur univers de superstitions en faisant disparaître définitivement le vodou⁷¹. La violence de leurs propos reflète l'extrême dureté de leur attitude. Tandis que le premier promet inlassablement le « châtiment de Dieu » à ceux qui servent encore les loas, le second se montre plus virulent. Le lecteur peut ainsi l'entendre déclarer fermement : « [...] on devrait mettre en prison tous les « hougans » ! Quant à moi, si on me chargeait de cette œuvre indispensable, je n'y irais pas de main morte [...] Si on me laissait faire, après deux semaines, seulement ça, il ne resterait pas un seul « vodouisant » en Haïti.⁷² » Discours déroutant, presque inattendu de la part d'un ministre religieux, qui met en lumière le rejet qui, dès la colonisation, caractérisait déjà la position des missionnaires étrangers envers les traditions locales. Imprégner le vodou du signe de la transgression et de la condamnation revient à dénier son statut de religion, à le marginaliser et même le désacraliser⁷³. Cette désacralisation viserait une destruction de son point d'ancrage dans la tradition des habitants, afin de reconfigurer l'espace dans lequel s'exprime leur liberté culturelle et religieuse. Restructuration imposée, qui ne tient pas compte de leur autonomie et qui renie le droit à la diversité. L'on discerne une intolérance similaire envers tous ceux qui adoptent des attitudes contraires aux principes de foi des religions révélées. Le personnage de Marilisse en est la parfaite illustration. Le pasteur Henri condamne avec virulence sa décision de vivre en union libre avec un jeune homme du bourg, plutôt que de se marier avec un « simple paysan ». Mais surtout, selon le narrateur, il insiste « auprès des parents de la dévoyée pour

⁷¹ Jean-Pierre Makouta-Mboukou rappelle à juste titre que « [l]a tâche de la religion chrétienne est [...] de tuer cette foi animiste, pour remplacer les dieux, les esprits, les mânes tutélaires, les anges gardiens animistes par les anges gardiens célestes de la foi occidentale par les saints de l'Eglise chrétienne et par la Sainte Trinité. » op.cit., p. 129.

Les romanciers de la période 1968-1990 semblent n'avoir pas oublié les campagnes d'inquisition contre les pratiques religieuses ancestrales, qu'il s'agisse du vodou comme en Haïti (voir Laënnec Hurbon, *Religions et lien social. L'Eglise et l'Etat moderne en Haïti*, Paris, Cerf, 2004, p. 201-202), ou encore des rites issus de la tradition africaine (voir Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995.)

⁷² Edris Saint-Amand, op.cit., p. 74.

⁷³ L'on peut évoquer la pensée du Docteur Jean Price-Mars selon laquelle : « [l]e Vodou est une religion parce que le culte dévolu à ses dieux réclame un corps sacerdotal hiérarchisé, une société de fidèles, des temples, des autels, des cérémonies et, enfin, toute une tradition orale qui n'est certes pas parvenue jusqu'à nous sans altération, mais grâce à laquelle se transmettent les parties essentielles de ce culte. » Op.cit., p. 42.

qu'ils agissent comme s'ils ne la connaiss[ent] pas, et ce jusqu'au jour où, comprenant la grandeur de son péché, elle reviendr[a] à Christ.⁷⁴» Recommandation que ces nouveaux convertis appliquent diligemment, frappant ainsi la jeune fille d'ostracisme. De nouveau, la religion se montre oppressive, dictatoriale. Elle se veut partie prenante dans la sphère sociale, déterminante des comportements des individus. Elle entend donc investir au-delà du domaine public, les lieux privés. Par conséquent, le message coercitif qu'elle transmet s'étend aux rapports entre les individus de différentes confessions religieuses.

Il est important de noter qu'en matière de croyances, l'allégeance à une institution religieuse spécifique s'avère obligatoire. Autrement dit, en ce qui concerne la religion, aucune neutralité n'est possible : effectivement, face au chaos social et ses effets destructeurs, « croire » devient une nécessité. C'est même cette confiance en un Dieu ou des Dieux sauveur(s) qui maintient l'espoir au sein du peuple⁷⁵. Néanmoins, les convictions deviennent problématiques lorsqu'elles intègrent un cadre d'imposition. Il y a collision avec la volonté et les valeurs individuelles, d'où les conflits. Le récit du narrateur de *Bon Dieu rit* expose concrètement la fragmentation qui sévit à Diguaran depuis l'arrivée du pasteur :

Depuis plusieurs années [...], quelque chose avait changé dans l'existence, toujours aussi malheureuse mais maintenant troublée de ces hommes. C'était depuis que le pasteur Henri était venu avec, comme une trompette, sa religion protestante. Beaucoup avaient entendu l'appel, d'autres l'avaient ignoré et dès lors on se regardait avec des yeux hostiles. Et voici même que les bouches étaient si prêtes à jeter l'interdit que maintenant on se rassemblait moins nombreux aux coumbites. « Nous n'irons pas à la coumbite de Périclès ; il ne veut pas reconnaître Christ... », disaient Asselhomme et Siméon... « Prévilus ne nous verra pas chez lui aujourd'hui [...] car il a rejeté les loas⁷⁶

⁷⁴ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 172.

⁷⁵ La littérature calque la réalité historique, puisque comme le remarque Philippe Delisle, « [...] dans la Caraïbe francophone et en Guyane [...] de très vives angoisses paraissent affecter toutes les couches de la société, générant un besoin partagé de garanties surnaturelles. » *Catholicisme, esclavage et acculturation dans la Caraïbe francophone et en Guyane au XIXe siècle*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Editions, 2006, p. 54. Voir aussi du même auteur *Histoire religieuse des Antilles*, Paris, Karthala, 2000, p. 258-264.

⁷⁶ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 8.

L'intrusion du pasteur Henri dans la vie des habitants a donc fracturé l'entente et l'harmonie qui régnaient, nonobstant un quotidien de misère : désormais, c'est une opposition déclarée entre les convertis et les non-convertis. L'affinité religieuse est le nouveau critère de regroupement et d'entraide, d'où la transformation de la communauté en un milieu de dissensions et d'exclusion⁷⁷. Le narrateur précise d'ailleurs que « [d]es querelles incessantes éclat[ent] entre ceux-là qui ne croi[ent] plus et les autres qui « serv[ent] encore. C'[est] deux camps ennemis, deux armées furieuses.⁷⁸ » L'attitude intransigeante des deux factions explique la disjonction et le dysfonctionnement dans les relations. Le prosélytisme associé à l'adhésion aux religions contribue aussi à cette scission. Dans cette perspective de contrainte, le droit de religion ou de croyance est contesté, la liberté individuelle remise en cause⁷⁹. Ajoutons que ce phénomène qui affecte la société dans sa globalité s'observe également à un niveau plus restreint, celui de la famille, comme en témoigne le conflit interne qui affecte celle de Tonton Prévilus. La discorde qui y sévit est bien symptomatique de la séparation communautaire. En effet, tous les membres désormais convertis au protestantisme sont en désaccord avec Prévilién, l'un des fils, qui continue de servir les loas. Pour ce dernier, un homme « ne doit jamais abandonner entièrement ce qu'en naissant il est venu trouver.⁸⁰ » Sa loyauté vis-à-vis du vodou est pourtant décriée, les nouveaux convertis qui l'entourent estimant que seule sa conversion au Protestantisme assurerait le salut de son âme. L'ardeur de ces derniers est proportionnelle à son obstination d'où les tensions qui minent l'équilibre familial. Les dialogues entre les deux camps se réduisent à d'interminables argumentaires dans une optique de justification et de persuasion. Il faut mettre l'emphase sur cette

⁷⁷ Il faut souligner que le fait littéraire reflète le fait historique. Dans son ouvrage sur l'émergence des *Eglises nouvelles* au Zaïre dans les années 1970, particulièrement à Mbujimayi, Pius Ngandu Nkashama souligne que « l'individu est situé socialement par la communauté religieuse à laquelle il appartient. » *Eglises nouvelles et mouvements religieux : L'exemple zairois*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 10.

⁷⁸ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 8-9.

⁷⁹ C'est en quelque sorte un retour à la période esclavagiste, au cours de laquelle selon Philippe Delisle, la « vie chrétienne s'exerce sous contrainte. » Philippe Delisle, « Christianisation et créolisation dans la Caraïbe à l'époque contemporaine », *Histoire, monde et culture religieuse*, 2013/1, no. 25, p. 51-65.

⁸⁰ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 15.

dislocation qui caractérise les religions en milieu communautaire et familial. Ces deux cellules jouent un rôle primordial dans la sphère sociale en Afrique et aux Antilles, étant donné qu'il s'y développe un réseau complexe de relations permettant de promouvoir une forme de vivre-ensemble. Dès lors, la réticence des écrivains par rapport au fait religieux qui brise ces socles unitaires est justifiée. Remarquons que la configuration de la famille de Tonton Prévilus est semblable à celle de l'Église de Pergame (*Apocalypse*) où sévit la division entre les véritables fidèles et ceux qui suivent la doctrine des Nicolaites. L'invitation au repentir que l'on retrouve dans le texte biblique peut alors être mise en parallèle avec l'invitation à la conversion adressée à Prévilien, et dans un ordre plus général avec le recommencement que suggèrent les textes fictionnels, puisque chaque idée implique à la fois une fin et un renouvellement comme l'envisage la littérature apocalyptique.

2.2 Religion et chaos interne

La religion est aussi la cause d'un déchirement intérieur plus personnel, plus intime. Dans le cas du vieux Prévilus par exemple, les malheurs qui se succèdent suscitent à la fois crainte et interrogations, comme l'indique le narrateur :

Il en était sûr : la vilaine conduite de Prévilien avait provoqué tout le mal. La mauvaise saison, le bas prix des denrées, la hausse de la toile et du savon, la mort d'une vache, puis d'une jument, Prévilien était la cause de tout cela. Et il songeait aussi : « Pourquoi Dorismé, le fils de compère Ménélas, sitôt qu'il devint protestant, les maladies le tuèrent ? [...] Pourquoi, lui-même, Prévilus, sitôt qu'il se fit protestant, tous les malheurs se sont-ils acharnés contre lui ? Il a perdu son garçon Prévi, et est devenu plus misérable. Il n'y avait pas que lui, c'était tout Diguaran qui était dans la misère depuis qu'il y avait des protestants, depuis qu'on avait rejeté les « loas » !...⁸¹

Il est évident que la conversion qui aurait dû combler le vieil homme de réconfort et de paix engendre au contraire désespoir, chaos interne et crise de la conscience. Les nombreuses questions que ressasse cet esprit tourmenté montrent au lecteur que l'abandon des croyances traditionnelles ou la constance envers celles-ci n'éloignent pas les vicissitudes de la vie quotidienne. L'adoption de nouvelles valeurs est tout aussi inefficace, d'où l'instabilité spirituelle. La confusion de Tonton Prévilus pourrait alors

⁸¹ Ibid., p. 43-44.

s'interpréter comme une recherche presque désespérée de l'autonomie religieuse. Le désir d'indépendance est d'autant plus perceptible que les personnages sont en situation de coercition. Les propos de Mme Prévilus traduisent sans équivoque cette absence d'un choix libre : « Moi, c'est une pauvre femme que je suis ! Qu'est-ce que je comprends ? Ce qu'on me dit, c'est ce que je crois ! [...] j'ai écouté le pasteur Henri ! C'est lui qui m'a dit de faire tout ce que j'ai fait !⁸² » Le constat est celui d'une soumission presque servile dans la pratique de la foi, d'où le ton de dénonciation qu'adopte E. Saint-Amand. A l'instar de ses confrères, celui-ci pose le problème du rapport du sujet à la religion et du véritable rôle de celle-ci dans la société. Autrement exprimé, dans la mesure où la conviction religieuse est, dans la majorité des cas, plus coercitive que libre – qu'il s'agisse de croyances héréditaires ou d'imposition masquée –, il est logique que soit mise en doute l'efficacité de toute divinité, quelle qu'elle soit, dans la recherche d'une légitimation de la foi. De plus, cette reconsidération de sa relation au divin démontre le malaise de l'individu à l'égard d'une réalité à laquelle il ne prend pas volontairement part. Tout se passe comme si, dans un sursaut de conscience, il se redéfinit par rapport à celle-ci, peut-être dans le but de trouver sa voie. C'est l'expérience d'une recherche et d'une réaffirmation identitaire. En ce qui concerne le vieux Prévilus, il oscille entre conviction et incertitude, détermination et ébranlement avant de trouver la paix grâce à un choix définitif. L'on discerne donc une forme de militantisme pour une société respectueuse de la liberté religieuse individuelle. Il s'agit pour chacun de définir volontairement les termes de ses convictions, c'est-à-dire d'intégrer une logique de fidélité aux croyances héritées, de conversion aux nouvelles valeurs religieuses ou de total détachement.

En situant la réflexion au-delà du cadre de l'individu, l'on identifie même un effet de distanciation plus large : puisque les religions génèrent des conflits aux niveaux tant personnel que

⁸² Ibid., p. 190.

collectif, puisqu'elles favorisent les divisions et non l'entente, il serait peut-être préférable de s'en éloigner. En associant religion et antagonismes – externes et internes –, les écrivains plaideraient donc pour une société laïque, voire areligieuse. Dans l'impossibilité d'une cohabitation pacifique, la récusation ou la mise à l'écart de toute considération divine pourrait être essentiel au maintien de l'harmonie individuelle ainsi que de la paix et de la fraternité communautaires. Ceci se justifie d'autant plus que les religions peuvent être des instruments de vengeance personnelle, comme le montre l'affrontement entre Préviliens et Massillon évoqué plus haut. Si l'attitude du premier, qui ne fait aucun mystère de sa loyauté aux loas, est compréhensible, celle du second peut surprendre, vu que le jeune homme s'est converti au protestantisme. Néanmoins, ainsi que le révèle le narrateur, il n'a pas entièrement abandonné le vodou. Et si les paroles du pasteur Henri en ce qui concerne les vodouisants lui inspirent une profonde crainte, il n'en continue pas moins ses rencontres nocturnes avec Doscima afin de vaincre définitivement son ennemi, ce « loup-garou » responsable de la mort de son fils. L'incertitude liée à une méconnaissance plus ou moins profonde de la religion révélée pourrait expliquer ce retour au vodou, inscrit dans les gènes et les habitudes du jeune homme. En outre, au secours attendu des loas, il associe celui des saints en allumant régulièrement des cierges devant la statue de saint Michel, à l'Eglise du village. C'est la mise en commun de deux religions non pas pour construire, mais pour détruire. Néanmoins, celles-ci s'avèrent manifestement impuissantes, d'où une intensification du sentiment de haine qui génère ses actions. Ainsi, comme dans le cas du vieux Prévilius, la conversion – bien que partielle – n'a pas procuré la paix, encore moins une impression de satisfaction ou de plénitude qui aurait favorisé ce passage permanent d'une religion à une autre. Ajoutons que dans ce cas particulier, ce n'est pas seulement l'échec de l'une ou l'autre religion, mais celui du syncrétisme qui est également mis en exergue.

C'est donc par cet effet négatif de la cohabitation de plusieurs religions sur les personnages que s'exprime pleinement la réticence des auteurs vis-à-vis de celles-ci en général et du syncrétisme en

particulier. L'enchevêtrement parfois incohérent des sentiments, la fluctuation et l'indécision qui résultent de ce phénomène transforment les individus en victimes du fait religieux. La victimisation de l'individu en tant qu'entité à la fois solitaire et partie intégrante de l'ensemble communautaire accentue la nécessité d'une autonomie spirituelle. La déclaration de Jean Cyrille est symptomatique de cette quête :

Ma dignité réside dans ma libre critique. Est-ce qu'on m'a demandé mon consentement quand on m'a baptisé ? Je veux être libre [...] un « vodouisant aussi serait obligé, sous peine de châtements éternels, de pratiquer toute sa vie le « vodou », car c'est ça la religion qu'on lui a apprise et dans laquelle il a été élevé. Il ne devrait pas pouvoir l'abandonner.⁸³

La pensée du jeune homme rejoint celle de Préviliens, notamment en ce qui concerne le libre arbitre en matière de religion. Pour chacun de ces jeunes hommes, il ne devrait y avoir aucune forme de contrainte. Concomitamment, pour eux la véritable religion c'est la conscience, voire même « quelque chose de plus profond », qui détermine les actes d'un individu. Le vieux Préviliens adoptera finalement une position similaire, soutenant que « chacun croit ce qu'il veut, pourvu qu'il ait la conscience propre.⁸⁴ » La philosophie qui se dégage de la réflexion de ces trois personnages, et que l'on retrouve dans d'autres récits, transcende le facteur religieux pour accorder la primauté à la morale, mais davantage à l'individu. Celui-ci n'est-il pas le sujet et l'objet de toute religion ? C'est cette centralité que semblent vouloir faire résonner les auteurs. Ils suggèrent que les religions ne peuvent qu'être en échec si elles ne privilégient pas l'épanouissement de l'individu. Face à cette autre forme d'oppression, ce dernier ne peut qu'aspérer à l'affranchissement, tel que le démontre le revirement de Tonton Préviliens. De fait, son ralliement à un nouveau mode de pensée dénote le changement qui s'est progressivement opéré en lui. Mutation profonde résultant d'une certaine ascèse, symbole de la révolte

⁸³ Ibid., p. 72.

Il y avait déjà une esquisse de ce désir de liberté chez Mongo Béti. Au Père Drumont qui suggère un abandon de la danse – élément essentiel de la culture africaine – au profit d'une pratique plus fervente de la religion chrétienne, l'un des habitants du village répond : « Père, à mon avis, si Jésus-Christ avait vraiment songé à nous, il serait venu lui-même discuter la question avec nous et peut-être qu'il nous aurait laissé libres de danser. » *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956, p. 102-103 ?

⁸⁴ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 183.

contre les institutions et les ministres religieux, et de façon générale, contre tout ce qui bride l'homme dans sa foi et sa liberté pensante. Sa riposte concernant l'abattement du flamboyant – sur l'insistance du pasteur Henri – est l'expression de cette révolution de la conscience : « Avec ma maladie, l'ombre que donne l'arbre est tout pour moi. Et puis, le pasteur Henri n'a pas à venir commander ici ! Je ne suis sous les ordres de personne ! Je ne suis pas le domestique du pasteur Henri !⁸⁵ » En quelques mots, le vieil homme rejette toute forme de domination et s'affirme comme sujet responsable et pensant. Ce qui attire également l'attention du lecteur, c'est cette allusion à la domesticité, qui impliquerait une forme d'esclavage religieux. Accusation symbolique, qui renvoie la religion révélée à son premier contexte d'autorité tyrannique envers les esclaves puis les peuples colonisés, comme précédemment mentionné. Celle-ci n'a pas changé, mais s'est davantage déguisée. Pour les romanciers, elle demeure même le prétexte et le partenaire privilégié du fait politique.

3. Religion et politique : quête d'un pouvoir transcendantal

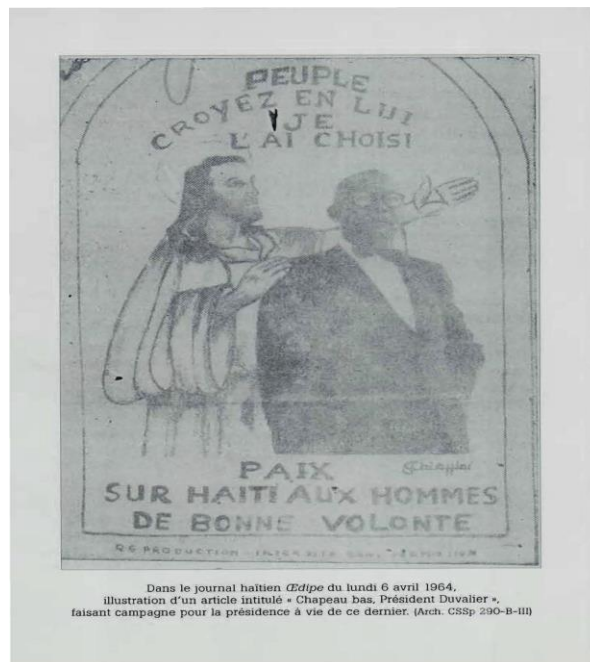


Illustration 1. « Chapeau bas, Président Duvalier ». Illustration de campagne électorale de François Duvalier parue dans le journal *Edipe* du 6 avril 1964.

⁸⁵ Ibid., p. 223.

En 1964, lors de la campagne électorale en Haïti, une illustration aux allures messianiques paraît dans le journal *Œdipe*⁸⁶. L'on y aperçoit François Duvalier, aux côtés d'une figure « divine » qui l'investit d'une mission « salvatrice » auprès de ses concitoyens en ces termes : « Peuple croyez en lui, je l'ai choisi. » Cette reproduction n'est pas sans rappeler la scène biblique de la transfiguration, qui s'achève par une injonction directe : « celui-ci est mon Fils, l'Elu, écoutez-le.⁸⁷ » Intégrant un mode de pensée similaire, l'ex-dictateur, Idi Amin Dada, déclarait fréquemment avoir été envoyé par Dieu⁸⁸. Les attitudes de ces dictateurs de l'histoire établissent une relation directe entre politique et religion. En se présentant chacun comme l'Elu, le messager divin, ils enferment les peuples dans une logique de domination, puisque ceux-ci, dévots par nature, accordent une importance capitale au divin. La coopération entre ces deux sphères d'influence humaine renvoie à la sociologie religieuse d'Emile Durkheim, selon laquelle politique et religion n'évoluent pas selon des modes séparés, mais se touchent et se recourent. Pour lui, la force des religions, « chose[s] éminemment sociale[s] », est de matérialiser, de façon transcendante, surnaturelle, ou même abstraite, le pouvoir contraignant de la communauté sur les individus⁸⁹. Point de vue qui rejoint celui de Thomas Hobbes qui cherche aussi à articuler ce lien étroit entre le politique et le religieux. Dans son *Léviathan*, il identifie deux vertus nécessaires au salut : « la *foi dans le Christ* et l'*obéissance aux lois*⁹⁰ », ajoutant que « la loi de Dieu [...] commande d'obéir à la loi civile.⁹¹ » Il y a en sous-jacent l'idée selon laquelle la religion vise à inculquer aux hommes une obéissance totale à la charité, aux lois et aux règles de la société civile. Dans *Ainsi parla l'oncle* considéré comme l'un des premiers manifestes de la condition noire, Jean Price-Mars offre un point de vue identique lorsqu'il déclare que les « sociétés [...] sont jugulées par un code très

⁸⁶ Voir Illustration 1.

⁸⁷ Lc. 9. 35.

⁸⁸ Voir Laurent-Ropa Denis, *Qui est Idi Amin Dada*, Paris, L'Harmattan, 1995.

⁸⁹ Emile Durkheim, op.cit., p. 13.

⁹⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction et annotation de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 606.

⁹¹ Ibid., p. 607.

étroit de contraintes et d'obligations, toutes d'origine religieuse qui [...] expriment de la façon la plus nette l'idée que ces sociétés se font de la morale.⁹²» Religion et politique bousculent donc leurs frontières pour établir fermement un nouvel espace dans lequel s'enchevêtrent leurs principes respectifs. La guerre de l'indépendance haïtienne se pose comme un exemple historique précis de cette intrication, puisqu'elle débuta par la très célèbre cérémonie vodou du « Bois Caïman ». Pour ce qui est de la littérature apocalyptique, Jean évoque dans son *Apocalypse* l'apparition de l'Antéchrist pour exercer son pouvoir sur le monde⁹³. De surcroît, une considération diachronique des multiples interprétations critiques du texte johannique montre une mise en relation de ce dernier avec les événements socio-politiques de l'époque, surtout les persécutions néroniennes des premiers chrétiens. L'on peut même noter une évolution dans la pensée, avec comme corollaire la liaison entre les événements tragiques contemporains et la fin des temps telle que représentée dans le texte johannique. Comme le souligne Casey Starnes qui retrace les origines de l'apocalypse judéo-chrétienne :

The continued threat of nuclear annihilation and other forms of mass destruction based on everything from biological warfare and nanobots to aliens and global warming feed the frenzy for the apocalyptic mind, changing to fit the needs of a changing world, perpetuating that mild but mass hysteria that is always on the lookout for the End / La menace continue d'un anéantissement nucléaire et les autres formes de destruction massive basée sur tout, de la guerre biologique et des nanorobots aux extraterrestres et au réchauffement climatique alimentent la frénésie de la pensée apocalyptique, changeant pour répondre aux besoins d'un monde en évolution, perpétuant l'hystérie modérée mais collective qui est toujours à l'affût de la Fin.⁹⁴

3.1 Fondement religieux du pouvoir politique

La littérature antillo-africaine n'a pas ignoré ces connexions. Religion et politique y apparaissent intimement liées et engagées dans une collaboration effective pour l'aliénation de

⁹² Jean Price-Mars, op.cit., p. 43.

Roger Bastide résume ces trois points de vue en parlant de la religion comme un « fait social [...] à cause de sa force contraignante », soutenant que les croyances religieuses « sont sanctionnées, parfois juridiquement [...], toujours moralement. » *Éléments de sociologie...*, p. 5.

⁹³ Voir Apocalypse 13.1-8.

⁹⁴ Casey Starnes, «Ancient visions: the roots of Judeo-Christian Apocalypse » dans *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, édité par Karolyn Kinane, Michael. A. Ryan et Jefferson McFarland, 2009, p. 42.

l'individu. Il faut dire que les dictateurs de fiction adhèrent à une perspective qui reflète celle de l'histoire. Mais au-delà de ces prétentions messianiques déjà mentionnées dans le premier chapitre, nous nous attarderons ici sur l'instrumentalisation des pratiques religieuses pour acquérir ou maintenir le pouvoir. Il est intéressant de remarquer que la figure fictionnelle du zombie établit bien le pont entre ces deux entités puisqu'elle symbolise à la fois la soumission religieuse et la domination politique. De manière spécifique, les écrivains en font une métaphore de l'aliénation et de l'anéantissement. Le narrateur des *Affres* révèle ainsi au lecteur que Saintil « a toujours pris ombrage du savoir, guettant les moindres occasions pour frapper tous ceux qui oseraient contester son pouvoir, disposant d'une variété de recettes zombificatrices.⁹⁵ » L'expertise en matière de pratiques religieuses est donc mise au service de l'ambition politique. Expertise qui présente, par ailleurs, un mélange parfois hétéroclite par lequel le lecteur discerne l'empreinte de ce syncrétisme qui fait la particularité de l'Afrique et de la Caraïbe. De fait, tout en s'associant au Dieu chrétien, les dictateurs usent des coutumes locales pour consolider leurs intérêts politiques. C'est l'émergence d'un pouvoir politico-religieux qui exerce une double violence – physique et psychologique – sur les individus, contraints à l'obéissance. A titre d'illustration, dans *Le cercle des Tropiques* (1972) d'Alioum Fantoure, Baré Koulé s'assure de la loyauté de ses recrues en se livrant à un rituel précis. Bohi Di, le narrateur, raconte :

Pour mieux nous tenir à sa merci, il avait exigé des gouttes de notre sang. Il les avait collectées dans une calebasse qu'il avait enterrée sous un baobab. « Le sang qui trahira sera bu par les esprits », avait-il annoncé. En somme la mort devenait notre compagne. Seule l'obéissance pouvait nous délivrer de la colère des demiurges, amis du Maître.⁹⁶

Conscient de la vénération et l'anxiété qui prédominent dans les rapports avec le monde invisible, Baré Koulé s'en sert stratégiquement. Le pacte qu'il institue lui permet de manipuler et d'exploiter ces consciences vulnérables. La crainte qu'il veut, et parvient à inspirer repose justement sur son aptitude à abuser de la foi aussi profonde que naïve de ses interlocuteurs. Qui oserait en effet prendre le risque

⁹⁵ Frankétienne, op.cit., p. 215.

⁹⁶ Alioum Fantoure, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 70.

de contrarier ou s'opposer aux esprits ? C'est cette angoisse du châtement qui maintient ceux que l'on pourrait nommer « disciples » dans une relation de dépendance envers celui qui s'est imposé comme le maître. Angoisse fondée sur une instrumentalisation malsaine du vécu religieux, élément essentiel de la vie du peuple. Dans *Le pleurer-rire* d'Henri Lopes, « l'investiture coutumière » de Bwakamabé qui succède à sa prise de fonction officielle est aussi symptomatique de la place prépondérante des pratiques locales dans l'exercice du pouvoir politique. Le passage suivant est un extrait de la scène longuement décrite par Maître, le narrateur :

[...] le plus vieux des prêtres [...] déclara : - *Boka litassa dounkouné!* Ce qu'on peut traduire en français par : « Reçois le pouvoir des ancêtres. » [...] C'est à la fois le pouvoir de commandement, l'intelligence pour dominer les autres et la puissance aussi bien physique du taureau qu'extra-terrestre. Ainsi est-il possible d'agir grâce à ces moyens auxquels les Oncles ne veulent pas croire et qui vous mettent à l'abri de l'ennemi. Qui a reçu la *litassa* communique sans intermédiaire avec les ancêtres. Il lira dans toutes les consciences comme dans l'eau de la fontaine. Nulle femme ne lui résistera. Il pourra marcher sur l'onde et voler par-dessus les montagnes. Il sera résistant à la morsure du serpent. Les balles changeront de chemin à l'approche de sa poitrine.⁹⁷

Cet épisode laisse transparaître, comme dans le cas de Baré Koulé, l'idée d'un pouvoir bidimensionnel qui prend ses origines dans l'univers invisible, avant de s'exprimer pleinement dans le monde visible. Il y a aussi et surtout une foi indéfectible à l'égard des lois ancestrales, seules capables de procurer un pouvoir complet qui concorde avec la personnalité mégalomane du tyran. Pouvoir qui intègre plusieurs aspects, entre autres la protection contre les ennemis ; une sexualité infaillible ; une aptitude à déchiffrer les signes d'opposition toujours considérés nombreux ; ainsi qu'une imperméabilité aux attaques physiques et spirituelles. Il faut remarquer que la sagesse ancestrale participe non seulement au fondement d'un tel pouvoir, mais aussi à sa légitimation. C'est en s'y référant que Bwakamabé récuse toute idée d'élection émise par l'un de ses collaborateurs. D'après lui, les codes ancestraux établissent comme chef l'individu le « plus courageux, le plus sage, le meilleur orateur, l'homme à la poigne la plus ferme, [qui] s'impos[e] par la grâce occulte des morts.⁹⁸ » Remettre en question l'autorité d'un tel homme serait donc s'élever contre les ancêtres. Il appert alors que l'association entre le pouvoir

⁹⁷ Henri Lopes, Op.cit., p. 47.

⁹⁸ Ibid., p. 100.

octroyé par les aïeux et la puissance reçue du Dieu chrétien⁹⁹ confère au tyran son ascendance sur la masse populaire. Les religions apparaissent comme complices de la domination des individus. Par le biais d'une coalition tacite, les divinités locales et étrangères contribuent à une élévation presque transcendante du tyran, dans une perspective mythique voire mystique. L'image qui se dégage est celle de la « Bête » de l'*Apocalypse* à qui le Dragon a transmis « sa puissance et son trône et un pouvoir immense,¹⁰⁰ » et devant laquelle se prosternent les habitants de la terre. De fait, légitimé, le tyran de fiction apparaît plus démiurge qu'humain¹⁰¹. Pour les auteurs, cet état de fait constitue l'une des bases du déséquilibre social. En mettant en exergue cette connivence coupable, ils s'insurgent de nouveau contre les religions et leur influence néfaste sur la vie sociale, particulièrement leur participation à une mystification de l'individu. Il y a dénonciation d'une souveraineté fondée sur la vulnérabilité des masses, à travers une symbolique d'exploitation de leur soumission aux valeurs religieuses.

L'imbrication du visible et de l'invisible d'une part, et du politique et du religieux d'autre part, est également perceptible dans la gestion des affaires de l'Etat. A ce niveau, la rationalité est oblitérée par les superstitions et les acteurs religieux tout comme les acteurs politiques participent au détournement ou à l'effacement de la réalité. Dans le cas de Bwakamabé par exemple, les rêves, considérés comme des « avertissements des forces protectrices » interviennent activement dans les prises de décisions. A titre illustratif, suivant les conseils du « clairvoyant le plus célèbre du pays », le Chef de la sécurité politique est démis de ses fonctions à la suite d'un rêve exposant sa prétendue animosité envers le tyran. Si d'un point de vue général une telle mesure peut apparaître excessive, elle s'explique, dans la perspective de la religion, et davantage dans celle de la pensée apocalyptique, par la valeur allégorique du rêve. Plus qu'une simple manifestation d'un désir inconscient, le rêve se pose en

⁹⁹ Bwakamabé affirme plusieurs fois être le dépositaire d'un « pouvoir conféré par Dieu ». Ces deux pouvoirs sont symbolisés par une queue de lion qu'il brandit sans cesse, et un chapelet conservé dans sa chambre. Ibid., p. 101.

¹⁰⁰ Apocalypse 13. 2.

¹⁰¹ L'élévation de Bwakamabé au rang de divinité est symbolisée dans le récit par sa présence « photographique » aux côtés du crucifix et du gri-gri à l'autel érigé par la mère de Maître, le narrateur.

effet comme moyen de communication privilégié entre les morts et les vivants, entre les divinités et les humains. C'est un moment d'exposition, de dévoilement d'une ou plusieurs vérités cachées. Concernant Bwakamabé, il s'agit, selon l'expert en affaires occultes, d'« une histoire qui remont[e] à deux générations précédentes¹⁰²». La portée significative du songe qui met en relation les temporalités passée, présente et future justifie l'attitude et la détermination du dictateur : le lecteur discerne chez lui cette conception symbolique du rêve comme une révélation grâce à laquelle les divinités dévoilent les dangers pour l'en préserver, et ainsi prolonger son règne. Cette communication directe avec l'univers sacré renforce ses prétentions, puisque les vérités cachées sont de manière générale, un privilège réservé aux initiés, aux élus. Mise en parallèle avec le récit de Jean de Patmos qui reçoit explicitement l'injonction d'écrire ce qu'il a vu¹⁰³, la fiction littéraire d'H. Lopes, comme celles des écrivains de cette période, problématise l'onirisme à travers le pouvoir d'évocation du rêve, dans un renouvellement de la thématique d'une collaboration étroite entre les univers visible et invisible. Cette intrusion du songe dans la vie politique pourrait s'interpréter comme une autre critique implicite envers le pouvoir tyrannique. Si cet événement qui relève avant tout de l'inconscient de l'individu est au fondement de décisions étatiques majeures, n'est-il pas compréhensible que les pays voguent à la dérive ? N'est-il pas logique que le chaos prédomine ? La religion est de nouveau désavouée puisqu'elle enferme la politique dans le carcan d'une gestion irrationnelle dénuée d'un soubassement objectif, au détriment du peuple¹⁰⁴.

Dans le cadre de l'exercice d'un pouvoir illogique, la politique devient même une forme de religion. Dès lors, l'appartenance à l'Etat s'exprime en termes d'adhésion – forcée ou volontaire– au culte institué à la gloire du tyran et du parti : il n'y a plus de citoyens, mais des disciples. Le cas fictionnel

¹⁰² Henri Lopes, op.cit., p. 75.

¹⁰³ Voir Apocalypse 1.19.

¹⁰⁴ Chez Ahmadou Kourouma, le peuple est aussi victime de la considération fervente du rêve par le pouvoir politique : Fama est accusé de complot, puis jugé et emprisonné pour avoir omis de raconter son rêve. Selon le juge, « [...] on l'aurait interprété et c'eût été utile ; beaucoup de malheurs survenus [...] auraient été évités. » *Les soleils*, p. 166.

le plus saillant est celui de Baré Koulé, le Messie-koï. Selon Bohi Di, le tyran institue une nouvelle religion dès son accession au pouvoir : le messie-koïsme. La vie en République des Marigots du Sud est placée sous l'égide du Parti Social de l'Espoir, que dirige le maître. Le Coran et la Bible sont remplacés par le journal officiel distribué gratuitement aux masses. Dans un schéma analogue à celui de Diguaran, celles-ci doivent obligatoirement se convertir pour éviter les sanctions. Il est vrai que dans ce cas précis, c'est une religion unique qui n'offre aucune autre alternative. Soulignons que la conversion est renforcée par un discours qui s'apparente à une profession de foi : « J'accepte le Messie-koï à vie et son dauphin. Je renouvelle mon attachement indéfectible à notre Messie-koï à vie et je jure d'élever mes descendants dans l'esprit du destin éternel du Parti Social de l'Espoir et des dirigeants.¹⁰⁵ » Ce serment tout en étant affilié au présent, engage les générations futures impliquées malgré elles dans ce pacte de fidélité. Il y a un écho aux propos de Jean Cyrille (*Bon Dieu rit*), qui faisait déjà référence à cette alliance forcée. Désormais, une seule question régit les rapports entre le peuple et le gouvernement : êtes-vous reconverti(e) au messie-koïsme ? C'est la réponse qui détermine la nature de l'interaction avec les miliciens. Tandis que les reconvertis bénéficient de privilèges, les « non-reconvertis » – catégorie qui englobe tous ceux qui ne prennent aucune part aux affaires politiques ainsi que tous ceux qui osent braver le gouvernement en place – sont irréversiblement frappés d'ostracisme, défavorisés ou encore éliminés¹⁰⁶. L'idée de favoritisme qui régit les rapports avec le tyran rejoint le discours de Jean de Patmos. Dans son *Apocalypse*, celui-ci affirme qu'après l'avènement de la Bête, « [...] nul ne pourra rien acheter ni vendre s'il n'est marqué du nom de la Bête ou au chiffre

¹⁰⁵ Alioum Fantouré, op.cit., p. 194.

La même idée apparaît dans le roman de Yambo Ouologuem, à travers une tradition qui stipule que les individus « [ont] tous [été] baptisés dans la lumière de Saïf ben Isaac El Héït, et [ont] revêtu Saïf Isaac El Héït. » Le passage s'achève en ces termes : « il n'y a plus ni Juif ni Noir, vous ne faites qu'un dans la gloire de sa Seigneurie. » *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968, p. 80.

¹⁰⁶ Le cas zaïrois peut encore servir de modèle historique, puisque P. Ngandu Nkashama précise que « le fait d'appartenir à telle ou telle Eglise nouvelle puissante, constitue un sauf-conduit qui fait franchir les barrières militaires. » Op.cit., p. 131.

de son nom.¹⁰⁷ » La politique investit donc le champ religieux pour accroître davantage une hégémonie qui se veut atemporelle. Djigui (*Monnè*), le roi de Soba ne parle-t-il pas de la pérennité de sa dynastie ? Une fois de plus, les auteurs insistent sur les contraintes imposées aux citoyens. Ces derniers sont en quelque sorte zombifiés, pour être, selon la formule du narrateur des *Affres* des « modèles de soumission, d'inconscience et d'hébétude.¹⁰⁸ » Mais les dirigeants n'ont pas le monopole du fait religieux. De façon précise, le peuple s'en sert également contre ses bourreaux à des fins contraires à la logique du pouvoir.

3.2 La religion : un contre-pouvoir

Les religions utilisées comme prétexte pour légitimer les actions politiques sont aussi présentées, dans un effet inverse, comme des instruments de lutte contre l'oppression dictatoriale¹⁰⁹. Le peuple les transforme en de véritables armes politiques ou plutôt contre la politique. Elles deviennent un moyen dont il se sert pour exprimer son mécontentement, braver la tyrannie et vaincre ceux qui en avaient fait leur principal outil de domination. Dans *Le cercle des Tropiques*, comme un symbole, c'est devant la cathédrale qu'a lieu la première grande manifestation populaire contre le Messie-koï. Bohi Di en fait le récit détaillé :

La population de Porte Océane s'était réveillée de son sommeil où depuis un an le messie-koïsme tentait de la maintenir. En bloc des milliers de personnes criant leur révolte contre le despotisme, la délation et l'exploitation des indigènes par les nouveaux colons s'étaient rendus à la cathédrale pour rendre un dernier hommage à Benn Na. Malgré l'interdiction du comité central, des queues interminables d'hommes, de femmes et d'enfants

¹⁰⁷ Apocalypse 13. 17.

¹⁰⁸ Frankétienne, op.cit., p. 90.

¹⁰⁹ Les récits donnent l'impression d'un retour aux racines historiques, puisque le vodou fut primordialement considéré comme une forme de résistance à l'idéologie esclavagiste. En outre, dans la continuité de ce passé révolutionnaire, l'on peut admettre avec Gasner Joint qu'il y a dans « la masse des opprimés le même état d'esprit mystique, la même propension au merveilleux et au mystère » qui caractérise le pouvoir tyrannique. La dictature duvaliériste et les soulèvements auxquels elle a dû faire face illustre de façon concrète ce point de vue. Citant M.-L. Bonnardot et G. Danroc (*La chute de la maison Duvalier*, Paris, Karthala, 1989) G. Joint souligne : « En cherchant à s'incorporer au panthéon vodou, à bénéficier exclusivement de la protection des « loas », François Duvalier dépassait le cadre spirituel pour entrer dans celui de la mystique, c'est-à-dire, de l'identification intime et symbolique de l'esprit et de son protégé. C'est pourquoi la résistance à ce processus a pu être appelé guerre mystique [...] en décembre 1985, les habitants des quartiers populaires de Gonaïves [...] vont déployer une intense activité mystique par le biais du culte et de l'engagement contre Duvalier, pour se réapproprier les esprits de la nation haïtienne. » *Libération du vodou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, p. 157.

défilaient devant la dépouille mortelle de l'ancien dirigeant du Club des Travailleurs. [...] Pour la population, la découverte du corps de Benn Na était une révélation sur bien des disparitions mystérieuses. Elle vénérât en lui tous les morts de la dictature¹¹⁰.

De prime abord, le lecteur peut déceler la religiosité de cette masse populaire dont la présence exprime le souci de rendre hommage au mort, d'apaiser cette âme qui a désormais rejoint celles des ancêtres. Comme le note fort à propos le socio-anthropologue, Roger Kuipou dans une étude sur la vénération des morts en Afrique et plus particulièrement au Cameroun, « [u]ne mort bien célébrée témoigne de relations harmonieuses et apaisées avec le monde des ancêtres.¹¹¹» Rite sacré de la religion ancestrale auquel s'entremêlent des bribes de foi chrétienne – le mort est considéré comme un martyr – en un mélange révélateur de cette spiritualité syncrétique qui prévaut. En outre, il est tout aussi évident que le décès de l'ancien dirigeant a déclenché un mécanisme de prise de conscience mais également de révolte. La présence de cette foule immense devant la cathédrale est très suggestive, puisqu'elle engage le politique et le religieux dans un face-à-face funeste. Affrontement qui rappelle celui qui oppose les forces du bien et du mal dans *l'Apocalypse* de Jean¹¹². L'assimilation de cette mort à un « dévoilement » corrobore la dimension apocalyptique du récit. Que celle-ci apparaisse comme une révélation relève d'ailleurs presque de l'ironie, puisqu'en République des Marigots du Sud, seule la religion messie-koïque exerçait jusqu'ici ce monopole afin de contrôler les attitudes des citoyens. Désormais, elle est rejetée par le peuple, et à travers elle, le pouvoir exercé par le tyran.

Le détachement vis-à-vis des religions est encore plus apparent dans les scènes de vindicte populaire, à l'instar de celles que l'on observe dans les rues de Porte-Océane. D'après le compte-rendu de Bohi Di, c'est une vieille femme dite « possédée », associée à d'autres, plus jeunes, qui livrent les milices à la vengeance du peuple grâce à de prétendues révélations en provenance de l'au-delà.

¹¹⁰ Henri Lopes, op.cit., p. 177-178.

¹¹¹ Roger Kuipou, « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'Ouest du Cameroun », *Communications*, 2015/2, no. 97, p. 93.

¹¹² Voir Chapitre précédent.

Engagées dans un dialogue avec les esprits, elles transmettent leur message à une foule « en transe », qui semble victime d'une « fièvre démoniaque ». Leurs actions sont soutenues par les membres du Club des Travailleurs. C'est d'ailleurs l'un d'eux, Langue-de-Vipère, qui dirige le cortège populaire lancé dans une chasse aux sorcières contre les milices, considérés désormais comme les agents du diable. Le discours de la vieille femme, que rapporte le narrateur, est éloquent :

« La possédée a raison, les génies du mal se sont transformés en êtres humains, ils se cachent sous les habits de la milice. Aïe, aïe, je brûle, il me brûle, le feu des démons me brûle ! » La foule effrayée recula, laissant un grand cercle autour du milice accusé d'être la force maléfique personnifiée. L'homme tremblait [...] Déjà la foule s'abattait sur lui, le piétinait [...] une chasse aux démons s'ouvrait. La foule se ruait sur tout être qui portait l'uniforme de la milice.¹¹³

Ces propos révèlent un stratagème identique à celui autrefois mis en œuvre par Baré Koulé à savoir l'exploitation de la dévotion populaire. Comme le tyran, les opposants ont conscience de la crainte que suscitent les forces maléfiques, mais aussi et surtout de la faiblesse psychologique de cette foule dépeinte par les auteurs comme une masse rendue aisément malléable par ses croyances d'où cette mise en scène savamment élaborée. Présenter les milices comme des figures du mal, c'est d'une part établir une coalition directe entre pouvoir et souffrance tant physique que spirituelle. L'une des possédées affirme d'ailleurs que ces « démons » doivent disparaître, afin de préserver le pays de la « céleste damnation ». D'autre part, c'est désacraliser le tyran et son autorité dans une optique qui réduit à néant la capacité des religions à le rendre invincible, vu qu'elle confronte, tout en la déconstruisant, l'approche de ce dernier vis-à-vis du pouvoir. L'on peut de nouveau noter que le succès d'une telle stratégie repose avant tout sur une foi aveugle, sur la disposition des foules à croire sans réflexion préalable. Les auteurs reposent donc la double problématique d'une foi sans conscience, et d'une manipulation de la religion qui aboutit à la division, à la haine et à de nombreux affrontements sanglants.

¹¹³ Alioum Fantouré, op.cit., p. 239-240.

Le motif d'une foi fluctuante favorisant l'errance religieuse se construit aussi autour d'un fait récurrent : l'avènement de prophètes qui propagent le message d'une mission libératrice. Sans prétendre au messianisme, ils se font hérauts de la providence pour libérer le peuple de la tyrannie : c'est l'image de Moïse envoyé auprès des Israélites pour les délivrer de la domination égyptienne. Émergeant à la faveur de la crise socio-politique, ils s'associent parfaitement au raisonnement apocalyptique. D'ailleurs, le texte de Jean de Patmos décrit l'arrivée d'un « faux prophète¹¹⁴ » à la suite de la Bête. Néanmoins, la fiction va à l'encontre du schéma biblique, le faux prophète n'étant pas au service de la Bête, mais en opposition avec celle-ci. Il y a alors dans les fictions narratives une contextualisation du texte biblique, afin de l'adapter à la réalité spatio-temporelle.

Les prophètes fictionnels œuvrent individuellement comme *Sanctu-a-Ntandu* (Sainte du Nord) mise en scène par Emmanuel Dongala dans *Le feu des origines*¹¹⁵ ou en tant que membres d'un groupe, à l'instar des « Anges du Seigneur » ou « Anges exterminateurs » que révèle Pius Ngandu Nkashama dans *Le pacte de sang*. Nous nous intéresserons particulièrement à cette assemblée que le narrateur qualifie de « secte », et que l'un des leaders présente au lecteur ainsi qu'il suit :

Nous sommes la seule Eglise de Foi et de Fidélité à la promesse de Yezu Messiah, Butumbi, alleluiah ! [...] Par nous, le message du salut a été annoncé à ceux qui croupissaient dans les chaînes du Démon, ceux qui gémissaient dans la servitude de Satan. [...] Notre seule mission est d'allumer le feu. Yezu Messiah avait annoncé : je suis venu apporter le feu. Et je n'attends que des hommes fidèles, pour que ce feu soit allumé. Ces hommes, c'est nous ! [...] Lui, il nous a parlé depuis nos ancêtres. Depuis toutes les générations qui ont peiné et souffert sur les terres qui nous portent [...] !¹¹⁶

Le caractère exclusif dont s'auréole cette congrégation ne passe pas inaperçu. Désavouant toute autre Eglise, toute autre religion, elle s'institue comme l'unique Eglise du salut. Proclamation d'ailleurs propre à l'ensemble des Eglises mises en scène par les auteurs. L'une des particularités de ce groupe réside dans son syncrétisme. D'un côté, les membres revendiquent une appartenance messianique : serviteurs fidèles, anges de la guerre, ils sont chargés d'anéantir les ennemis du Messie. D'un autre

¹¹⁴ Apocalypse 13. 11.

¹¹⁵ Voir chapitre premier

¹¹⁶ Pius Ngandu Nkashama, *Le pacte de sang*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 150-151.

côté, le message du « Messiah » n'est pas transmis directement, mais par les ancêtres dont le rôle d'intermédiaires est réitéré. Il y a une réappropriation et une reconfiguration contextuelle du christianisme. L'attention du lecteur est de nouveau portée sur l'immixtion des dimensions christique et traditionnelle, qui semble inévitable dans un contexte multireligieux. Le prophétisme pourrait alors être considéré comme l'építome du syncrétisme, puisqu'il entremêle nettement religions révélées et locales. Il faut noter que si, avec l'émergence de ces multiples mouvements religieux alternatifs, l'espace de la croyance devient relativement saturé du fait de la coexistence avec les religions révélées et ancestrales préexistantes, l'engouement du peuple vis-à-vis de ces prophètes traduit le besoin profond et invariable d'une mise en faillite du pouvoir tyrannique. Autrement formulé, la recherche d'une caution religieuse révèle les attentes collectives envers un individu ou un groupe selon une vision globale par laquelle le religieux se présente comme adversaire déclaré du politique. L'on se situe désormais dans une dynamique contraire à celle qui attirait les foules vers le dictateur en tant que « Messie ».

La manifestation devant la cathédrale, le contre-emploi des méthodes tyranniques, l'avènement – bien qu'éphémère – des prophètes, tout comme les révoltes – individuelles ou collectives – des personnages signalent une désunion entre religion et politique. La coopération, tacite ou explicite, a disparu. Défiance et animosité caractérisent désormais cette relation. Il y a mise en accusation mutuelle : tandis que les hommes d'Eglise stigmatisent l'attitude des hommes d'Etat ainsi que leur gestion chaotique et inhumaine des affaires publiques, ces derniers s'insurgent contre l'implication – réelle ou imaginaire – de l'Eglise dans les révoltes populaires. Dans *Le cercle des Tropiques*, cette séparation est symbolisée par l'affrontement entre l'évêque Jean-Jacques Na, frère de Benn Na et Halouma, le chef de l'armée. Les propos du ministre religieux à l'encontre des dirigeants des Marigots du Sud sont révélateurs : « [vous], les membres du parti, vous tuez l'homme et Dieu en vous. Cela ne

s'appelle pas vivre, ni commander [...]»¹¹⁷ La repartie du responsable politique est tout aussi aigre : « [...] vous semez la pagaille, vous fréquentez les anarchistes, vous prêchez contre nous dans vos églises. Si vous continuez nous vous enfermerons tous, Monsieur l'évêque, prêtres et diacres compris.¹¹⁸ » Accusations, menaces visant à déstabiliser l'hégémonie – réelle ou fictive – de l'Église et qui se concrétisent par l'invasion de la Cathédrale afin de disperser les manifestants. *Shaba deux. Les carnets de Mère Marie Gertrude* de Valentin Yves Mudimbe basé sur les soulèvements et la répression de 1978 dans la région de Shaba, au Zaïre (République Démocratique du Congo) offre une peinture plus marquée de ces dissensions. Sœur Marie-Cécile, par exemple, exprime ouvertement sa désapprobation à l'encontre d'une « propagande immorale du gouvernement », d'une raison d'État qui « relève de la déraison pure », et des troupes gouvernementales, ces « affreux assassins » [qui] témoignent dans le sang et le mensonge.¹¹⁹ L'armée quant à elle mène des représailles à l'encontre des Européens y compris les missionnaires. La Mère Supérieure du couvent précise d'ailleurs que « tous les Européens [...] sont devenus des otages potentiels¹²⁰ » d'où la nécessité d'une évacuation urgente. Mais la violence est aussi dirigée contre les missionnaires locaux. Celle-ci s'intensifie d'autant plus que ces derniers se montrent sensibles à la détresse des populations. Mère Marie Gertrude relate un épisode : « Monseigneur a dû se jeter entre des militaires ivres et un groupe d'hommes qu'ils enlevaient... Il les a sauvés d'une mort certaine... On les avait accusés très vraisemblablement à tort, de [quelque] crime imaginaire...¹²¹ » Bien plus, « [l]'Evêché est devenu un camp de réfugiés.¹²² » En accueillant ces êtres désespérés qui essaient d'échapper aux représailles arbitraires du régime, les ministres religieux

¹¹⁷ Henri Lopes, op.cit., p. 178

¹¹⁸ Ibid.

La fiction calque l'histoire, puisque ces accusations font écho à celle du régime de François Duvalier envers le clergé en Haïti. Laënnec Hurbon affirme que des Jésuites canadiens furent expulsés du pays sur la base de reproches concernant le transport du « matériel de propagande politique » et de contact avec les « ennemis » du gouvernement. Op.cit., p. 223.

¹¹⁹ Valentin Yves Mudimbe, *Shaba II. Les carnets de Mère Marie Gertrude*, Paris, Présence Africaine, 1989, p. 134, p. 140.

¹²⁰ Ibid., p. 94.

¹²¹ Ibid., p. 118.

¹²² Ibid.

s'exposent donc à la vindicte du corps politique : le couvent est désormais sous surveillance¹²³; le Centre social géré par Sœur Honorine est pris de nuit par l'armée, et les réfugiés qu'il abrite sont abattus. Mère Marie Gertrude clôt la longue liste des victimes, tel que rapporté par le narrateur : « Tard dans l'après-midi du 3 juillet, deux adolescents qui pêchaient au Lualaba découvrirent le cadavre mutilé d'une femme : le crâne était rasé, des ongles arrachés, un orteil coupé, des traces de brûlures sur la poitrine et les cuisses. C'était le corps de Mère Marie Gertrude.¹²⁴ » Il est donc clair que suivant les contours de la réflexion apocalyptique, les fictions exposent, par l'entremise de cette rivalité politico-religieuse, les multiples persécutions infligées aux croyants à l'image de celles endurées par les chrétiens du texte johannique.

La rupture entre pouvoirs politique et religieux dans la fiction littéraire s'inspire de la conjoncture historique en Afrique et dans les Caraïbes, notamment au cours de la période 1960-1990. Dans son analyse des relations Eglise-Etat en République démocratique du Congo au cours de cette période, Flavien Nkay Malu rapporte les tensions régissant les relations entre le clergé catholique et le gouvernement. Selon l'historien, les récriminations alors dirigées contre le cardinal Malula, par ailleurs dépossédé de ses distinctions politiques, ne constituent que le paravent d'une campagne plus large. Plus précisément, elles reflètent la « colère du régime qui cherch[e] [...] à régler ses comptes avec une Eglise considérée politiquement trop puissante et idéologiquement réactionnaire.¹²⁵ » Si l'Eglise catholique est directement interpellée à cause de sa prédominance en territoire congolais, ce sont en général les religions révélées qui sont incriminées. De façon spécifique, c'est la remise en question de la présence « d'une Eglise coloniale dans un Etat postcolonial à la recherche de ses marques et des

¹²³ *Ex-père de la nation* (1987) d'Aminata Sow Fall présente des faits relativement similaires : les sanctuaires sont mis en état de siège par Yoro, le chef de la police, déterminé à déloger les « ennemis » du gouvernement qui s'y « cachent ». Au terme d'un siège de 48 heures, les forces armées s'introduisent avec force et il s'ensuit un affrontement sanglant. Op.cit., p. 157-158.

¹²⁴ Valentin Yves Mudimbe, op.cit., p. 152.

¹²⁵ Flavien Nkay Malu, « L'Eglise catholique, le peuple et l'Etat dans la République démocratique du Congo (1960-1990), dans *Les relations Eglises-Etat en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie XIXe-XXe siècle*, sous la direction de Philippe Delisle et Marc Spindler, Paris, Karthala, 2003, p.279.

voies de son émancipation.¹²⁶» Eglise considérée comme un support au néocolonialisme et à l'impérialisme, dans le contexte d'une implication politique qui réverbère les accusations qui se rapportaient à la colonisation et à la conquête effrénée d'autres territoires. Dans le même ordre d'idée, le régime de François Duvalier fut, pendant longtemps, en conflit ouvert avec l'Eglise. Le sociologue Laënnec Hurbon rapporte que dès la prise du pouvoir, l'une des premières initiatives du dictateur fut d'expulser du pays « les prêtres et les évêques considérés comme des ennemis directs de sa politique.¹²⁷»

Dans le même ordre d'idées, le prophétisme que l'on retrouve dans les récits est une peinture plus ou moins fidèle de la longue tradition prophétique tant sur la scène africaine que caraïbienne. L'histoire de ces régions est marquée par l'émergence de figures charismatiques œuvrant pour combler les attentes de peuples en quête de salut mais aussi et surtout de paix sociale. L'épopée ivoirienne et ghanéenne du prophète d'origine libérienne William Wade Harris ; les aventures prophétiques de Odjo Sébim, Atcho ou Papa Nouveau en Côte d'Ivoire, ou encore celles de Simon Kimbangu au Congo Belge (République Démocratique du Congo) entre autres, ont d'ailleurs fait l'objet de nombreuses analyses à caractère historique, sociologique et anthropologique. En rendant compte de ces mouvements répétitifs qui se sont régulièrement institués en Eglises indépendantes, ces études les ont généralement interprétés comme des réponses très politiques aux multiples désordres associés au colonialisme ou encore aux indépendances problématiques. J-P. Dozon qui examine les causes du prophétisme en Afrique contemporaine note ainsi que les prophètes prétendent détenir l'« unique force religieuse capable enfin d'abolir les infortunes du temps présent.¹²⁸» Concernant Harris par exemple, l'anthropologue met l'emphase sur « sa solide réputation d'opposant résolu au gouvernement

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Laënnec Hurbon, op.cit., p. 221.

¹²⁸ Jean-Pierre Dozon, op.cit., *La cause des prophètes*, p. 40.

Pius Ngandu Nkashama exprime un point de vue analogue en ce qui concerne les nouvelles Eglises au Zaïre, après les indépendances. Selon lui, « [l]a résistance des Eglises nouvelles à l'endroit de certaines mesures préconisées par les gouvernements nationaux successifs, constituent [...] des actes de subversion. » op.cit., p. 131.

des Américano-Libériens [...] », qui lui « valut précisément d'être arrêté en 1909.¹²⁹ » Dans une analyse plus récente (« D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », 2006), il soutient que dans les années 1980, le prophétisme de Gbahié Koudou, l'un des multiples successeurs de William Harris, n'est qu'une « répétition de l'histoire ». De fait,

[...] comme soixante-dix ans auparavant, le Pouvoir en place [se sent] très nettement menacé par le succès d'un mouvement religieux qui [est] en train de lui faire une sérieuse concurrence et de lui échapper et qui, en l'espèce, [est] en train de lui opposer une vision du pays allant à contre-courant de la sienne¹³⁰ »

Situation d'opposition donc entre religion et politique engagées dans une bataille pour le gain des âmes. Relevons que ces mouvements, comme dans les fictions, sont marqués par le syncrétisme puisqu'ils associent les religions révélées aux pratiques culturelles traditionnelles. Dans le cas particulier de la Côte d'Ivoire, J-P Dozon souligne qu'ils empruntent au catholicisme, au protestantisme (notamment le méthodisme) et même l'Islam afin « de se donner un profil de rassembleur du peuple [...]»¹³¹

En faisant de leurs récits des échos de l'histoire, les romanciers semblent plaider pour des Etats laïques, indépendants de toute organisation religieuse. Effectivement, l'enthousiasme généré par le phénomène du prophétisme pourrait être interprété comme un besoin d'indépendance à la fois religieuse et politique. Il s'agirait pour le peuple de revendiquer sa liberté non seulement en matière de choix de religion, mais aussi de régime politique. En outre, étant donné que la cohabitation entre pouvoir politique et religieux demeure problématique – qu'il s'agisse d'une coopération pour soumettre le peuple ou d'une disjonction entre les deux entités –, il serait sans doute préférable d'appliquer les principes d'une séparation radicale entérinant l'autonomie de chacun. Sœur Marie-

¹²⁹ Jean-Pierre Dozon, op.cit., p. 27.

Evoquant le cas zaïrois, P. Ngandu Nkashama affirme que « [l]e nom [sic] de Beya Alona, de Samuel Kankonde, et Kalonji Yakobu ou de Daniel Mpinda, sont évoqués [...] comme ceux des prophètes-martyrs, par le pouvoir desquels les indépendances politiques sont arrivées. Op.cit., p. 130.

¹³⁰ Jean-Pierre Dozon, « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18, 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 03 juin 2019, DOI : 10.4000/socio-anthropologie.449

¹³¹ Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, p. 148.

Cécile (*Shaba II*) articule cette nécessité : « [...] laissons Dieu hors de tout ceci et faisons face à notre condition d'êtres humains parmi d'autres humains que la bêtise, la convoitise, la méchanceté, un goût immodéré du pouvoir condamnent, écrasent, tuent [...] »¹³² Appel à la responsabilité individuelle, sous-tendu par une dénégation de toute justification d'ordre religieux.

4. Symbolique animale

L'on ne saurait évoquer la problématique religieuse sans mentionner la symbolique animale. Dans les textes bibliques les animaux ont une présence textuelle très marquée. La métaphore animale est même l'une des composantes essentielles du discours religieux, généralement émis sous forme de paraboles¹³³. Le Christ ne se présente-t-il pas comme le « bon berger » à la recherche de ses « brebis » égarées ? Les écrits apocalyptiques de Daniel et de Jean demeurent fidèles à cette tradition du bestiaire biblique. Dans une vision, Daniel voit apparaître quatre bêtes énormes¹³⁴, tandis que chez Jean, parmi la pléthore des figures animales (chevaux, sauterelles, dragon, etc.) ce sont les deux bêtes – introduites d'une manière assez dramatique – qui cristallisent l'attention du lecteur. Leur apparition constitue un moment clé, puisqu'elle signale l'avènement du mal à travers l'Antéchrist (bête qui surgit de la mer¹³⁵) et le faux-prophète (bête qui surgit de la terre¹³⁶). Si la désignation (« bêtes ») est imprécise, elle n'en est que plus suggestive et de ce fait, accentue l'aspect monstrueux de cette caractérisation dans l'imagination du lecteur, ceci d'autant plus qu'il s'agit de bêtes à têtes multiples dotées de cornes. Nous pensons que l'animalisation de ces deux figures de pouvoir sous-entend une dégradation, un abaissement qui contrebalance leur nature effrayante et prélude à leur chute.

¹³² Valentin Yves Mudimbe, op.cit., p. 137.

¹³³ Voir par exemple Jean 10. 11-17

¹³⁴ Voir Daniel 7.

¹³⁵ Apocalypse 13. 1.

¹³⁶ Ibid. 11.

Les textes romanesques reprennent, tout en la contextualisant, la métaphore de la bête¹³⁷. Celle-ci est employée selon un double sens de bourreau et de victime, de cruauté et de faiblesse. Le premier cas répercute la symbolique du mal véhiculée par la figure de l'Antéchrist. Le lecteur note de multiples parallélismes entre personnages et animaux dans un registre identique de férocité, de monstruosité, d'exploitation et de destruction. Dans *Bon Dieu rit*, Massillon qui accuse Prévilien d'avoir « mangé » son enfant, le qualifie de « loup-garou ». Cette comparaison dénote sa vision défiante du personnage. Pour lui, il s'agit d'un être maléfique, malfaisant. Le champ lexical de la prédation est commun à la prose de la période étudiée : « vautours », « lion » « panthère » ou encore « hyène » sont constamment employés par les personnages. Dans le roman d'Henri Lopes, il y a même une condensation de termes pour dénigrer Bwakamabé. Selon le narrateur, ce sont des « noms d'oiseaux, de poissons et d'animaux de la savane¹³⁸ » qui traduisent le mécontentement du peuple. En convoquant l'imagination du lecteur, le texte s'inscrit dans une optique polysémique pour évoquer une pluralité de sens, élément essentiel de la littérature apocalyptique. De part et d'autre, l'animalisation des personnages démontre une dégradation de l'être humain : les hommes sont dépossédés de leur humanité, réduits à l'état de « bête ». Cette animalisation accentue les traits humains en créant un effet presque hyperbolique destiné à convaincre.

Le lien entre animalité et religion s'exprime aussi par le rituel du sacrifice. Acte religieux par excellence, le sacrifice permet à l'homme d'établir une relation personnelle avec les divinités. Comme l'indique Jean Price-Mars, il englobe « l'idée d'oblation, de communion mystique, d'hommages révérenciels, de participation du fidèle à la vie du dieu ou d'intercommunication entre le monde profane et le monde sacré.¹³⁹ » Le rite sacrificiel est une passerelle symbolique, vu qu'il a pour fonction

¹³⁷ Dans *Toiles d'araignées* (1982) d'Ibrahima Ly, tant les bourreaux que les prisonniers sont qualifiés de « bêtes ». Les premiers à cause de leur férocité, et les seconds à cause des traitements avilissants qu'ils subissent.

¹³⁸ Henri Lopes, op.cit., p. 110.

¹³⁹ Jean Price-Mars, op.cit., p.160.

d'agir sur les puissances surnaturelles, de forcer une intervention du monde invisible dans l'univers visible. Il s'agit d'infléchir la volonté divine pour la réalisation du désir humain. En ce qui concerne le christianisme, les textes bibliques révèlent de nombreuses instances de rites sacrificiels à visée propitiatoire ou expiatoire. Et s'il s'agit généralement d'offrandes d'animaux dont la senteur odorante apaise le courroux du Dieu chrétien et suscite sa bienveillance, celui du Christ se pose comme le don ultime pour le salut des hommes. Globalement, les sacrifices que dévoilent les récits fictionnels analysés sont propitiatoires. Par l'entremise des ministres divins, les personnages veulent obtenir les faveurs divines. Il y a surtout insistance sur le pouvoir en tant que fondement et motivation principale de ces rites. La quête d'une puissance toujours croissante et plus efficace justifie la substitution qui s'opère : plutôt que des animaux, ce sont des hommes qui sont offerts en sacrifice en une forme pervertie du don christique : le Christ, l'« agneau égorgé » dont parle Jean de Patmos a donné sa vie en toute humilité pour le salut, tandis qu'ici des hommes font de la vie de leurs semblables un instrument au service de leurs intérêts. Ceci confirme l'aspect antichristique des religions qui préoccupe les écrivains. Ces rituels fondent la trame du *Pacte de sang* (1987) de Pius Ngandu Nkashama. Le narrateur évoque les disparitions régulières de jeunes filles, victimes des pratiques ésotériques dans les cercles du pouvoir. Il relate l'une des séances des « régénérés », un groupe d'individus extrêmement ambitieux :

Nganga Paketi, [le féticheur], fit avancer un corps [...] Il prit son couteau, sautilla sur lui-même, avec des grimaces et des signes cabalistiques. Il le saupoudra d'une poudre blanche, très fine. Il cracha sur lui par trois fois, à la tête, sur le ventre, et aux pieds. [...] Avec des gestes lestes et assurés, Nganga Paketi commença le dépeçage rituel. [...] Il déposa le cœur dans unealebasse ouverte [...] Mahindo recita la formule : - Celui qui donne son cœur, donne sa vie. Il donne l'énergie de la vie, le *mojo* éternel. Ceux qui partagent le cœur, partagent la puissance éternelle.¹⁴⁰

Cet extrait réitère la satire, d'une part, des ministres divins engagés dans des procédés indignes, et d'autre part, du détournement de la religion à des fins personnelles. Il laisse aussi transparaître le

¹⁴⁰ Pius Ngandu Nkashama, *Le pacte*, p. 318-319.

déroulement du rituel sacrificiel, dont la formule finale expose clairement les intentions des participants que confirment les déclarations du féticheur : « je vous ai donné la puissance, la puissance. La puissance sur le monde [...] »¹⁴¹ Et il ajoute : « [a]ucun empire, aucune force, aucune religion ne sauvera l'homme que vous aurez frappé¹⁴² » Ce pouvoir qui résulte de la fusion entre les deux univers, serait donc inaltérable, indestructible. Pouvoir transcendantal qui émane de l'au-delà, et confère à son dépositaire une domination ultime et perpétuelle sur ses semblables. Ceci explique et justifie le surnom « clan des Seigneurs » attribué à cette assemblée par les étudiants, ainsi que les propos de Mak'Batta, l'un des membres qui y fait référence en termes de « forces incultes et impavides. Forces mystérieuses, mais si terribles, lorsqu'elles se déchaînent. Forces éruptives, qui s'abatt[ent] avec la violence des cyclones, accumulée depuis les temps originels.¹⁴³ » L'extrait cité plus haut confirme aussi la thématique de l'animalisation bidimensionnelle de l'être humain : d'un côté en tant que victime sacrificielle dont la mort est un acte rituel, et de l'autre en tant que bourreau-sacrificateur dont les actions relient les mondes sensible et métaphysique par l'entremise d'un pouvoir sacralisé. Par ailleurs, considérant les « régénérés », il constitue un groupe de bourreaux unis par un même lien : l'accès à un pouvoir illimité. Tout en reconnaissant la vertu unificatrice du sacrifice qui rassemble les hommes en une communauté de partage, P. Ngandu Nkashama déplore les sentiments au fondement de celle-ci. En effet, l'entente et l'union entre les membres de cette confrérie n'existent que dans la mesure où elles tendent vers un but qui pour être commun n'en est pas moins malfaisant. Exprimer des réticences ou aller à l'encontre de l'opinion générale c'est assumer le statut de traître et s'exposer à une mort certaine. Il va sans dire que les antagonismes aboutissent aussi à l'élimination des plus faibles. Marzeng, l'un des membres, a ainsi été immolé et sa chair consommée au cours d'un rituel, à cause d'une détermination de plus en plus vacillante à l'égard du groupe. Le lecteur est de nouveau confronté au climat de perversion lié aux

¹⁴¹ Ibid., p. 315.

¹⁴² Ibid., p. 317.

¹⁴³ Ibid., p. 164.

religions qui domine dans la plupart des récits. Lorsqu'elles ne divisent pas, elles unissent les hommes selon un principe communautaire non pas utilitariste mais individualiste : le groupe ne sert pas les intérêts collectifs mais individuels sur la base de rivalités, de rancœurs personnelles et d'une exploitation des uns par les autres. Ce faisant, il perpétue la dérive antichristique initiée par le tyran et le régime gouvernemental. Le narcissisme qui sous-tend le développement de cette communauté justifie son écroulement, lorsque les egos sont exacerbés. Les sacrifices humains s'avèrent donc inutiles. L'on constate la même inefficacité dans *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma, où l'offrande de victimes humaines ne parvient pas à assurer la pérennité de la dynastie Keita. Ainsi parle le narrateur :

Les sbires comprirent ; il manquait des sacrifices humains. Ils descendirent dans les quartiers périphériques, enlevèrent trois albinos et les égorgèrent sur les autels sénoufos des bois sacrés environnants. Ce fut une faute... Le fumet du sang humain se mêla à celui des bêtes et troubla l'univers. Les charognards enivrés piquèrent sur les sacrificateurs affolés [...] Les pythonisses, géomanciens, jeteurs de cauris et d'osselets interrogés répétèrent leur sentence : la pérennité n'était pas accordée.¹⁴⁴

Ainsi, contrairement aux attentes, les sacrifices humains ont provoqué un déséquilibre de la nature. L'on peut comparer ce trouble cosmique à celui qui suivit la mort du Christ sur la croix. Mais tandis que l'offrande christique était acceptée puisque voulue par Dieu pour le salut de tous, celles-ci sont rejetées parce que privilégiant des intérêts privés, c'est-à-dire le bien-être d'un groupe restreint (en l'occurrence une seule famille) au détriment de la majorité. L'échec de ces rituels, tout comme la dissolution de la communauté des « régénérés », suggèrent alors la satire par les écrivains de cette réduction de l'humain au statut de victime sacrificielle. On peut en déduire qu'ils sacralisent le sang humain, en en faisant un symbole inaliénable de vie qui ne peut, et ne doit pas être profané¹⁴⁵. Leur réflexion idéologique est calquée sur l'*Apocalypse*, où le visionnaire explique que le « Maître saint doit

¹⁴⁴ Ahmadou Kourouma, op.cit., p. 13.

¹⁴⁵ Le lecteur averti peut retrouver dans cette position des écrivains une reformulation de la parole divine dans le livre de la Genèse : « [...] je demanderai compte du sang de chacun de vous. J'en demanderai compte à tous les animaux et à l'homme, aux hommes entre eux, je demanderai compte de l'âme de l'homme. » Genèse 9.5

tirer vengeance du sang [des martyrs] sur les habitants de la terre.¹⁴⁶» Les martyrs étant ceux qui ont été mis à mort pour leur foi.

Conclusion partielle

La réappropriation des religions importées en Afrique et dans les Caraïbes a favorisé l'émergence d'un syncrétisme multidimensionnel que les écrivains de la période 1968-1990 décrivent dans leurs récits. Leurs textes sont des espaces où se confrontent les nombreux paradoxes religieux de sociétés ancrées dans le passé, le présent et le futur ; et en correspondance avec des réalités aux origines multiples qui oscillent dans leur orientation entre l'invisible et le visible, l'universel et le particulier, l'individuel et le collectif, le sacré et le profane. En associant ce syncrétisme au chaos social liée à l'avènement des régimes tyranniques, les auteurs remettent en cause le fait religieux dans sa globalité. Tout d'abord, aucune religion n'est indemne de dérives violentes. Violence qui se manifeste principalement par un rejet véhément de toute autre confession religieuse. Il y a un combat pour la primauté dans la communauté. Cette concurrence sur fond d'antagonismes n'est pas sous-tendue par une véritable préoccupation pour le salut des âmes mais un simple désir de domination. En témoigne le caractère coercitif de toute adhésion religieuse et la déchéance des ministres religieux mis en scène. Chez ces derniers, la dévotion sacerdotale, la charité et le service fraternel cèdent le pas à la perversion, à la dépravation et à la recherche excessive du gain. Les religions deviennent non seulement un voile dissimulateur derrière lequel s'abritent les défauts humains, mais également des facteurs de violence dans le cadre d'une instrumentalisation autant par le régime tyrannique que par le peuple selon la logique d'une appropriation humaine de l'espace religieux. Dans le premier cas, il s'agit surtout d'une violence psychologique car l'adhésion politico-religieuse – le parti s'instituant en religion – s'effectue dans la contrainte. En outre, la recherche d'une puissance et d'un statut qui transcendent les limites

¹⁴⁶ Apocalypse 6, 10.

spatio-temporelles justifie l'emploi intensif des pratiques religieuses. Les religions se présentent de ce fait comme un accessoire du pouvoir, l'« opium » qui permet de subjuguier le peuple afin de mieux le dominer. Elles légitiment et consacrent l'ascendance du tyran. Le lecteur retrouve la combinaison d'un pouvoir bidimensionnel, c'est-à-dire à la fois temporel et spirituel. Dans cette complicité, instances religieuses et politiques en viennent à se confondre, selon un principe de consubstantialité. Dans le second cas, c'est une violence physique exercée par le peuple envers ses bourreaux et qui consacre la scission entre politique et religions. En un contrecoup réactionnaire, les religions deviennent une arme de combat pour abaisser le tyran qu'elles avaient jadis élevé. La chute de ce dernier, divinité auto-proclamée mais aussi légitimée, – justifie l'assertion de Bohi Di (*Cercle des Tropiques*) selon laquelle « [...] sous le cercle des tropiques, les dieux sont mortels. Une divinité vénérée aujourd'hui, peut se réveiller déchu de ses pouvoirs surnaturels demain. Divinité ridicule, grotesque, elle disparaîtra comme tant d'autres pour n'avoir été qu'un vain espoir pour un instant matérialisé.¹⁴⁷ » Cet échec pourrait être perçu comme un avertissement émis par les romanciers envers les tyrans, quels qu'ils soient. Il s'agirait de rappeler à ceux-ci, selon la formule d'Alioum Fantouré, qu'«[a]ucun homme ne doit se faire passer pour Dieu ou demi-dieu [...]»¹⁴⁸

La métaphorisation du fait religieux s'inscrit dans une dynamique de dévoilement et de critique qui permet aux écrivains d'exposer les transgressions sociales et de dénoncer les artifices que dissimule toute forme – consentie ou non – de religiosité. De surcroît, ils s'opposent à l'aspect totalitaire des religions : aucune n'a le monopole de la vérité, encore moins du salut humain¹⁴⁹. Il revient donc à chaque individu d'exercer sa liberté en termes d'implication ou de mise à l'écart du champ spirituel. Mais surtout, ils militent pour une société débarrassée du carcan de la caution religieuse, ceci d'autant

¹⁴⁷ Alioum Fantouré, op.cit., p.113.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ils font, en quelque sorte, écho à l'affirmation d'E. Durkheim selon laquelle « il n'y a [...] pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaines. » E. Durkheim, op.cit., p. 3.

plus que les religions s'avèrent inaptes à offrir aux hommes une vie meilleure. Les propos de Prévilien (*Bon Dieu rit*) condensent parfaitement les contours du sentiment de désenchantement religieux et de crise spirituelle :

Nous faisons des cérémonies vodou, ça ne nous rapporte rien, la misère nous tue ! Nous allons à l'église catholique et la misère demeure toujours, chaque jour la misère devient plus terrible ! Nous nous faisons protestants, mais également rien ne change et c'est toujours la maladie, la misère et la souffrance !... Un jour [...] nous mettrons notre tête dans un seul bonnet, nous formerons la grande « coumbite » de tous les paysans ; alors, quand nous travaillerons, nous verrons ce que rapporte notre travail ! Il n'y aura plus de misère [...] et ce que nous voulons, c'est ça que nous ferons !...¹⁵⁰

Se détacher des religions qui divisent et freinent le développement de l'homme, tel est la prescription. L'on peut mettre en parallèle la pensée du jeune homme et celle du Manuel de Jacques Roumain selon laquelle « il y a les affaires du ciel et il y a les affaires de la terre ; ça fait deux, et ce n'est pas la même chose.¹⁵¹ » Précisons que l'idée de « liberté » qui transparaît dans la déclaration du jeune homme est réitérée d'un récit à l'autre. Cette autonomie ne se limite pas à la pratique de la religions, mais englobe tous les aspects de la vie sociale. Et si E. Saint-Amand s'attarde sur la condition paysanne, les propos de son personnage trouvent écho dans d'autres récits en faveur du peuple tout entier¹⁵². Le message véhiculé est identique : libéré de toute forme de contrainte, notamment celles qui ne contribuent pas à son épanouissement, l'individu doit vivre affranchi, guidé par sa conscience. C'est celle-ci qui devrait déterminer ses choix et les rendre conformes aux normes sociales pour le bien commun. Nous pensons que ce rejet de tous les facteurs de coercition et dans ce cas spécifique des religions, sous-tend une redéfinition de la notion de messianisme. Les auteurs diffusent un point de vue selon lequel chaque individu est doté d'attributs messianiques, et devrait donc prendre en charge le bien-être et le salut individuel et collectif. Suivant l'idée de récusation du messianisme développée dans le chapitre

¹⁵⁰ Edris Saint-Amand, op.cit., p. 253.

¹⁵¹ Jacques Roumain, *Gouverneurs de la rosée*, Paris, Zulma, 2013, p. 34.

¹⁵² François, l'un des personnages de *Saint monsieur Baby* déclare que « la véritable révolution reste à faire : elle a déjà commencé dans un pays [...] ou on déchristianise les noms ; dans un autre pays, un jour, on les désislamiserà ; après, il faudra aller plus loin en démolissant les églises, les mosquées, et tous les temples, et tous les autels [...] notre organisation pour l'unité doit être une religion [...] » William Sassine, op.cit., p. 160.

précédent, ils rappellent la nécessité d'une responsabilité individuelle qui mettrait en échec toute usurpation messianique. La déclaration de l'un des « anges exterminateurs » est sans équivoque : « Yezu Messiah c'est nous [...] Chacun de nous. Toi-même. Tous les Anges, ceux d'ici. Ceux d'hier, de demain, d'aujourd'hui. Tous, ils sont Yezu Messiah.¹⁵³ » Ce discours qui imbriquent les trois dimensions temporelles les établit dans la perspective d'une prédiction à la fois en cours et à venir, c'est-à-dire d'un futur *déjà-là*.

Mais dans des communautés si profondément spirituelles et ancrées dans les croyances, une telle démarcation entre vie sociale et religieuse est-elle possible ? Le lecteur peut alors s'interroger sur les possibilités d'existence de telles sociétés : ne s'agit-il pas d'une vision utopique ? D'ailleurs où se situe la frontière entre réalité et utopie dans ces récits où s'entremêlent une multitude de voix ? Quelle est la place de l'imagination créatrice ou encore de l'hyperbole dans ces discours multidimensionnels ? Quelles connections peut-on établir entre l'instrumentalisation des religions par les personnages et celle du langage par les écrivains ? Ces interrogations ainsi que le syncrétisme narratif qui se déploie dans les récits constitueront la trame d'analyse du chapitre suivant.

¹⁵³ Pius Ngandu Nkashama, *op.cit.*, p. 153.

CINQUIÈME CHAPITRE

ÉCRITURE APOCALYPTIQUE

*Le roman est paraît-il une œuvre d'imagination. Il faut pourtant que cette imagination trouve sa place quelque part dans quelque réalité. J'écris, ou je crie, un peu pour forcer le monde à venir au monde¹.
L'Histoire reste fermée aux Nègres [...] La conscience commence. Nous allons ouvrir l'Histoire à tous les hommes².
Dans le concert impérial d'une culture commune, nous avons un son spécial à rendre [...] Seuls, nous pouvons exprimer ce par quoi nous sommes uniques³.*

Introduction

Par sa forme (transcription d'une vision) et ses images (métaphores scéniques) qui lui confèrent un caractère singulier et énigmatique, l'Apocalypse de Jean de Patmos a été, et demeure au cœur de nombreuses interrogations : A quelle temporalité appartient le récit ? Quels en sont les destinataires ? A quoi renvoie-t-il (significations) ? Quelle en est la portée symbolique ? La position ambivalente de l'auteur, comme entité active et messenger/scribe rajoute à la complexité de ces réflexions, celle des modalités d'écriture⁴. Et s'il n'existe pas de consensus ferme, les frontières du débat s'élargissant de plus en plus au-delà du texte et de son époque, les critiques reconnaissent la centralité de la notion de crise inhérente au récit, ainsi que la pluralité des sens y afférent. Le prolongement du champ d'investigation à l'ensemble de la littérature apocalyptique aboutit à un constat similaire d'illisibilité temporelle et de polysémie. Il en découle que le discours apocalyptique pose une triple problématique de temporalité, d'interlocution et de sens. A ces différents niveaux de

¹ Sony Labou Tansi, avertissement, *L'Etat bontoux*, Paris, Seuil, 1981, p. 5.

² Sony Labou Tansi, *Moi veuve de l'empire*, L'avant-scène théâtre, no 815, 1er octobre 1987, p. 15-32.

³ René Menil, « Naissance de notre art », *Tropiques*, no1, avril 1941.

⁴ Frédéric Rognon déclare que «[s]il est un texte qui suscite ce que Paul Ricœur appelait « le conflit des interprétations » [...] c'est bien l'Apocalypse. Depuis les représentations courantes, de type catastrophiste, jusqu'aux critiques textuelles les plus rigoureuses, depuis les lectures historiques jusqu'aux lectures historicistes, depuis les exégèses structuralistes jusqu'aux exégèses psychanalytiques depuis les interprétations contextualisantes, notamment politiques, jusqu'aux parodies les plus sarcastiques, le champ des entreprises herméneutiques a tant été labouré que la moisson est foisonnante [...] ». « L'Apocalypse : jalons pour une lecture existentielle », *Socio-anthropologie*, no. 28, 2013, p. 15.

questionnement, correspondent trois entités distinctes mais étroitement liées : l'histoire, l'écriture et l'interprétation.

A l'instar de l'Apocalypse de Jean, la littérature antillo-africaine de la période 1968-1990 s'inscrit dans un schéma d'ambiguïté et de symbolisme. Elle se prête donc à des procédés identiques de questionnement tant en ce qui concerne le rapport à l'Histoire que les modalités d'écriture et d'interprétation. Parlant de l'Histoire, la critique a toujours identifié la prise certaine de celle-ci sur la littérature négro-africaine en général. Qu'il s'agisse de l'émergence littéraire antillaise en réaction à l'esclavage et aux calques de la production française⁵, de l'expression littéraire du nationalisme noir-américain secouant le joug de la ségrégation et des inégalités sociales, ou encore de la naissance de la littérature africaine rattachée au contexte colonial dans le cadre d'un projet de contestation par rapport à la situation de domination qui a généré ses conditions d'existence. Jean-Pierre Makouta-Mboukou affirme à ce sujet :

Il ne suffit pas d'être « géographe », « sociologue », « ethnologue » et « linguiste » pour aborder avec une certaine assurance la critique du roman négro-africain ; il faut aussi être historien. Il n'est pas un seul romancier négro-africain qui n'ait évoqué une seule fois dans ses œuvres l'histoire de l'Afrique noire, soit dans la phase de l'esclavage, soit dans sa phase coloniale et néo-coloniale. Elles sont au centre des débats soulevées par les écrivains noirs dès le début. Les thèmes de la revendication, de l'accusation, de l'aliénation, de l'acculturation, de légitime défense, du métissage culturel, de la révolte, du retour aux sources n'auraient certainement pas été posés, n'eussent été ces trois fléaux, ces actes d'assassinat collectif au profit de la race blanche. Car c'est ainsi qu'il faut désigner ces trois actes que certains Négro-africains, par pitié pour les accusés, appellent d'une expression euphémique : *accident historique*.⁶

Bien que les récits de notre corpus semblent intégrer cette longue tradition d'une inclusion voire intrusion inévitable de l'Histoire, l'on ne saurait les réduire à une expression simpliste de la réalité

⁵ Lylian Kesteloot mentionne la création, par des étudiants martiniquais, de la revue littéraire *Légitime défense*, qui « stigmatisait en termes extrêmement durs la médiocrité de la littérature antillaise qui en était à une pâle imitation du Parnasse français [...] » *Anthologie négro-africaine. La littérature de 1918 à 1981*, Allier, Marabout, 1987, p. 75.

⁶ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française (problèmes culturels et littéraires), 2e éd., Paris, Les nouvelles éditions africaines, 1980, p. 269.

Ce point de vue est confirmé par l'assertion de Mongo Béti, qui articulait déjà en 1955, le travail de l'écrivain africain en des termes plutôt péremptores : « La première réalité de l'Afrique Noire, je dirais même sa seule réalité profonde, c'est la colonisation et ce qui s'ensuit. La colonisation qui imprègne aujourd'hui la moindre parcelle du corps africain, qui empoisonne tout son sang, renvoyant à l'arrière-plan tout ce qui est susceptible de s'opposer à son action. Il s'en suit qu'écrire sur l'Afrique Noire, c'est prendre parti pour ou contre la colonisation. Impossible de sortir de là. » « Afrique noire, Littérature rose », *Présence Africaine*, no 1-2, avril-juillet 1955, pp.137-138.

historique. En effet, il s'agit avant tout de fictions, produits de l'esthétique imaginaire et de la verve créatrice des écrivains. Le problème posé est alors moins celui de la place de l'Histoire que celui de sa reformulation avec en soubassement la naissance d'une autre histoire émergeant du regard et de la sensibilité des auteurs. Comme le souligne avec précision Thomas Pavel dans son analyse du roman, « [...] les romans [...] ne se contentent pas de décrire la réalité, mais la réinventent toujours dans une certaine mesure afin de mieux la comprendre.⁷ » En guise de prélude à son *Mât de cocagne*, René Depestre s'évertue par exemple à mettre en garde le lecteur, signalant qu'il ne s'agit pas d'« une chronique historique, [ou d'] un roman à clefs. » Il ajoute, selon la formule consacrée – et réadaptée – que :

[t]oute ressemblance avec des êtres, des animaux, des arbres, vivants ou ayant vécu, toute similitude proche ou lointaine, de noms, de situations, de lieux, de systèmes, de roues dentées de fer ou de feu, ou bien avec tout autre scandale de la vie réelle ne peuvent être l'effet que d'une coïncidence « non seulement fortuite, mais proprement scandaleuse ». L'auteur en décline fermement la responsabilité, au nom de ce que des esprits éclatants de rigueur et de tendresse ont appelé les « droits imprescriptibles de l'imagination ».⁸

Il en va donc de la liberté créatrice des auteurs. Le lecteur est mis en présence d'une histoire nouvelle qui relève des paradigmes mythique, métaphorique et typologique, à travers notamment une manipulation extensive du réalisme merveilleux, du mythe, de la métaphore et de ressources intertextuelles. Ajoutons que cette réécriture particulière de l'Histoire met en lumière une redéfinition du statut de l'écrivain, et une redynamisation des procédés d'écriture. L'originalité des prosateurs de cette période fait d'ailleurs l'unanimité. Pour les critiques, ceux-ci, à la suite d'Ahmadou Kourouma, de Yambo Ouologuem et de Frankétienne ont remanié la langue française, établissant de nouveaux modes d'emploi et de contre-emploi propres à leurs réalités culturelles et sociales. Mais plus qu'une

⁷ Thomas Pavel, *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003, p. 46.

⁸ René Depestre, *Le mât de cocagne*, Paris, Gallimard, 1979, p. 11.

Il rejoint ainsi Lilyan Kesteloot pour qui les romanciers africains s'investissent dans une présentation critique de leur société. Concernant Ahmadou Kourouma en particulier, elle affirme : « En réalité, ses romans ne quittent jamais le point de vue historique, au point qu'on peut prendre son œuvre comme exemple pour suivre les étapes et accidents de l'histoire africaine. Chaque roman est la représentation d'un des moments-clés des États du continent et met en évidence le processus de sa détérioration. » *La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique.* » *Afrique contemporaine*, 2012/1, no 241, p. 49.

simple réappropriation de l'outil linguistique du colonisateur, il y a recherche d'une identité littéraire spécifique grâce à une revalorisation de codes langagiers souvent dénigrés, parfois ignorés. Il est alors logique que ces procédures de réadaptation et de réhabilitation soient perçues comme des signes d'une remobilisation littéraire, mais aussi et surtout d'un engagement socio-politique renouvelé.

Lorsqu'il s'agit de la littérature négro-africaine, la question de l'engagement littéraire est quasiment rhétorique. Imprégnée d'histoire, celle-ci va à l'assaut de la réalité socio-politique pour critiquer, dénoncer voire condamner. L'écriture s'érige en tribune, et l'écrivain s'établit comme défenseur et juge. La parole littéraire devient le moyen d'assumer une responsabilité face aux troubles externes. Jean-Pierre Makouta-Mboukou remarque avec pertinence que « le roman est [...] un miroir grossissant qui montre en détail la vie des peuples négro-africains dans ses aspects les plus secrets. Le roman *explique* donc, et porte à la lumière, ce qui ne saute pas toujours au sens commun.⁹ » La propriété de « dévoilement » que laissent transparaître ces lignes est encore plus explicite lorsqu'on prend en compte les fictions parues entre 1968 et 1990. C'est elle qui leur confère du reste, en partie, une place dans le champ de la pensée apocalyptique ; le contexte de crise historique qui caractérise leur production constituant la deuxième modalité de cette insertion. Il faut reconnaître que les faits socio-politiques de cette époque offrent aux auteurs africains et caraïbéens un matériau abondant qu'ils exploitent à des fins littéraires. En d'autres termes, ils s'assignent un rôle de scribe afin de transcrire les événements de leur temps. Leurs œuvres traduisent une volonté bidimensionnelle de contribuer à l'évolution littéraire et de participer à la transformation sociale. Ceci revient à dire que la littérature apocalyptique qui découle d'une crise est irrémédiablement engagée. Notons en rappel que l'engagement des écrivains au cours de la période qui nous concerne, transcende les frontières d'une

⁹ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, op.cit., p.259.

Claire Dehon fait écho à ces propos lorsqu'elle parle d'écrivains reprenant « le concept de finalité pratique de la littérature », celle-ci participant « efficacement à la transformation sociale » *Le réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 62.

spatialité définie pour intégrer une dimension universaliste¹⁰. Elle répond aux préoccupations des sociétés africaine et caraïbienne enfermées dans les incertitudes d'un chaos socio-politique qui perdure, et même à celles d'outre atlantique subissant le contrecoup des revendications de 1968. C'est la recherche, d'une expression littéraire consciente de la conjoncture. On peut sortir l'assertion de Daniel Combes de ses limites territoriales françaises et reconnaître que les romanciers dont nous étudions les œuvres ont été « durablement marqués par Mai [1968], les événements exerçant sur leur évolution personnelle et politique, voire créatrice, sur leur vie même parfois [...] une influence essentielle.¹¹ » Il faut aussi souligner que ces derniers vont aussi au-delà des limites temporelles. Leurs œuvres, « voi[en]t demain avec des yeux d'aujourd'hui¹² », pour parler comme Sony Labou Tansi. Elles acquièrent alors comme l'*Apocalypse* de Jean, une flexibilité atemporelle, voire intemporelle d'adaptation et d'interprétation, par effet de transposition¹³.

Parlant d'interprétation, l'on retrouve dans les textes de notre corpus une multitude de voix et de symboles, ainsi que des références intertextuelles qui complexifient le processus de déchiffrement. En effet, comment reconnaître l'auteur parmi ces voix qui se répondent comme dans un écho¹⁴?

¹⁰ Voir chapitre 2.

¹¹ Daniel Combes, *Mai 68, les écrivains, la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 35.

¹² Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p. 10.

¹³ L'on retrouve ici cette « écriture par transfert » dont parle Patrice Cambronne, et que nous avons mentionné dans l'introduction. J-P. Makouta-Mboukou en donne un exemple concret. Concernant *Le cercle des Tropiques* d'Alioum Fantoure, il déclare : « Ce Messi-Koï qui règne sur Porte Océane ne nous rappelle-t-il pas le dictateur qui terrorise chacun de nos pays ? Et tout d'un coup, notre connaissance de l'homme s'en trouve élargie. Notre vision du monde noir se complète par touches successives. Nous en pleurons parce que le réalisme avec lequel les écrivains nous parlent est poignant. Mais en même temps, nous nous en trouvons enrichis, car par la fréquentation des romans négro-africains, en raison de ce réalisme et de la vérité qui en sont les marques essentielles, bien qu'ils ne soient nullement des œuvres d'histoire, nous connaissons d'autres familles, d'autres clans, d'autres ethnies, d'autres pays noirs que les nôtres, c'est-à-dire, d'autres hommes semblables à nous. En un mot, le roman négro-africain nous enseigne que chacun de nous est : « Un homme pareil aux autres ». » Op.cit., p. 232-233.

La question rhétorique de Koffi Anyinefa en ce qui concerne *La vie et demie* de Sony Labou Tansi corrobore cette idée : « [...] quel lecteur ne serait-il pas tenté de faire un rapprochement quelconque entre cette fable de Labou Tansi et une certaine réalité politique africaine contemporaine ? » *Littérature et politique en Afrique noire. Socialisme et Dictature comme thèmes du roman congolais d'expression française*, Bayreuth, Eckhard Breitingner, 1990, p. 129.

¹⁴ Nous avons évoqué cette propriété polyphonique de la littérature apocalyptique dans notre introduction, d'après l'assertion de Jacques Derrida selon laquelle « [d]ès qu'on ne sait plus qui parle ou qui écrit, le texte devient apocalyptique. »

Comment identifier et caractériser son engagement ? Relevons tout d'abord que la littérature apocalyptique est pseudépigraphique. : en quête d'authenticité, certains auteurs dissimulaient leur identité derrière des pseudonymes, généralement des écrivains connus et pourvus d'autorité¹⁵. Les récits que nous étudions découlent d'une entreprise identique de dissimulation. Mais c'est moins autour de la forme externe que de l'architecture interne du texte que se déploient ces différents artifices. Le message revendicateur et dissident des écrivains est alors multiforme : qu'il s'agisse de la prise de parole prétendument incohérente d'un fou ou d'un alcoolique ; du récit d'un personnage extérieur ou intérieur au texte ; ou même encore de l'intervention d'un narrateur omnipotent. Dans le cas de cette littérature apocalyptique de 1968-1990, la pseudépigraphie vise non pas la reconnaissance et la légitimité, mais plutôt la sauvegarde de l'individu dans l'expression de sa pensée, par l'intermédiaire de l'activité scripturale. La censure et les représailles infligées par les régimes dictatoriaux en réponse à toute activité dissidente expliquent ces stratégies qui permettent aux romanciers de se voiler afin de mieux dévoiler.

Dans ce chapitre, nous analysons les diverses problématiques de l'écriture apocalyptique telles que posées spécifiquement par les récits francophones d'Afrique et des Caraïbes de la période 1968-1990. L'exploration thématique est menée conjointement avec une analyse esthétique, puisque le fond et la forme interagissent pour façonner et orienter la perception du lecteur. Il faut de prime abord mettre en relief la reformulation de l'Histoire et sa contribution à la genèse d'une autre histoire. Nous voulons démontrer que le réalisme merveilleux, loin de dénaturer ou de rendre invraisemblable l'histoire fictionnelle et même l'Histoire réelle permet aux écrivains d'évoluer du cadre restreint de la narration à celui plus ouvert du mythe. Il s'agira ensuite d'établir la fonction des métaphores et la valeur typologique des éléments d'intertextualité. Enfin, nous nous attarderons sur ce syncrétisme

¹⁵ Voir Casey Starnes, «Ancient visions: the roots of Judeo-Christian Apocalypse » in *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, édité par Karolyn Kinane, Michael. A. Ryan et Jefferson McFarland, 2009, p. 27-46.

narratif particulier qui fait ressortir la thématique globale du labyrinthe, et par lequel les auteurs d'une part se démarquent de leurs prédécesseurs, et d'autre part interpellent le lecteur et l'impliquent activement dans la création du sens, et donc dans la perpétuation de l'œuvre, ceci afin d'ouvrir de nouvelles perspectives d'interprétation, ainsi que le suggère la pensée apocalyptique.

1. Les écrivains africains et antillais face à l'Histoire

L'Histoire demeure l'un des champs d'exploration littéraire par excellence, les écrivains sans cesse désireux de rendre compte de l'humanité à travers les nombreux bouleversements qui ont émaillés son évolution. L'intérêt de la littérature pour les événements majeurs de l'histoire (grandes guerres mondiales, guerres de religion, révolutions, holocauste juif, etc.) reste constant. On peut même dire que c'est autour de la réalité historique que s'inventent et se réinventent les formes littéraires, suivant un parcours temporel qui réinterroge le passé, enquête sur le présent ou s'enquiert du futur avec parfois des croisements où disparaissent les frontières propres à chacune de ces temporalités. La littérature apparaît dès lors comme un espace privilégié pour appréhender les thématiques historiques, qu'il appartient aux auteurs, selon une myriade de possibilités, de déconstruire, de reformuler, ou encore de réorienter. Ceci revient à dire que le matériau historique se présente comme un objet malléable à l'infini qui s'altère par des ajouts, des retraits, des ajustements et des agencements à d'autres objets. En ce qui concerne les écrivains que nous étudions, le réalisme merveilleux se pose justement comme un produit de cette manipulation continue de l'Histoire, déployée dans la sphère culturelle des peuples d'Afrique et des Caraïbes.

1.1 Le réalisme merveilleux : une réécriture culturelle et personnelle de l'Histoire

Il n'existe pas de définition complète et arrêtée du « réalisme merveilleux » en tant que genre ou sous-genre littéraire. De plus, les problèmes de terminologie (réalisme magique, réel merveilleux, etc.) et de classification (genre littéraire, théorie, esthétique, etc.) perdurent, complexifiant les axes de

la recherche¹⁶. Néanmoins, dans le cadre de cette étude, nous nous accordons avec Jacques Stephen Alexis pour dire qu'il s'agit de

[l]'imagerie dans laquelle un peuple enveloppe son expérience, reflète sa conception du monde et de la vie, sa foi, son espérance, sa confiance en l'homme, en une grande justice, et l'explication qu'il trouve aux forces antagonistes du progrès. Le Merveilleux implique certes la naïveté, l'empirisme sinon le mysticisme, mais la preuve a été faite qu'on peut y envelopper autre chose¹⁷.

Et il ajoute : c'est le « réel avec son cortège d'étrange, de fantastique, de rêve, de demi-jour, de mystère et de merveilleux.¹⁸ » La connotation spirituelle d'une telle assertion est perceptible. Elle se justifie d'autant plus que les peuples d'Afrique et des Caraïbes, comme démontré dans le chapitre précédent, sont intimement marqués par le fait religieux. Cette prépondérance explique la dimension mystique et même mythique de ce phénomène. Mais, tel que le conçoit J.S Alexis, le réalisme merveilleux transcende également ces limites pour exprimer le réel dans sa totalité. J.S. Alexis précise d'ailleurs qu'« il ne recule pas devant la difformité, le choquant, le contraste violent [...]»¹⁹ Et pour en revenir à cet « autre chose » que souligne l'écrivain et activiste haïtien, l'on peut y voir la touche personnelle de l'auteur et sa sensibilité culturelle. Incorporant les particularités de l'imagerie culturelle aux principes de la littérature apocalyptique, les récits que nous analysons sont entièrement impliqués dans le dévoilement d'une réalité totale. Le lecteur y retrouve des personnages difformes, des comportements burlesques, des faits choquants, des antithèses plus ou moins violentes qui interpellent. L'Etat honteux (1981) et *La vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi dépeignent avec emphase le hideux, le difforme, le grotesque, le violent et le mystérieux. Dans le premier roman, la hernie difforme du chef de l'Etat constitue la base d'une satire du système de gouvernance de l'ère postindépendance. C'est

¹⁶ Dans *Réalisme merveilleux et réalisme magique. Des théories aux poétiques* (Paris, L'Harmattan, 2005), Charles Scheel fait le point sur l'état de la recherche, notant les multiples confusions et problèmes de délimitation subséquent au développement et à l'emploi des deux concepts.

On ne peut oublier de mentionner que le réalisme merveilleux d'Alexis est proche parent du *real maravilloso* développé par Alejo Carpentier. A ce sujet, lire Charles W. Scheel, op.cit.

¹⁷ Jacques Stephen Alexis, « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, Nouvelle série, no. 8-10, 1956, p. 267.

¹⁸ *Ibid.*, p. 263.

¹⁹ *Ibid.*

par l'irrationalité, l'excentricité et les multiples excès que s'établit la relation symbolique entre frénésie sexuelle et fanatisme dictatorial. Dans le second roman, ce n'est pas sans une certaine originalité que l'auteur met en relief un opposant qui transcende la mort afin de persécuter son bourreau d'antan, le Guide Cézama 1^e. Ce qui frappe sans doute d'abord le lecteur, c'est le caractère singulier, presque incroyable de cette mort. La description très graphique du narrateur fascine par les images de violence qui s'en dégagent. L'extrait suivant, que nous reprenons dans sa quasi-totalité, en est une parfaite illustration :

La loque-père sourcillait tandis que le fer disparaissait lentement dans sa gorge. Le Guide Providentiel retira le couteau et s'en retourna à sa viande des Quatre Saisons qu'il coupa et mangea avec le même couteau ensanglanté. Le sang coulait à flots silencieux de la gorge de la loque-père. [...] Le sang coulait toujours. La loque-père restait debout, souche de plomb, sourcillant, il respirait comme un homme qui vient de faire l'acte [...] Le Guide Providentiel lui ouvrit le ventre du plexus à l'aine [...] les tripes pendaient, saignées à blanc, toute la vie de la loque-père était venue se cacher dans les yeux [...] Le Guide Providentiel enfonça le couteau de table dans l'un puis dans l'autre œil, il en sortit une gelée noirâtre qui coula sur les joues et dont les deux larmes se rejoignirent dans la plaie de la gorge, la loque-père continuait à respirer [...]
-Maintenant qu'est-ce que tu attends ? tonna le Guide Providentiel exaspéré.
-Je ne veux pas mourir cette mort, dit la loque-père, toujours debout comme un i, sourcillant dans le vomi des yeux, les lèvres terribles, le front aussi²⁰.

L'horreur du tableau transparait dans le compte rendu du narrateur. L'entêtement du tyran à infliger à son adversaire une vive souffrance d'une part, et l'endurance de la victime d'autre part expliquent ce spectacle sanglant. Cette résistance paraît relativement inhumaine. En fait, elle semble relever de l'extraordinaire²¹, voire de l'impossible, ceci d'autant plus qu'aux traitements décrits plus hauts, s'ajoutent des coups de sabre et des blessures par balle. Les antithèses que l'on relève, tout en ponctuant la scène d'une valeur tragique, donnent plus de force au discours, mais aussi amplifient l'in vraisemblance de la description car les réactions paraissent inversement proportionnelles à l'intensité des supplices endurés. Effectivement, une gorge tranchée qui émet des sons, des yeux

²⁰ Sony Labou Tansi, op.cit., p. 12-13.

²¹ Dans *Le pleurer-rire*, l'exécution du capitaine Yabaka est aussi enveloppée d'une aura mystique, d'après l'une des deux versions que rapporte le narrateur : « [...] les compagnons de supplice de Yabaka auraient été atteints à mort, dès la première salve. Le capitaine, lui, se releva trois fois. Pas une goutte de sang sur son corps. Les balles le bousculaient seulement, le jetant, au pire des cas, contre le sol. Trois fois, il se remit sur pied [...] Après la troisième, il se mit à rire [...] Je vous autorise à me tuer [...] Mais je reviendrai pendant longtemps encore dans vos rêves. » Henri Lopes, *Le pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 310.

crevés qui sourcillent et pleurent, un corps transpercé et en loque qui pourtant se tient résolument debout sont autant d'images inconcevables, symboles d'une réalité difficile à appréhender. Par ailleurs, l'horreur du scénario²² est renforcée par le détachement cannibalique dont sont empreints les gestes du Guide, par lesquels l'être humain est réduit à l'état de viande. Corps affamé (celui du Guide) et corps souffrant et saignant (celui de Martial) se rejoignent en une association (viande) tragique, grotesque et répugnante. La fiction se pose au-delà du réel, par un processus d'intensification. S.L. Tansi, comme les écrivains de cette période, fictionnalise l'Histoire des supplices infligés par les dictateurs aux opposants²³, en tenant compte de l'univers magico-culturel propre aux peuples d'Afrique et des Caraïbes, qui colorent la réalité d'une multitude de possibles. Dans cette optique, cette réalité est bien souvent dépassée, réimaginée en une expression de l'impossible qui devient alors envisageable. Ajoutons que l'affrontement entre ces deux individus déconstruit la dynamique du pouvoir proposée par le système tyrannique. La puissance du Guide est remise en question, puisqu'il ne parvient pas à détruire son rival²⁴. Ce dernier, bien qu'en position de faiblesse inverse le rapport de force en refusant obstinément de succomber aux assauts de son assaillant. La requête suppliante de l'agresseur signale bien ce transfert d'ascendance : « Sois raisonnable, Martial, et dis-moi quelle mort tu veux mourir ?²⁵ » Et plus loin, « [t]u devais déjà mourir, Martial. Tu devais déjà trouver une mort qui

²² Pour Dominic Thomas, « [t]orture, subordination, and dominance [...] serve to duplicate the images of decay, dilapidation, and degenerate behavior that have come to characterize the sociological reality. / la torture, la subordination et la dominance [...] permettent de reproduire les images de décadence, de dilapidation et de dégénérescence qui caractérisent désormais la réalité sociopolitique. » *Nation-building, Propaganda and Literature in Francophone Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 66.

²³ Quelques exemples : Dans *Le prix du sang* (Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 2016, p. 71), Bernard Diederich met en lumière les cagouleurs de François Duvalier, qui « s'occupaient la nuit des opposants au régime » Denis Laurent Ropa (*Qui est Idi Amin Dada*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 239) pour sa part évoque les horreurs perpétrées par Amin Dada, entre autres la conservation des têtes de certaines de ses victimes dans l'un de ses réfrigérateurs.

²⁴ Dominic Thomas souligne avec pertinence que « writing from post-colonial francophone sub-Saharan Africa has consistently denounced governmental attempts to render the body as what Michel Foucault has described as both mentally and physically "docile." / l'écriture post-coloniale d'Afrique sub-saharienne francophone a constamment dénoncé les efforts des gouvernements de rendre le corps mentalement et physiquement « docile », selon la description de Michel Foucault. » op.cit., p. 61.

²⁵ Sony Labou Tansi, op.cit., p. 15.

te suffise.²⁶» Quelques années plus tard, le dépôt d'une gerbe sur la tombe du bourreau par le révolutionnaire marquera l'ultime triomphe de ce dernier.

La scène initiale sur fond de rivalité politique est un prélude au déroulement de la fiction. Elle dessine les contours d'une interaction bidimensionnelle. Effectivement l'on découvre non pas une histoire, mais deux qui tout en évoluant en parallèle, sont interdépendantes et ne peuvent s'envisager l'une sans l'autre : au fil du récit, le narrateur expose la relation entre le revenant et son meurtrier, sur fond de hantise. C'est d'abord cette couleur noire appelée « noir de Martial » qui recouvre les mains et le côté gauche du visage du Guide lors de la séance de torture. Couleur indélébile dont il ne peut se débarrasser, malgré « tous les savons et tous les dissolvants du monde²⁷». Traces de mort qui dès les premières pages, le positionnent dans un univers de drame tragique et de folie. Il y a ensuite le « haut du corps » de Martial qui se matérialise continuellement, provoquant des accès de crise et de rage frénétique qui mettent en péril l'équilibre psychologique du dictateur. Le narrateur révèle par exemple qu'« [o]n avait changé le lit « excellentiel » seize fois en l'espace d'un mois, temps pendant lequel le Guide Providentiel n'avait pas fermé l'œil une seule nuit, le haut du corps de Martial venait toujours à côté de lui, noircissant les draps qu'on devait maintenant brûler et changer tous les jours.²⁸» Telle une ombre, le revenant s'impose au Guide, à l'intérieur et à l'extérieur. Plus précisément, la présence inopportune de ce fantôme déchiqueté, hideux et sanguinolant trouble l'intimité, mais aussi les apparitions publiques de Cézama 1^e. L'opposition en devient binaire car l'aspect intime des persécutions s'adjoint à celui plus physique des affrontements du passé, qui se perpétuent aussi dans le présent (temps de l'histoire fictionnelle) à travers les actions des partisans de l'ancien révolutionnaire. Effectivement, la vision ou plutôt l'illusion collective d'un Martial ressuscité exalte les

²⁶ Ibid., p. 55.

²⁷ Ibid., p. 16.

²⁸ Ibid., p. 20.

esprits et stimule les soulèvements contre le despotisme, parachevant ainsi le cycle d'une existence perpétuelle (il y a alternance entre les apparitions du rebelle et les actions de la foule). La révolte revêt une connotation unique, celle du rebelle. Ombre naviguant entre deux mondes, ce dernier marque les êtres d'une empreinte indélébile. Le narrateur évoque « la couleur », « les gens », « la littérature ou l'Évangile » de Martial. Selon la perspective apocalyptique, le révolutionnaire, après avoir enduré la « grande épreuve » que mentionne Jean dans son Apocalypse, ressurgit pour une seconde vie, hermétique aux tourments physiques ou psychologiques. Cette résurrection inscrit le personnage dans la logique d'une existence éternelle. L'on peut déduire qu'en attribuant une place si prépondérante à la figure du revenant, c'est-à-dire le leader défunt de l'opposition katalamanasienne, S.L. Tansi en fait le symbole d'un immortel désir de liberté²⁹ et d'une lutte pérenne contre la tyrannie dans et, par association à la conjoncture historique, hors de l'histoire fictionnelle. Autrement dit, aussi longtemps qu'il y aura des hommes soucieux d'exercer une domination écrasante, il y aura toujours d'autres pour dénoncer et contrecarrer leurs ambitions. Au demeurant, le lecteur ne manque pas de remarquer que chaque Guide fait face à une opposition acharnée, et ce sont les descendantes du revenant qui amorcent le combat à la suite de celui entamé des années plus tôt par leur aïeul³⁰.

L'histoire de Martial illustre l'usage du réalisme merveilleux par les auteurs pour magnifier la résistance socio-politique³¹. Cette sublimation de la figure du résistant découle sans doute de son rôle dans l'Histoire de l'Afrique et des Caraïbes. Celle-ci, faut-il le rappeler, s'est édifiée dans le sillage des luttes pour s'affranchir des conquêtes usurpatrices de territoires et d'identité. Il y a donc, de la part des

²⁹ Pour Koffi Anyinefa, Martial « incarne l'Homme, l'Humain, avec son idéal de liberté, son droit à une vie et une mort dignes de l'homme. » Op.cit., p. 144.

³⁰ Koffi Anyinefa relève cette fluidité temporelle lorsqu'il affirme que dans *La vie et demie*, « [l]a notion de temps est abolie. » Pour le critique, « [c]eci suggère bien le caractère atemporel et totalitaire intrinsèque à la dictature. » Il ajoute que « [c]'est de cette relation au passé, au présent et au futur que naît le caractère didactique de la fable. » op.cit., p. 130.

³¹ Dans un entretien avec Pierrette Herzberger-Fofana, Sony Labou Tansi confirme que « Cette image [celle de Martial] lancinante qui se répète tout au long du roman est à la fois allégorique et magique. » « A l'écoute de Sony Labou Tansi, Ecrivain », *Mots pluriel*, no 10, mai 1999, <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1099slt.html>

auteurs, un retour à la tradition historique afin de mieux dévoiler la réalité de leur temps, et d'inciter, par effet de parallélisme, une expression similaire de ferveur révolutionnaire. Le lecteur retrouve des allusions implicites ou explicites aux héros (Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Patrice Lumumba, Ruben Um Nyobe, etc.) d'un passé tumultueux mais glorieux. Bon Dieu rit d'Edris Saint-Amand illustre cette correspondance entre le passé et le présent. Dans un contexte de division sociale sur fond de contraintes religieuses, l'histoire des « cacos³² » ressurgit pour mettre en relief la ténacité des paysans de cette époque contre l'envahisseur. Origène, le chef de section qui « se battait du côté des blancs » relate un incident majeur de son passé militaire :

C'était en 1917 ou 1918 [...] Les « cacos » étaient venus attaquer Maïssade. [...] [Ils] étaient plus de cents. [...] Nous tirâmes !... Nous tirâmes ! [...] je vis un homme courir vers nous. Le capitaine, avec sa machine-gun, tira, tira !... Mais l'homme avançait toujours. Alors, nous tous, nous nous mîmes à tirer sur lui, mais on aurait dit que nos balles, c'était de la pluie ! [...] il tua deux gardes et trois blancs. Un garde lui plongea sa baïonnette dans le ventre et ce fut alors seulement qu'il tomba !³³

Ici, la thématique d'une révolte à la fois physique et métaphysique est clairement mise en exergue. Le révolté semble être doté d'une volonté et d'un pouvoir surhumains grâce auxquels il peut défier l'adversaire et incarner une puissance presque invincible. Le ton dramatique qu'emprunte Origène, ainsi que les répétitions du verbe « tirer » intensifient le tragique de l'événement, le situant dans une dimension fantastique qui subjugué son auditoire. L'épique et le merveilleux prennent alors, comme dans le cas de Martial, valeur de dissimulation pour détourner l'attention du lecteur du drame décrit. De plus, en ce qui concerne le « caco », certes, ses adversaires triomphent mais l'image qui perdure dans l'Histoire est celle de son intrépidité et de son héroïsme, qui le soustraient aux aléas de l'oubli. De fait, si le temps précis de l'événement échappe au témoin, en l'occurrence Origène, son esprit en a conservé la vivacité du fait notamment de l'attitude fougueuse et de la prestance fantastique du rebelle. Signalons que raconter la scène c'est la revivre, tout en la réactualisant afin de dépasser la

³² Paysans haïtiens qui se battirent contre l'occupation américaine (1915-1934) – Lire Michael R. Hall, *Historical Dictionary of Haiti*, Lanham/Toronto/Plymouth, The Scarecrow Press, 2012, p. 51. Dans *Les sentiers de l'enfer*, Josaphat Large évoque également cet épisode.

³³ Edris Saint-Amand, *Bon Dieu rit*, Paris, Hatier, 1988, p. 115.

sphère d'un vécu individuel pour une expérience collective. Dans cette optique, le révolutionnaire ne se définit plus dans le champ restreint de la bataille d'autrefois, mais il en sort pour investir le cadre spatio-temporel du récit-témoignage. De façon spécifique, dans un schéma inverse à celui qui caractérise le parcours de Martial (à savoir de la vie à la légende populaire), le « caco » sort de la légende pour se matérialiser dans la vie des personnages de fiction. Le lecteur est face à une renaissance. L'on peut alors voir en ces représentations de la figure du résistant, un modèle rhizomique à travers lequel les actions réelles du passé se mêlent à l'expression littéraire des luttes socio-politiques spécifiques à cette période pour en amplifier le sens et la résonance ultérieure. Le discours apocalyptique est pleinement mis en œuvre, par une juxtaposition des trois valeurs temporelles à savoir l'antérieur, le contemporain et le postérieur.

Il appert que la prépondérance du merveilleux dans la vie des peuples de l'Afrique et de la Caraïbe s'avère être un pré-texte pour la représentation littéraire d'événements qui juxtaposent l'extraordinaire et le surnaturel. Les textes oscillent entre l'imaginable et l'inimaginable, dans le contexte d'une reformulation particulière de l'Histoire et de son inclusion dans la réalité romanesque. Cette instrumentalisation de la conjoncture historique permet, au-delà du jeu polysémique, de maintenir le lecteur dans une atmosphère de familiarité contextuelle. Le réalisme merveilleux ainsi élaboré rejoint les quatre axes majeurs identifiés par Jacques Stephen Alexis comme pilier de ce mode artistique d'expression. Il s'agit :

- 1- de chanter les beautés de la patrie [...] ses grandeurs comme ses misères, avec le sens des perspectives grandioses que lui donnent les luttes de son peuple et la solidarité avec tous les hommes ; atteindre ainsi à l'humain, à l'universel et la vérité profonde de la vie ;
- 2- de rejeter l'art sans contenu réel et social ;
- 3- de rechercher les vocables expressifs propres à son peuple, ceux qui correspondent à son psychisme, tout en utilisant sous une forme renouvelée, élargie les moules universels, en accord bien entendu avec la personnalité de chaque créateur ;
- 4- d'avoir une claire conscience des problèmes précis, concrets actuels et des drames réels que confrontent les masses, dans le but de toucher, de cultiver plus profondément et d'entraîner le peuple dans ses luttes.³⁴

³⁴ Jacques Stephen Alexis, op.cit., p. 268.

L'on ne saurait renier l'objectif universel des écrivains de la période 1968-1990, désireux de remettre en cause toute forme de domination politique, sociale ou psychologique de l'individu, et d'engager les peuples dans un combat pour la liberté en général, celle de la conscience en particulier³⁵. En connexion avec la pensée apocalyptique qui se présente comme une réaction à la crise, leurs œuvres expriment les préoccupations sociales de leur temps et au-delà, pour une interpellation qui transcende les conditions spatio-temporelles de leur création. En outre, l'inclusion d'une expérience observée ou vécue sert de baromètre d'authentification destinée à convaincre le lecteur. Le récit fictionnel de cette période se situe dès lors dans une dimension binaire de réflexion et de projection. Dans le premier cas c'est une description métaphorique de la communauté, et dans le second, une reproduction visionnaire d'une société envisagée et désirée. Cette transcendance lui permet d'élargir le virage littéraire amorcé par les textes de la génération précédente dans leur défense des valeurs socioculturelles, dans le cadre du déploiement d'une littérature consciente.³⁶ De surcroît, la réadaptation et la contextualisation des formes d'expression universelles, auxquelles s'adjoignent des éléments précis de la réalité culturelle et de la sensibilité personnelle (produit d'une expérience directe ou non) favorisent l'émergence de nouveaux modes plus expressifs et mieux adaptés aux besoins des communautés d'Afrique et des Caraïbes dans leur spécificité identitaire. Ainsi appréhendé, le réalisme merveilleux se moule aux modalités d'action de la littérature apocalyptique qui postule la résistance face aux persécutions et la lutte acharnée contre les forces du mal pour le triomphe final du bien.

³⁵ Ils souscrivent aux propos de Ruben Um Nyobè qui proclamait en 1955 : « Ce que nous voulons affirmer une fois de plus, c'est que nous sommes contre les colonialistes et leurs hommes de main, qu'ils soient Blancs, Noirs ou Jaunes, et nous sommes les alliés de tous les partisans du droit des peuples et nations à disposer d'eux-mêmes, sans considération de couleur. » Ruben Um Nyobè, « Religion ou colonialisme ? » dans *Peuples Noirs-Peuples Africains*, n°29, 1982, p. 52.

³⁶ On peut citer entre autres les écrivains du mouvement indigéniste haïtien (Jacques Stephen Alexis, Jacques Roumain etc.), les écrivains africains (tels que Ferdinand Oyono, Cheikh Hamidou Kane), et caraïbéens (René Maran de la Guyane et Joseph Zobel de la Martinique) qui défendent leurs pratiques socioculturelles, et comme tel, expriment les valeurs du réalisme sociale. Comme le rappelle fort à propos Peggy Raffy-Hideux, « l'œuvre romanesque réaliste socialiste se veut écriture pour le peuple et envisage le roman en tant que voix collective, en tant qu'art populaire défendant les valeurs du combat communautaire. » Introduction, *Les réalismes haïtiens contemporains : récit et conscience sociale*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 15.

1.2 Témoignage et fiction

En ouvrant la voie des possibles à la réécriture de l'Histoire, le réalisme merveilleux légitime la création d'une œuvre qui se veut autant témoignage (de faits existants) que prémisse (d'événements anticipés). Concernant le témoignage, il faut souligner qu'il n'est pas uniquement lié à une réalité externe. Au contraire il porte aussi les traces d'une expérience interne, plus intime. Ceci revient à dire que vérités historiques et personnelles s'entrecroisent parfois pour l'émergence d'un récit-témoignage dont l'authenticité repose aussi bien sur la matérialité historique que sur le vécu de l'auteur³⁷. Le paratexte exerce une fonction primordiale dans cette recherche d'authenticité. *Prisonnier de Tombalbaye* (1980) d'Antoine Bangui-Rombaye est un exemple concret de l'entreprise de légitimation que l'on observe chez certains auteurs. Sous-titré *Témoignage*, le texte se démarque dès les premiers abords de l'idée d'une représentation fictionnelle, notamment si l'on considère la définition de ce terme, entendu comme la « déclaration de ce qu'on a vu, entendu, perçu, servant à l'établissement de la vérité.³⁸ » La préface confirme cette impression :

Voici l'histoire de trois années de ma vie pendant lesquelles j'ai été prisonnier dans mon pays, le Tchad. J'aimerais qu'on la lise en se rappelant constamment qu'il ne s'écoule guère de jour sans que soient révélées des arrestations, des exécutions, des tortures ici et là qui ne suscitent souvent que l'indifférence [...] Je suis Africain, je suis Tchadien, et ces mémoires qui ne sont que ma contribution à la défense des libertés fondamentales n'en devraient être que plus significatifs. [...] D'autres témoignages, je l'espère, viendront combler mes inévitables lacunes afin que nos efforts conjugués, aussi modestes soient-ils, contribuent à l'éveil d'une Afrique libre et épanouie.³⁹

³⁷ Dans son avant-propos à *En attendant le bonheur (Heremakbonon)*, Maryse Condé explique que son roman s'inspire des « tragiques événements de 1962, dans la Guinée de Sékou Touré (révolte des enseignants et des élèves, sauvage répression policière, brutalités en tous genres), événements qui [la] traumatisèrent de manière durable [...] ». Maryse Condé, Avant-propos, *En attendant le bonheur (Heremakbonon)*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 11-12. Par ailleurs, bien que dans son « Avertissement » au lecteur Sony Labou Tansi qualifie *La vie et demie* de fable, il reconnaît dans un entretien avec David Applefield qu'il s'agit d'une « fiction based on a historical reality / fiction basée sur la réalité historique », notamment la crise politique de 1977 au Congo-Brazaville, avec l'assassinat du Président Marien Ngouabi et les violentes représailles qui s'en suivirent, dont les assassinats de nombreux innocents. Voir Dominic Thomas, op.cit., p. 61. L'écrivain avoue avoir voulu rendre témoignage à quelques-unes des victimes avec lesquelles il entretenait des relations personnelles. Dans un autre entretien avec Pierrette Herzberger-Fofana, il affirme que « [l]eur exécution était une sorte de règlement de comptes. L'Etat voulait tout simplement se débarrasser d'individus intelligents. » op.cit.

³⁸ *Le Petit Robert*, Paris, Société du Nouveau Littre, 1977, p. 1936.

³⁹ Antoine Bangui-Rombaye, Préface, *Prisonnier de Tombalbaye*, Paris, Hatier, 1980, p. 2-5.

La première ligne place explicitement l'auteur en rapport direct avec le sujet du récit. Par la mise en avant de son statut de rescapé de l'institution carcérale, celui-ci s'évertue à anticiper et à dissiper dans l'esprit du lecteur le doute quant à la véracité des faits décrits, même lorsque ceux-ci semblent relever davantage de l'invraisemblable que de la réalité factuelle. L'identification précise du lieu (Tchad) corrobore cette impression⁴⁰. Le terme « mémoires » semble renforcer l'idée d'un compte-rendu authentique, imperméable aux péripéties de l'imagination créatrice. Le motif de la révélation est également perceptible dans cette assertion : l'extériorisation individuelle d'A. Bangui-Rombaye donne lieu au dévoilement d'une Histoire collective⁴¹. L'écriture s'impose comme une nécessité par laquelle il se libère intérieurement, tout en transmettant un message précis. Elle a alors un double objectif moral et pédagogique, car l'écrivain, porteur d'une mémoire lourde et atroce, fait connaître ses souvenirs pour exposer une oppression dissimulée dans le but de faire appel à la conscience du lecteur. Ecrire revient donc à exorciser le cauchemar, proclamer sa survie et reprendre possession de son identité⁴². Soulignons aussi que la prose, instituée en reconstitution ou écho de faits historiques ignorés, et prélude à une ère nouvelle (« Afrique libre et épanouie ») en est davantage authentifiée. Comme le suggère si bien J-P. Makouta-Mboukou, « [...] le romancier négro-africain exprime, en l'amplifiant à la manière d'une boîte de résonance, l'expérience vécue par une catégorie définie d'hommes.⁴³»

La quatrième de couverture s'inscrit dans la continuité de l'assertion préliminaire, par l'entremise d'indications spatio-temporelles précises et d'informations biographiques substantielles. Il

⁴⁰ Comme le soutient Dominic Thomas, « [t]opographical considerations are extremely important and inextricably linked to the dichotomy contained in the relationship between Fiction and reality. / les éléments topographiques sont extrêmement importants et inextricablement liés à la dichotomie qui caractérise la relation entre fiction et réalité. » Ibid.

⁴¹ L'auteur est ainsi en phase avec l'affirmation de Bernadette Morand selon laquelle : « Porter témoignage, et non raconter une histoire individuelle, telle est la motivation profonde de tous les textes sur la prison politique. » Op.cit., p. 13.

⁴² Dans sa lecture comparée de Primo Levi et l'Apocalypse de Jean, Jacques Descreux parle d'écrire pour « redonner du sens à une vie marquée par la perte de soi, la dislocation. » *L'écriture apocalyptique de Primo Levi*, Lyon, PROFAC, 2000, p. 34.

⁴³ Jean-Pierre Makouta-Mboukou, op.cit., p. 233.

est ainsi indiqué, entre autres : « Entré en 1962 dans le gouvernement du Président Tombalbaye, Antoine Bangui a occupé différents fauteuils ministériels jusqu'en 1972, date de son incarcération [...]»⁴⁴ Au vu de cette évidence, le lecteur pourrait-il douter de la réalité carcérale dépeinte par l'ancien ministre tchadien ? Ces indications ont une valeur similaire à celle du prologue de l'*Apocalypse* de Jean, qui légitime le discours à venir par une authentification du messager : « Révélation de Jésus Christ : Dieu la lui donna pour montrer à ses serviteurs *ce qui doit arriver* bientôt ; Il envoya son Ange pour la faire connaître à Jean son serviteur, lequel a attesté la parole de Dieu et le témoignage de Jésus Christ : toutes ses visions.⁴⁵ » Le propos introductif du visionnaire valide ce statut privilégié d'héraut de la providence, puisqu'il confirme l'interaction directe entre ce dernier et la figure angélique du prologue : « Moi Jean [...] Je tombai en extase, le jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une voix clamer [...]»⁴⁶

La reconnaissance d'une relation directe avec la thématique abordée permet à A. Bangui-Rombaye, et autres survivants de l'univers carcéral, entre autres Ibrahima Ly, Gérard Etienne, Anthony Phelps et Ahmadou Kourouma, d'instituer leurs textes comme témoignages historiques. Ils peuvent alors prendre place dans l'Histoire, au côté d'autres témoignages de prisonniers politiques. Il faut dire que l'historiographie fait état de nombreuses publications ayant pour centralité la vie carcérale, afin d'en dénoncer les abus. Ces exposés démontrent que paradoxalement, la privation de liberté, loin de déstabiliser et de réduire au silence, amplifie les voix contestataires, notamment à travers l'écriture. Mentionnons quelques exemples célèbres tels que les *Mémoires* de Toussaint Louverture, rédigés lors de sa réclusion à Fort de Joux sur ordre de Napoléon Bonaparte, pour s'être opposé au

⁴⁴ Antoine Bangui-Rombaye, quatrième de couverture, op.cit.

Toiles d'araignées d'Ibrahima Ly constitue un autre exemple d'authentification. Le lecteur peut ainsi lire en quatrième de couverture : « Arrêté arbitrairement en juin 1974 par le régime militaire de Bamako, [Ibrahima Ly] a passé quatre ans dans les geôles du Mali et a subi toutes sortes de tortures dans les commissariats, au camp des parachutistes de Djikoromi, au camp de la mort de Taoudénit. »

⁴⁵ Apocalypse 1. 1-2.

⁴⁶ Ibid., 1. 9-10.

rétablissement de l'esclavage ; *Carnet de prison* de Bernard B, Dadié qui documente son vécu en milieu pénitentiaire ; ou encore *Long Walk to freedom* (1994) / *Un long chemin vers la liberté*⁴⁷ de Nelson Mandela, élaboré à partir de ses souvenirs d'internement. Les textes fictionnels sont d'autant plus vraisemblables qu'ils présentent des similitudes frappantes qui les rapprochent les uns des autres mais aussi des œuvres non fictionnelles⁴⁸. En élargissant le champ d'analyse, l'on peut affirmer que ces œuvres fictionnelles, qui s'apparentent à un travail de mémoire, souscrivent à la logique générale de production de l'Histoire, dans la mesure où elles s'érigent en archives, composante essentielle du discours historiographique. Elles se montrent aussi tributaires de leur temps, marqué par le foisonnement d'écrits conceptualisant et analysant les événements socio-politiques de 1968, leurs répercussions et leur portée historique⁴⁹. Par conséquent, l'écriture, qui en milieu carcéral sert surtout d'exutoire à la solitude, l'ennui ou même la folie, offre au-delà de celui-ci d'autres perspectives, notamment celles de révélation et d'identification. La première selon un principe individuel d'exposition d'abus allant à l'encontre de la dignité humaine, la seconde selon les termes d'une lutte collective pour la réalisation d'un bien-être universel. Dans son introduction aux mémoires de Toussaint Louverture, Daniel Desormeaux parle d'« aide-mémoire », précisant qu'elle est au service de l'écrivain tant « pour sa propre mémoire que pour la mémoire des autres.⁵⁰» Ceci revient à dire qu'on écrit pour perpétuer un savoir collectif.

⁴⁷ La traduction française est publiée en 1995.

⁴⁸ Affrontements entre détenus, exploitation économique de ces derniers par le système pénitentiaire, abus des gardes sont communs à la fiction et la non-fiction, avec comme corollaire des scènes relativement identiques. A titre d'illustration, l'on identifie de nombreux points communs entre la scène chaotique de distribution du repas dont rend compte Bernard Dadié dans son *Carnet de prison* (p. 33) et celle qu'Antoine Bangui Rombaye partage avec le lecteur dans *Prisonnier de Tombalbaye* (p. 133-134).

Les propos de Bernadette Morand deviennent alors une sentence de vérité : « [u]n seul homme peut travestir la vérité, des milliers d'hommes ne peuvent donner des témoignages falsifiés quand leurs écrits concordent, quelles que soient l'époque ou les circonstances particulières de la détention. » Op.cit., p. 14.

⁴⁹ Comme le révèle Daniel Combes, il y a « une abondante littérature [...] qui analyse en permanence la mutation des mœurs, des valeurs, des structures mentales, sociales – ce qu'il est convenu d'appeler la crise idéologique [...] généralisée [...] » op.cit., p. 5.

⁵⁰ Toussaint Louverture, *Mémoires du général Toussaint Louverture*, Edition de Daniel Desormeaux, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 38-39.

L'écriture devient une courroie de transmission par laquelle les auteurs distillent un « savoir », selon une réalité acquise ou vécue. Elle joue un rôle identique à celui de la tradition orale dont la principale propriété est de perpétuer l'histoire, la sagesse ancestrale. C'est ce que rappelle Emmanuel Dongala, par l'intermédiaire du vieux Lukeni : « L'Histoire d'un

Et si l'on délaisse la réalité carcérale pour intégrer le contexte général des textes, c'est-à-dire l'avènement des dictatures, on retrouve des recoupements entre les tyrans réels et les tyrans fictionnels. Ces similitudes rapprochent encore plus les fictions narratives d'une vérité historique. Contemporains des multiples dictateurs qui ont surgi dans le paysage socio-politique universel, les auteurs insèrent dans leurs récits des figures dont les traits internes et externes rappellent ceux des dictateurs de l'histoire⁵¹. Ainsi que le suggère J-P. Makouta-Mboukou par rapport aux textes africains en particulier – mais l'assertion vaut également pour les autres textes du corpus –, les dictateurs du roman symbolisent ces nouveaux maîtres de l'Afrique. A travers eux, « [...] les romanciers condamnent l'irresponsabilité traîtresse des hommes politiques nègres, qui, faute de convaincre les populations par des actes humains, ont recours à l'intransigeance, à l'intolérance, à la dictature, ou au bâillon dans le meilleur des cas.⁵² » Un recul temporel permet au lecteur averti de remarquer des similitudes avec d'autres dictateurs universels. De fait, l'histoire de l'humanité est jalonnée de dictateurs jouissant d'un pouvoir immense, et ayant suscité un engouement et une admiration totale. Les exemples d'Hitler (*Führer*), de Mussolini (*Duce*), de Mao Tsé Toung (*Grand Timonier*) ou encore de Khadafi (*Guide de la révolution*) sont révélateurs⁵³. L'article « Dictateur » d'Alain Vuillemin dans le *Dictionnaire des mythes littéraires* de Pierre Brunel suggère que l'extension du « totalitarisme » n'a pas « manqué de laisser une trace dans la mémoire collective », comme en témoigne la prodigieuse « fortune littéraire des grands

peuple ne doit pas mourir avec ceux qui l'ont vécue, elle doit être transmise de bouche en bouche, de mémoire en mémoire aux petits-enfants de nos petits-enfants. » *Le feu des origines*, Paris, Le serpent à plume, 2001, p. 62.

⁵¹ L'entrée en scène de Bwakamabé (*Le pleurer-rire*) juché sur un tipoye n'est pas sans rappeler la pose photographique que mentionne Riccardo Orizio (*Talk of the devil*, 2002), sur laquelle Idi Amin, modèle historique du dictateur de fiction, prend en 1975, sur une chaise portée par des hommes d'affaires anglais. Par ailleurs, il se dit un « homme d'action » comme le tyran réel (voir Laurent Ropa, *Qui est Idi Amin ?*). De plus, le premier est aux prises avec la langue française, à l'exemple du second qui éprouve des difficultés avec la langue anglaise.

⁵² Jean-Pierre Makouta-Mboukou, op.cit., p. 244.

⁵³ Evoquant Hitler par exemple, A. Cotta déclare que « lorsqu'il apparaît en public – rarement –, c'est l'acteur d'un théâtre à l'auditoire illimité qui hypnotise avec le concours d'éclairs de lumière, de marches militaires et autres incitations à l'écoute hystérique (...) C'est par le discours qu'Hitler rend son action magique. Il parle le soir, aux heures où le sens critique est émoussé, précédé de ses tambours et de ses trompettes. » *L'exercice du pouvoir*, Paris, Fayard, 2001, p. 138.

dictateurs historiques.⁵⁴» C'est donc dans une optique similaire à celle de Jean de Patmos, et en phase avec les circonstances historiques que les romanciers assument, nous pouvons le dire, la position privilégiée de *témoins de la dictature*. Et s'il n'y a pas d'intermédiaire divin, le rapport aux événements découle tout aussi bien d'une participation personnelle.

« Ce que tu as vu et/ou vécu, écris-le dans un livre ! » C'est en ces termes que les auteurs dont nous analysons les œuvres pourraient de ce fait reformuler l'injonction – « ce que tu vois, écris-le dans un livre⁵⁵ » – que l'on retrouve dans l'Apocalypse de Jean, afin de l'appliquer à leurs récits. Ceux-ci posent alors, à l'instar du discours du visionnaire, *le problème de la relation complexe entre témoignage/ expérience* vécue et création littéraire dans le contexte d'une délocalisation des frontières entre éléments biographiques et fiction. Brouillées, celles-ci redéfinissent les paramètres d'interprétation. Il n'est pas surprenant que les questions autour de l'authenticité du dit discours continuent de stimuler la réflexion et les analyses critiques. Dans le même ordre d'idées, les textes de notre corpus, bien qu'empreints d'une réalité interne ne sont pas exempt de questionnement. Le lecteur pourrait pertinemment s'interroger sur la ligne de démarcation entre le fait réel et l'imagination. Dans le cas de *Prisonnier de Tombalbaye* par exemple, la distance temporelle entre la libération de l'auteur (1975) et la publication de son témoignage (1980) justifierait une remise en question de la justesse des descriptions. L'aspect hyperbolique qui s'en dégage parfois s'interpréterait moins comme le résultat d'un vécu plus ou moins immédiat que les effets d'un traumatisme postérieur à l'événement. Il s'agirait donc de l'illusion trompeuse d'une conscience troublée. Conjointement, l'implication d'A. Bangui-Rombaye dans le système gouvernemental de Tombalbaye suivi de son désaveu constitue un obstacle à l'objectivité de son discours, notamment lorsqu'il s'attarde sur la férocité de l'ancien président à son encontre.

⁵⁴ Alain Vuillemin, « Dictateur » dans Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988, p. 430.

⁵⁵ Apocalypse 1. 11.

L'envergure émotionnelle du récit remet en question sa validité factuelle. L'emphase, la démesure et l'accumulation qui caractérisent les portraits du bourreau confortent l'idée d'excès et donc d'une vérité malléable, soumise aux assauts de la sensibilité créatrice et de l'émotion. La déclaration suivante souligne éloquemment cet entrecroisement : « Lorsque je suis à nouveau convoqué devant mes juges, Tombalbaye m'effraie. Son visage luisant et soufflé, ses yeux étincelants dont l'expression est à la fois vague et exaltée, me disent trop qu'il est plein d'une mauvaise ivresse.⁵⁶ » Paroles chargées d'un jugement subjectif, explicite avec l'emploi de la première personne. C'est à travers le regard de l'écrivain – entité intérieure et extérieure au récit – que le lecteur découvre Tombalbaye. L'investissement émotionnel du premier brise la cloison de séparation entre le second et le message qu'il doit déchiffrer, d'où le doute insidieux quant à la vérité objective.

1.3 Temporalité apocalyptique

Dans le contexte de l'imaginaire apocalyptique, la question de la temporalité ne peut être exclue de la problématique de l'Histoire. Les deux sont en effet étroitement liées, la première ne pouvant même être envisagée en dehors de la seconde : la crise qui sert de fondement à l'émergence du discours apocalyptique relève d'un temps historique, et ce même discours donne lieu à une autre histoire, symbole d'un autre temps. On peut conclure que le rapport au temps est un élément primordial de la littérature apocalyptique. La trame narrative emploie un temps historique qui peut être explicite, ambigu ou implicite. Dans le récit de Daniel, par exemple, elle est explicite, par la présence des rois Nabuchodonosor et Balthazar, ainsi que des indices temporels précis (« [e]n l'an III du règne de Joiaqim ») et « [e]n l'an II du règne de Nabuchodonosor »⁵⁷]. L'*Apocalypse* johannique, par contre, véhicule une temporalité ambiguë, qu'il faut déceler à partir d'indices textuels. C'est sans doute ce qui explique la variété des interprétations, notamment en ce qui concerne l'époque de rédaction, et la

⁵⁶ Antoine Bangui-Rombaye, op.cit., p. 30.

⁵⁷ Daniel 1.1 et 2.1.

temporalité de l'accomplissement⁵⁸. De fait, le visionnaire annonce de prime abord que « le temps est proche⁵⁹ ». Cette proximité n'a pourtant aucune délimitation, et il est difficile au lecteur de situer les faits sur un axe diachronique.

De façon générale, La temporalité des récits de la période 1968-1990 n'échappe pas à la perspective historique⁶⁰. Dans *Les sentiers de l'enfer*, Josaphat Large exprime avec ironie cette affiliation, arguant que « le sablier du temps est calqué sur la durée au pouvoir des présidents de la République. [...] Tant il est vrai qu'il n'est pas question d'enfanter [...] quand il n'y a pas de président auquel attribuer l'âge du nouveau-né.⁶¹ » De manière plus spécifique, ces narrations relèvent aussi – comme le texte de Jean de Patmos – d'une dynamique temporelle complexe qui stimule les interrogations du lecteur, dès lors embarqué dans une recherche d'indices pour déterminer le temps de l'histoire, ainsi que la temporalité du scripteur, toutes deux parties intégrantes de la communication scripturale. Précisons que si les textes sont tous en rapport avec l'Histoire, la représentation du temps est moins homogène que celle de l'espace. De façon spécifique, bien que l'Histoire serve de point d'ancrage, elle est passée au moule du regard et de la créativité de l'écrivain, qui lui ôtent sa signification collective par le biais d'une interprétation individuelle⁶². C'est en vertu de cette approche personnelle que le fait

⁵⁸ Pierre Brunel indique ainsi qu'«[o]n date l'*Apocalypse* de Jean des environs de 70 ou de 90 de notre ère. » « Peut-il exister des mythes eschatologiques ? » *La fin des temps*, sous la direction de Gérard Peylet, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, no 57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 17.

⁵⁹ *Apocalypse* 1. 3.

⁶⁰ Les références aux événements historiques sont multiples et dépendent de la situation géographique : si esclavage, colonisation et indépendances constituent des points communs, il y a des expériences spécifiques propres que mentionnent les écrivains, entre autres l'occupation américaine et la guerre des Cacos en ce qui concerne Haïti ; et la départementalisation pour ce qui est de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane.

⁶¹ Josaphat Large, *Les sentiers de l'enfer*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 62-63.

Henri Lopes attribue au temps une valeur similaire, en affirmant que le pays qu'il décrit « n'est pas sur la carte. Si vous tenez à le trouver, c'est dans le temps qu'il faut le chercher. » *Le pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 58. On peut aussi souligner que de nombreux écrivains insistent sur le rapport du dictateur au temps, qu'il essaie de contrôler en organisant la vie sociale en fonction de sa vie personnelle. Autrement dit, la vie du chef joue un rôle déterminant dans la mise en place du calendrier officiel, et devient un marqueur social : Dans *La vie et demie*, la célébration de mariage du Guide dure huit jours, tous déclarés fériés. Dans *Le pleurer-rire*, Bwakamabé institue le 5 août, jour de son anniversaire, en fête nationale.

⁶² Chaque écrivain peut emprunter l'idée d'Ahmadou Kourouma et parler de « sa » vision de l'Histoire (Voir introduction)

historique acquiert une valeur temporelle équivoque, explicite ou implicite selon l'intention de l'auteur. Quelques exemples spécifiques peuvent permettre de déterminer les enjeux du choix opéré. *L'écart* de Valentin Yves Mudimbe s'inscrit dans l'optique d'une temporalité imprécise. Dans son « avertissement », l'auteur déclare que son récit « commence le 25 septembre dernier ». L'absence de précision quant à l'année ouvre pourtant voie à l'ambiguïté, ceci d'autant plus que les dates en début de chaque « cahier » sont inachevées. Le lecteur peut ainsi lire : « Ce 7 septembre 197...⁶³ », « Ce 9 septembre 197...⁶⁴ ». De plus, aucun événement historique marquant ne fixe le récit, qui s'éparpille sur un intervalle relativement long (entre 1970 et 1979). Certes, le narrateur avoue « traîner [sa] thèse depuis bientôt dix-ans », mais l'omission d'une date de départ initiale maintient l'opacité temporelle voulue par l'auteur. Comme dans le cas de la spatialité, cette imprécision volontaire – calquée sur la nébulosité du pouvoir tyrannique – donne au récit une certaine universalité. Toute tentative de fixation temporelle de la part du lecteur ne peut alors aboutir qu'à une approximation. L'éclatement de la temporalité correspond à la dislocation du récit, présenté comme un amas de notes reparties dans sept cahiers d'égale longueur. L'on peut mettre ces cahiers en relation avec les sept sceaux ouverts successivement dans *l'Apocalypse* de Jean, et qui dévoilent des fléaux de plus en plus violents. V.Y. Mudimbe imprime à son texte des effets similaires d'intensité graduelle, pour exposer la dégradation progressive d'une intériorité profondément troublée. Le temps exerce une fonction psychologique tant sur le personnage au centre de ces modulations que sur le lecteur qui l'accompagne dans sa déchéance. Il prend aussi un aspect pluriel, puisque chaque cahier a sa propre temporalité. *Colère* de Marie Vieux-Chauvet, qui est la chronique de la famille Normil aux prises avec un homme de pouvoir surnommé le « gorille », présente des indices qui fixent la temporalité dans un registre implicite. Remontant le cours de l'histoire familiale menacée par la tyrannie des « hommes en noir », le grand-

⁶³ Valentin Yves Mudimbe, *L'écart*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 19.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 41

père raconte que son père avait fait construire la maison « à la fin du règne de Lysius Salomon ». L'évocation de l'ancien président situe donc les événements du récit après 1888, dernière année de son règne. La mise en relation de cette indication avec l'âge (vingt ans) du désormais vieillard à la mort de son père survenue des années plus tard, ainsi que la période de quarante ans écoulée que mentionne le narrateur permettent d'affiner davantage la caractérisation temporelle, en la circonscrivant à l'époque duvalériste. C'est dire que le repérage temporel s'effectue à partir du parcours existentiel du bisaïeul à l'aïeul, et il revient au lecteur de s'intercaler entre les lignes des récits enchâssés pour résoudre la problématique du temps posée par l'auteur. Par un jeu de dédoublement, celui-ci se positionne à la fois de manière externe et interne au récit. La question d'une référence implicite suggère une métaphorisation du temps par laquelle celui-ci devient un indice significatif dans la compréhension du sens global du texte. Ce procédé impose un recours aux éléments textuels et contextuels pour situer et comprendre le message véhiculé. Ainsi, la mise en lumière de l'ère Duvalier évoque déjà chez le lecteur familier de l'histoire d'Haïti la thématique de la violence et de la souffrance. Enfin, *Le peuple des terres mêlées* de René Philoctète constitue un exemple concret de temporalité explicite, car construit autour d'un fait historique spécifique : le massacre des Haïtiens en République Dominicaine, connu aussi sous le nom de « massacre du persil ». Les indices textuels sont directs : qu'il s'agisse du nom de l'ancien dictateur Rafael Leonidas Trujillo Molina ou encore du mot « Perejil » qui revient inlassablement dans le récit, comme un leitmotiv. Le génocide de 1937 se pose comme l'événement référentiel qui met le lecteur en rapport immédiat avec le temps central du récit, quand bien même les réseaux multiples de narration complexifient l'élément temporel en entremêlant l'avant, le pendant et l'après du dit événement. En réactualisant cet épisode du passé, l'écrivain effectue un travail de mémoire, qui réhabilite un moment clé de l'Histoire collective enfoui dans l'imaginaire populaire. On retrouve ici un des aspects majeurs de la créolité, qui prône la reconstitution de la mémoire collective par le biais d'une réévaluation des discours existants. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël

Confiant clament justement : « la mémoire collective est notre urgence. Ce que nous croyons être l'histoire antillaise n'est que l'Histoire de la colonisation des Antilles.⁶⁵ » De nouveau, la temporalité sort des contours rigides de localisation pour s'insérer dans la dynamique sémantique du texte.

S'agissant du retour au passé, on peut noter de manière générale, un mouvement de liaison qui consiste à connecter les événements en cours à des faits passés, mais aussi à un moment ultérieur qui déborde la temporalité narrative. Cette fusion est propre à la littérature apocalyptique qui, faut-il le rappeler, imbrique le passé, le présent et le futur selon un principe de réalisation inéluctable. A cet effet, la narration s'appuie sur des analepses et des prolepses qui la rattachent en différé ou par anticipation à d'autres matérialités H/historiques, l'ensemble formant une unité significative. Soulignons que ces anachronies distinguent les œuvres de notre corpus des récits précédents, généralement marqués par une progression linéaire de l'histoire, sans dérapage temporel. Pour ce qui est de l'analepse, le récit remonte à des épisodes plus anciens, dont la valeur est généralement explicative⁶⁶. Dans *Colère* de Marie Vieux-Chauvet par exemple, le grand-père relate l'histoire du bisaïeul, dont l'épisode s'avère important pour comprendre les enjeux de la révolte intérieure contre la tyrannie des « hommes en noir ». Le vieil homme rappelle les souffrances, l'ardeur au travail, l'honnêteté et la ténacité de son père, qui lui avaient permis des années plus tôt de « s'imposer dans le monde sectaire des bourgeois noirs et mulâtres.⁶⁷ » Si le grand-père tient à préserver les terres, c'est avant tout pour honorer la mémoire de celui qui a tout sacrifié pour les acquérir et les conserver. L'analepse récupère l'antécédent historique pour éclairer l'histoire en cours. C'est ce que Gérard Genette appelle « narration ultérieure », les événements précédant leur exposition par le discours. C'est un objectif identique que ce procédé accomplit dans *Le peuple des terres mêlées* de René Philoctète : la

⁶⁵ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphael Confiant, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993, p. 37.

⁶⁶ Elle assume cette fonction dans la transcription de la vision johannique, lorsque celui-ci évoque les crimes commis par Babylone, la Grande, et qui sont à l'origine de sa chute (Voir Apocalypse 18).

⁶⁷ Marie Vieux-Chauvet, *Colère*, Paris, Zulma, 2015, p. 227.

voix d'une « mémé » donne accès à une réminiscence de faits passés, qui expliqueraient, du moins en partie, le génocide de 1937 :

« Un soir de chaleur Caraïbe, les soldats de Toussaint Louverture [...] se déversaient sur Santo-Domingo Ils massacraient le bétail, gaulaient les fruits, détournaient les cours d'eau, arrêtaient les horloges [...] Les soldats de Louverture demeurèrent longtemps chez nous, dans l'Est. Ils cultivèrent des jardins, tracèrent des routes, construisirent des maisons, se marièrent avec nos filles, eurent beaucoup d'enfants auxquels ils apprirent le langage des arbres et de la terre. »⁶⁸

Le passé simple et l'imparfait, temps verbaux par excellence d'un retour dans le passé, dénotent l'antériorité. Le caractère forcé et inopportun de l'interaction se discerne par l'emploi du verbe « déverser », tandis que l'adverbe « longtemps », conjointement avec l'accumulation des verbes d'action à valeur d'hypotypose, en accroissent la résonance. Si l'on s'en tient au discours de la vieille femme, les soldats auraient envahi cette partie de l'île et auraient imposé leur présence aux vulnérables habitants en s'accaparant de leurs biens. Et considérant les propos du narrateur selon lesquels Rafael Trujillo, même pas encore âgé de dix ans, écoutait assidument cette voix et toutes les autres qui exaltaient l'histoire de l'île et opéraient en lui une mutation interne, le lecteur peut en déduire que le temps écoulé a exacerbé un esprit déjà belliqueux. Cette propension à la vindicte est clairement perceptible dans les lignes qui suivent, puisque d'après le narrateur, le jeune enfant pensait remplacer « le langage de la terre » dont parlait la « mémé » par « l'engagement du sang », et considérait déjà Haïti comme un « adversaire dogmatique.⁶⁹ » Avec le passé simple qui crée un effet de chaîne, il s'établit des liens entre temporalité et causalité, étant donné que les faits antérieurs génèrent ceux qui se déroulent au moment de la narration. Au vu de ces exemples, il apparaît que l'analepse prend en charge des tranches temporelles antérieures à l'instance narrative, palliant ainsi le déficit informationnel pour assurer l'équilibre communicationnel de la narration.

⁶⁸ René Philoctète, *Le peuple des terres mêlées*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1989, p. 23.

⁶⁹ Ibid., p. 24.

En ce qui concerne la prolepse, elle dérive de l'aspect visionnaire de la littérature apocalyptique qui anticipe une fin spécifique, et de ce fait, suscite l'espoir. Elle entretient un rapport de complémentarité avec le récit, et prolonge la chaîne de narration dans le sillage de l'analepse. Le lien entre temporalité et causalité se maintient à un autre niveau, puisque l'histoire en progrès devient « cause » et non plus « effet ». Autrement dit, les événements que l'instance narrative met en relief anticipent d'autres faits. Cette anticipation est visible dans le discours de Jean lorsqu'il évoque la vie éternelle dans la Jérusalem Céleste⁷⁰. Conformément à une symbolique temporelle analogue, les fictions que nous analysons font aussi usage de la « narration antérieure », selon la formule de Genette. L'instance narrative précède l'histoire, qui s'écrit donc à partir de celle qui se déroule. D'un point de vue général l'émergence d'un nouvel ordre social est au fondement de la nouvelle histoire, c'est le point d'enracinement temporel de l'anticipation qu'expriment les écrivains. La prolepse dépasse la propriété d'immédiateté pour inscrire le récit dans la perspective d'un vécu lointain. Pour illustrer, revenons au texte de Marie Vieux-Chauvet mentionné plus haut. Confrontés à la tyrannie des « hommes en noir », les membres de la famille Normil, expriment tous, bien que de manière différente leur désir de vengeance et de justice. Les pensées de Paul, l'un des petits-fils, sont particulièrement tournées vers l'avenir. Si le jeune homme peine à comprendre les motivations de l'injustice et de la violence dont ils sont victimes, il n'en demeure pas moins résolument optimiste quant à l'avènement du droit et de la justice, comme le suggèrent ses réflexions :

Qu'ils viennent des coins les plus reculés du pays ou d'une autre planète, l'histoire seule pourra les juger. De plus jeunes que moi se mesureront [...] un jour à eux. Car rien n'est éternel. [...] il n'y a pas de doute que même parmi eux il existe déjà des grands et des petits et que leur fin viendra de là.⁷¹

L'origine imprécise de ces « hommes en noirs », tout comme le recours au tribunal de l'histoire donne une portée universelle aux propos de Paul. Par projection, celui-ci entrevoit la fin de la tyrannie soit

⁷⁰ Apocalypse 21.

⁷¹ Marie Vieux-Chauvet, op.cit., p. 307.

par essoufflement selon une évolution naturelle, soit par déchirement interne, soit au terme de velléités réactionnaires, notamment celles des jeunes. L'adverbe de temps, « un jour », véhicule bien cette idée de projection. Le personnage signale un bouleversement dont l'exécution est déjà actualisée par l'implication des jeunes d'une part et la structure (grands / petits) du mouvement d'autre part. Le futur simple, qui pose les événements à venir comme certains, accentue l'impression d'irréversibilité. Combiné au présent simple (existe), il revêt une univocité affirmative qui confère au discours narratif sa valeur proleptique. Celui-ci révèle alors des faits qui donnent suite aux événements décrits. La division interne que mentionne Paul sera ainsi actée plus loin dans le récit, car le gorille est abattu par l'un de ses hommes. La réalisation de la pensée réitère la portée sémantique de la temporalité, qui renforce le message du discours romanesque qu'elle concourt à exprimer. *Le peuple des terres mêlées* contient également des exemples sur l'antériorité de la narration par rapport au récit, qui peuvent s'associer à une prise de conscience. Le narrateur affirme que « Leonidas Rafael Trujillo y Molina finira par comprendre que la Citadelle Henry ne pourra pas lui appartenir.⁷²» Ce rêve brisé éclaire une désillusion implicite, plus dramatique, à savoir la perte du pouvoir. L'inutilité des démarches de Trujillo (y compris la mobilisation « des forces psychiques des deux mille sept cent quatre-vingt-six hommes de sa garde personnelle⁷³») pour transplanter la Citadelle d'Haïti à Saint Domingue, corrobore la symbolique du pouvoir perdu. Il est aussi important d'évoquer l'espoir véhiculé par les prolepses, comme dans le cas du peuple ayant échappé au massacre. Le narrateur souligne qu'ils ont clairement conscience de leur liberté, et ils « savent qu'ils ont un monde à construire.⁷⁴» L'infinitif en fin de phrase projette le discours hors du temps : la narration s'ouvre sur de nouvelles perspectives.

⁷² René Philoctète, op.cit., p. 141.

⁷³ Ibid., p. 139-140.

⁷⁴ René Philoctète, op.cit., p. 147.

Il est évident que la temporalité participe à la construction du sens en situant l'histoire, mais aussi en établissant autour de celle-ci un mouvement. Les auteurs expliquent les événements qui se déroulent en effectuant, autant qu'il est nécessaire, des retours dans le passé. Ils en prolongent également les effets selon la propriété d'imminence de la littérature apocalyptique. Il en découle un récit dans et hors du temps, qui implique le lecteur dans le processus d'interprétation, à travers les rouages complexes d'un réseau d'événements antérieurs et postérieurs. C'est la lecture du texte à la lumière du passé et en ouverture sur l'avenir. Retours, récit en cours et projections forment une sorte de va-et-vient qui imprime à la narration un rythme saccadé. Ces irrégularités rythmiques transmettent au lecteur les sentiments d'angoisse et d'espoir autour desquels la pensée apocalyptique s'élabore. Ajoutons que c'est dans ce double regard de la narration dirigée vers l'arrière et vers l'avant, que s'insère la notion de mythe tel que mise en relief dans notre corpus.

2. Mythe, Métaphore et Typologie

L'apocalypse telle que conçue par la pensée moderne, c'est-à-dire en tant que fin du monde, est en soi un mythe. Pour Danièle Chauvin, il « revient obsessionnellement⁷⁵ », hantant l'imaginaire. Ce point de vue confirme sa persistance dans l'Histoire. Envisagée de manière ambivalente comme un châtement ou comme une récompense, la « fin du monde » situe l'Humanité dans la perspective de l'attente d'un événement inexorable, d'où les multiples prédictions anticipant son déroulement. La nature mythique sous-jacente à la notion de fin explique la centralité du mythe dans la littérature apocalyptique. Le texte de Daniel et celui de Jean de Patmos qui clôt le message biblique canonique exemplifient cette corrélation, puisqu'ils ressassent le topo de la fin rendu explicite par les visions de la chute de Nabuchodonosor, du déclin de Babylone ou du jugement dernier. La richesse des images qui définissent ces visions participent à la construction d'autres mythes (la Bête, l'Agneau, le martyr,

⁷⁵ Danièle Chauvin, « Apocalypse » dans Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988, p. 117-118.

etc.) et confèrent aux écrits des deux visionnaires leur caractère symbolique. Suggestifs, ils convoquent plusieurs niveaux de compréhension et d'interprétation. Les fictions de notre corpus axées sur la thématique de la fin s'inscrivent dans la même logique. Par une imagerie symbolique, les auteurs redynamisent des mythes anciens, recréent de nouveaux mythes pour transmettre au lecteur un message à décoder. En contextualisant le concept de fin, ils engendrent une littérature, qui bien que souscrivant aux modalités d'ensemble de la pensée apocalyptique, ne s'en distingue pas moins pour exister dans sa propre spécificité.

2.1 Mythe et création littéraire : poétique de la résistance

Le mythe, objet d'analyses et de recherches multiples, demeure à l'avant-plan des préoccupations contemporaines. Son sens général, sa fonction et sa valeur dans les sociétés humaines continuent d'interpeller entre autres philosophes, ethnologues, anthropologues, historiens et critiques littéraires. Ces derniers reconnaissent la complexité de la relation entre littérature et mythe, que l'on se situe dans une perspective généalogique (question de préexistence) ou historique (quel(s) usage(s) la littérature fait-elle des mythes et vice-versa)⁷⁶. Il n'est pas de notre propos d'investiguer les sinuosités des débats autour de la présence parfois confuse et équivoque du mythe en littérature. Dans le cadre de cette étude, nous nous intéressons au postulat de Northrop Frye qui incorpore le mythe dans la symbolique d'une société spécifique. Pour lui, il illustre une préoccupation sociale précise et à ce titre, y revêt une importance particulière. Le critique littéraire précise même qu'il devient « sacré » et partie intégrante d'une révélation, dans la tradition biblique du terme. Il identifie deux aspects parallèles, inhérents au mythe : « as a story, it is poetic and is re-created in literature; as a story with a specific social function, it is a program of action for a specific society / en tant qu'histoire, il est poétique et est recréé en littérature; en tant qu'histoire ayant une fonction sociale spécifique, c'est un programme

⁷⁶ Marie-Catherine Huet-Brichard relève pertinemment que « [...] la littérature instrumentalise le mythe dans des variations complexes [...] » *Littérature et mythe*, Paris, Hachette, 2001, p. 4.

d'action pour une société spécifique.⁷⁷» Les deux éléments ainsi identifiés élargissent la relation binaire entre mythe et littérature, pour en faire une entité ternaire qui inclue également la société. Ce n'est donc plus seulement les usages du mythe dans le contexte de la création littéraire, mais aussi le rôle social du produit de cette interaction, à savoir l'œuvre. Si l'on se réfère à Mircea Eliade, c'est le mythe « « vivant », en ce sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là même signification et valeur à l'existence.⁷⁸»

La conception du mythe comme révélation justifie sa mise en relation avec l'*Apocalypse* de Jean de Patmos. Cette notion semble doublement impliquée dans le discours du visionnaire avec deux axes qui bien qu'indépendants se recoupent : le mythe considéré d'une part comme récit fondateur traduisant les préoccupations collectives du devenir de l'homme après sa mort, et d'autre part comme élément primordial dans lequel se redéploient les concepts de fin du monde, de vertu, de souffrance et de salut. D'un pôle à l'autre, il y a l'idée d'un renouvellement continu par lequel le mythe s'adapte aux besoins religieux, politiques, philosophiques, etc. des sociétés humaines. Il faut noter que dans une perspective biblique, la fin du monde est perçue comme un mythe fondateur de l'humanité, les êtres humains étant des rescapés du Déluge selon l'idée de la disparition d'un monde en préambule à l'apparition d'un nouvel ordre universel. Tel quel, le mythe constitue un lieu de réflexion, un espace des possibles qui favorise l'émergence et la rencontre d'autres mythes dans une logique de renforcement ou de démystification. L'examen de l'*Apocalypse* de Jean au prisme de la notion de mythe permet aussi de constater que le texte biblique a redynamisé les réflexions sur la nature humaine et divine, avec en filigrane le mystère des origines de l'homme et son existence au-delà du monde sensible. L'on ne saurait d'ailleurs omettre de mentionner que ce récit hautement symbolique est à l'origine du glissement de sens par lequel le mot « apocalypse » se rattache dans la conception

⁷⁷ Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, Harvest/HBJ edition, New York, 1983, p. 49.

⁷⁸ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 10.

moderne, à l'idée d'extinction de la race humaine, de catastrophe et d'anéantissement. Il est également à l'origine des discours eschatologiques qui ont proliféré, envahissant tous les champs du savoir, modifiant le paysage de la pensée. C'est aussi et surtout en rapport à ce texte que s'évalue la rémanence du motif apocalyptique dans la littérature antillo-africaine de la période 1968-1990, comme nous l'avons démontré jusqu'ici. La question qui se pose alors est celle du rapport des textes de notre corpus à la notion de mythe. De manière spécifique, il s'agit de comprendre l'instrumentalisation de celle-ci par les écrivains, dans la transmission d'un message codé selon les modalités du discours apocalyptique.

La réécriture des mythes jalonne l'évolution de l'histoire littéraire, avec en sous-jacent une distinction entre mythe primaire et mythe littéraire, le second relevant d'une adaptation du premier par l'écrivain, et s'enrichissant de ce fait de nouvelles formes. Œdipe, Phèdre, Don Juan, Robinson Crusoé, Don Quichotte, le déluge constituent un ensemble de mythes repris, revisités par les écrivains d'origines culturelles et linguistiques diverses, en vertu desquelles s'expriment leur originalité. Il faut admettre, néanmoins, la primauté accordée aux mythes antiques (grecs ou romains). Leur récurrence en littérature a créé un vaste intertexte universel (personnages, lieux, thèmes, etc.) et favorisé leur insertion dans la réalité socio-culturelle d'autres peuples, tant et si bien qu'en des lieux et des époques différents, ils touchent les consciences collectives en des réactions et des effets plus ou moins similaires. En d'autres termes, ils ont acquis une universalité indéniable. La littérature francophone d'Afrique et des Caraïbes participe aussi clairement à la textualisation et la diffusion de mythes. Conscients de la prégnance d'une variété de mythes dans les sociétés africaine et caraïbienne, les écrivains investissent le panthéon culturel pour en extirper les figures qui hantent l'imaginaire des peuples, offrant un répertoire brillant et riche. Dans ces communautés qui vénèrent la parole des anciens, qui attribuent une importance majeure au divin, il semble implacablement logique que les mythes occupent une place centrale dans les représentations littéraires. Entités vivantes et

protéiformes (qui participent au vécu social), elles y circulent librement et flexiblement d'une génération à une autre⁷⁹. Les textes de notre corpus sont aussi imprégnés de la tradition mythologique. Plus exactement, les romanciers sont animés d'une inspiration mythique qui sert de véhicule au message de protestation qu'ils veulent transmettre. Leurs œuvres sont à la fois création et recréation. D'une part, ils font ressurgir des figures mythologiques célèbres, qui perpétuent leur existence sous une forme mieux adaptée aux circonstances de la fiction où elles sont mises en scène ; d'autre part, ils font émerger des mythes nouveaux, en fonction de la réalité décrite. Quelle que soit l'optique, il y a un élargissement du champ des significations.

Examinons dans un premier temps la résurgence de mythes anciens. Outre les mythes bibliques de Sodome et de Gomorrhe ou encore de Noé mentionnés dans les deuxième et troisième chapitres respectivement, la prose de 1968-1990 en dévoile d'autres, notamment celui du dictateur, (anti)messie engagé dans une mission salvatrice, ou encore celui de la prison-enfer, lieu de supplices qui émergent d'un récit à l'autre, et dont la récurrence fait écho à la littérature latino-américaine⁸⁰. Nous nous intéressons surtout à la renaissance du nègre marron, déjà présent sous plusieurs traits dans les œuvres des écrivains antillais⁸¹. Les auteurs paraissent en phase avec la déclaration de N. Frye selon laquelle « [...] repetition is essential to myth in all its contexts. A society, even one equipped with writing, cannot keep its central myths of concern constantly in mind unless they are continually being re-presented / [...] la répétition est essentielle au mythe dans tous ses contextes. Une société, même dotée de l'écriture, ne peut constamment avoir à l'esprit les mythes centraux qui la préoccupent à

⁷⁹ Il y a adéquation avec la définition que propose Marie-Catherine Huet-Brichard, selon laquelle « [...] le mythe est un récit collectif, transmis de génération en génération, ayant pour fonction d'éclairer, à travers l'histoire de dieux ou de héros, les questions que l'homme se pose sur sa propre naissance et sur celle de l'univers. » Op.cit., p. 5.

⁸⁰ Voir Chapitre I. Lire aussi Cécile Brochard, *Le roman de la dictature contemporain. Afrique Amérique*, Paris, Honoré Champion, 2018.

⁸¹ Dans son ouvrage intitulé *L'esclavage fugitif dans la littérature antillaise. Sur la déclive du morne* (Paris, Karthala, 2000), Marie-Christine Rochmann note bien, concernant le marronnage, que « la littérature antillaise, régulièrement occupée depuis Césaire à exhumer le passé [...] le fait ici et là revivre par des incarnations variées » (p. 5) À titre illustratif, *El reino de este mundo* (*Le royaume de ce monde*) d'Alejo Carpentier est une véritable exaltation de la résistance marronne.

moins qu'ils ne soient continuellement re-présentés.⁸²» Appliquée à la fiction, cette idée de Frye met de nouveau les auteurs dans la posture d'historiens, car ils exercent un travail de mémoire qui leur permet de transmettre l'Histoire à travers leurs histoires. Pour en revenir au nègre marron, l'on peut noter, d'un point de vue général, qu'il se rattache avant tout au passé historique des Antilles⁸³. En ce qui concerne les Antilles françaises en particulier, l'historiographie rend compte de nombreuses rebellions placées sous l'égide du marronnage : la révolte du Nègre Michel en Haïti (1724), et la révolte des nègres marrons au Carbet, en Martinique (1822) constituent quelques exemples. Dans le cas d'Haïti, le marronnage revêt une signification spéciale, puisque les historiens y voient l'origine des bouleversements qui consacrèrent l'Etat libre⁸⁴. Relevons d'ailleurs que parmi les nombreux nègres marrons de l'Histoire (Séchoux et Fabulé, en Martinique ; Bazile et Azaïs en Guadeloupe ou encore Gabriel et Augustin en Guyane⁸⁵), aucun n'a été autant magnifié que François Mackandal, ex-esclave et leader révolutionnaire à Saint Domingue. L'on peut même dire qu'en passant des archives historiques à la fiction littéraire, celui-ci s'est définitivement fixé dans la légende, acquérant une dimension mythique⁸⁶. Parallèlement à la figure légendaire du nègre marron, il y a, dans les fictions étudiées, celle du combattant anticolonial. Il faut dire que tout comme celle des Antilles, l'Histoire africaine est marquée par les multiples actions d'individus audacieux et engagés, qui ont pris les armes contre la domination coloniale, sacrifiant leurs vies pour la liberté. Ces héros de l'Histoire ont aussi

⁸² Northrop Frye, *op.cit.*, p. 48.

⁸³ M.-C. Rochmann souligne que le marronnage est une « [c]onduite spécifique au sein du système esclavagiste. » (Ibid.) C'est d'ailleurs en réaction à ce mouvement que l'article 38 du code Noir stipule : « L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois, à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule; s'il récidive un autre mois à compter pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule; et, la troisième fois, il sera puni de mort. » Le marronnage reste l'une des réalités historiques les plus significatives des Antilles françaises. Ceci explique sans doute la présence en Haïti et Martinique d'une sculpture du « nègre marron », et en Guadeloupe, le mémorial de « la mulâtresse Solitude. »

⁸⁴ Voir par exemple Michael R. Hall, *op.cit.*, p. 167.

⁸⁵ Lire Conquérant de la nuit nue. Edouard Glissant et l'H(h)istoire antillaise (Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988) de Bernadette Cailler et L'esclave fugitif dans la littérature antillaise : sur la déclive du morne, *op.cit.*

⁸⁶ Outre *Le royaume de ce monde* d'Alejo Carpentier susmentionné, *Monsieur Toussaint* (1961) et *Le quatrième siècle* (1964) d'Edouard Glissant illustrent aussi la centralité de Mackandal dans la fiction.

inspiré la création littéraire : *Une saison au Congo* d'Aimé Césaire met en scène Patrick Lumumba, héros de l'indépendance congolaise, tandis que dans les limites de notre corpus, le narrateur de *Perpétue et l'habitude du malheur* (Mongo Beti) évoque Ruben, référence directe à Ruben Um Nyobè, l'une des figures de proue de la lutte anticoloniale au Cameroun.

Afrique et Antilles : Histoires similaires d'identités meurtries, destins croisés que la fiction romanesque permet de mettre en évidence. Ceci d'autant plus qu'au cours de la période qui nous intéresse, ces peuples font face à un phénomène ou plutôt un fléau historique commun : la dictature. Il s'effectue alors un transfert qui assimile les circonstances historiques d'époques différentes. Autrement formulé, les conjonctures de l'esclavage et de la colonisation sont mises en parallèle avec celle des dictatures pour placer la résistance sous le signe d'une nécessité tant historique que sociale⁸⁷. Une fois de plus, passé, présent et futur se juxtaposent, selon cette codification de la temporalité narrative propre à la littérature apocalyptique. Nous suggérons que marronnage et lutte anticoloniale se recourent, car il est certain que les auteurs n'ignorent pas les grandes circonstances historiques de la révolution noire, encore moins celle de 1804 devenue référence, acte fondateur de la lutte contre toute forme d'oppression. Par un mécanisme identique à celui qui affecte la spatialité⁸⁸, les frontières sont brouillées pour une transplantation du marronnage et de la subversion africaine d'un espace littéraire à l'autre. La fusion de ces deux mouvements donne lieu, dans les textes que nous analysons, à une révolution plus forte, plus efficace à double visée physique et psychologique. Le deuxième volet semble même prioritaire, car en rapport immédiat avec l'enjeu identitaire. C'est par cette prééminence des états de conscience et de vie intérieure que cette nouvelle forme de résistance se distingue des précédentes. Ainsi, à l'image des héros qui ont bouleversé l'ordre des sociétés esclavagiste d'une part

⁸⁷ On peut dire avec Nathalie Schon que les écrivains s'inscrivent dans cette tradition qui consiste à « fonder l'histoire [...] sur une figure de résistant, qui seule permettrait de se réappropriier le passé. » *L'auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Paris, Karthala, 2003, p. 111.

⁸⁸ Voir chapitre 2.

et coloniale d'autre part, des personnages téméraires s'insurgent contre le pouvoir tyrannique afin d'ouvrir au peuple de nouvelles avenues pour un vécu libre sur le plan de l'expérience sociale, mais aussi et surtout de l'expression de la pensée individuelle⁸⁹. Le personnage d'Henri Postel⁹⁰ que présente René Depestre dans *Le mât de cocagne* est un exemple concret de cette reformulation de la révolte. Ici, la zombification se substitue à l'esclavage⁹¹. Mais contrairement aux esclaves d'antan, Postel renonce à la fuite et privilégie un affrontement direct à travers la montée du mât. Refuser l'exil c'est faire le choix d'une présence constante, qui cadre avec l'objectif premier de conscientiser le peuple. Nul doute que l'éloignement mettrait en péril l'accomplissement d'un tel dessein. Le soutien des masses, l'ascension victorieuse du mât et les réactions subséquentes attestent de la justesse de la décision du révolutionnaire. Et si son existence, comme celle des révolutionnaires historiques célèbres, s'achève sur fond de tragédie, ses actions n'en constituent pas moins les prémisses d'un combat réinitialisé et régénéré. Les propos d'Elisa Valéry, sa compagne, condensent parfaitement le symbolisme de son insurrection : « Ta mort soutiendra la lumière des tiens, parce que de ton vivant tu as su élargir leur droit à l'espoir et à la liberté [...] Ta mort nourrira les actions et les rêves de ton peuple [...] »⁹² En vertu de cette mort, Postel entre dans l'imaginaire du peuple, tout comme le personnage de Martial (*La vie et demie*) de S.L. Tansi. A l'instar des héros marrons, ils reprennent vie dans la conscience populaire. C'est une renaissance qui correspond à la résurrection dont parle Jean dans son *Apocalypse*⁹³. Il ne s'agit plus d'une antithèse à la vie comme dans le cas de l'individu zombifié et soumis à la domination d'un maître⁹⁴, mais d'une perpétuation, comme s'il y avait transmission du souffle de vie du corps du rebelle assassiné à ceux des masses. Elisa Valery avoue d'ailleurs ressentir aux jours

⁸⁹ Voir l'analyse sur le martyr (chApocalypse 1)

⁹⁰ Ce personnage a déjà été mentionné dans le premier chapitre.

⁹¹ Dans *Les affres d'un défi*, Frankétienne établit d'ailleurs un parallèle entre les deux conditions. Par ailleurs, dans les autres textes, de manière générale, ce sont les persécutions et l'intimidation qui forment les circonstances de la vie d'opposants.

⁹² René Depestre, *Le mât de cocagne*, op.cit., p. 206.

⁹³ Voir Apocalypse 7.14-17 et 21.4.

⁹⁴ Voir chapitre précédent.

d'angoisse, « la force vitale d'Henri qui corrige, allège, rafraîchit [sa] vision des choses.⁹⁵ » C'est cette énergie qui permettra de poursuivre l'œuvre entamée. La thématique d'une opposition pérenne contre l'asservissement s'en trouve réitérée. Ce motif est renforcé par un nouveau mythe, qui s'articule autour de la démythification de la figure de l'Antéchrist.

La désacralisation du pouvoir tyrannique⁹⁶ par les auteurs africains et caraïbéens de la période 1968-1990 engendre un nouveau mythe, celui du tyran déchu⁹⁷. Cette mise en œuvre se fonde sur la dénégation de l'idéologie et des valeurs qui légitiment le système politique. Dans cette optique, le discours, point d'ancrage de la contestation, se veut antithétique. Il s'agit d'offrir des contre-propositions aux affirmations qui caractérisent la parole du tyran, de la démobiliser afin de mieux déconstruire le personnage. La fiction effectue donc une opération à deux volets qui consiste d'un côté à centraliser le mythe du dictateur puissant et inamovible, et d'un autre côté à le dépouiller de ses attributs trompeurs. Celui qui apparaissait éminent, pompeux, puissant et surnaturel devient alors grotesque, ridiculement humain, insignifiant voire méprisable. Autrement exprimé, il perd ses pouvoirs comme la « bête » de l'*Apocalypse* de Jean. Aux vertus de courage, de force et d'intelligence mis en avant par le tyran, les auteurs opposent la couardise, la faiblesse, et la bêtise. Le lecteur retrouve alors un individu dont la bouffonnerie génère des scènes burlesques⁹⁸. A titre d'illustration, le narrateur du *mât de cocagne* rapporte une séance particulière au cours de laquelle le président Zocrate Zacharie se soumet à une fortification spirituelle afin d'obtenir une ascendance physique et métaphysique sur son adversaire, Henri Postel. Ce qui attire l'attention du lecteur c'est la dégradation du tyran par des images

⁹⁵ René Depestre, op.cit., p. 209.

⁹⁶ Voir chapitre 4.

⁹⁷ Selon Lydie Moudileno, « [d]isplacing the tyrant into the narrative space [...] appears as the first potential reversal of power » / « déplacer le tyran dans l'espace narratif [...] constitue le premier acte potentiel de renversement du pouvoir. » « Labou Tansi's *La vie et demie*, or *The Tortuous Path of the Fable* », traduit par Francis Higginson, dans *Research in African Literatures*, 29, no. 3, Automne 1998, p. 23.

⁹⁸ Jean-Louis Joubert, Jacques Lecarme, Eliane Tabone et Bruno Vercier parlent à juste titre de « dictateurs gonflés dans leur baudruche de mots, hérissés de majuscules et d'épithètes [...] » *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986, p. 69.

symboliques. D'abord celle de son dévêtissement. Le narrateur relate qu'une « fois nu comme un ver de terre, le *bokor* lui prit la main droite qu'il maintint en l'air, tout en lui faisant faire, au pas de course, le tour complet de la pièce dans les deux sens.⁹⁹ » Le dénudement physique coïncide avec le dévoilement symbolique de la personnalité du tyran. Son être tout entier est mis en lumière dans sa réalité interne et externe. Comme ses confrères, Depestre aspire à une démythification complète. Il y a ensuite l'image de la défaillance physique. Cette thématique est très récurrente chez les auteurs de cette période. Il s'agit en effet de désarticuler le cliché de perfection proposé par le leader pour impressionner les masses. Son dysfonctionnement physique devient l'emblème de la dégénérescence du pouvoir, puisque, faut-il le rappeler, tous les deux ne forment qu'une seule entité. Les récits combinent satire et ironie pour exposer ses défauts : petite taille, membre(s) défaillant(s), organes de sens défectueux, etc.¹⁰⁰ En ce qui concerne Zocrate Zacharie, le narrateur remarque ironiquement que « le petit homme » à plat ventre sur le mât pour un « simulacre de copulation » devait être soutenu, parce qu'il « glissait maladroitement d'un côté ou de l'autre.¹⁰¹ » La risibilité de la scène n'échappe pas au lecteur. Par le sarcasme, la virilité qui est l'un des principaux aspects de la domination tyrannique est dévalorisée, détournée de son objectif premier de fierté et instituée en objet de moquerie par une évocation grotesque. Il y a dans ces propos une atrophie des prouesses sexuelles du tyran, réduites à une étreinte – par ailleurs malhabile – d'un objet inerte. En outre, l'incapacité du Chef à se maintenir sur le mât peut être comparée à son inaptitude à gérer le pouvoir. En effet, faiblesse et maladresse oblitérent sa prétention à la maîtrise absolue de l'appareil étatique. Et lorsque plus loin le narrateur fait référence au mât comme le « double en bois suiffé » du tyran, il parachève la comparaison par un

⁹⁹ René Depestre, op.cit., p. 159.

¹⁰⁰ Bwakamabé (*Le pleurer-rire*) et l'A-Vie (*Moins l'infini* d'Anthony Phelps) sont myopes, tandis que dans *Les rapaces* de Marie Vieux-Chauvet, c'est un dictateur aux « doigts énormes, en forme de boudins » et à la « voix de fausset » qui est présenté au lecteur.

¹⁰¹ René Depestre, op.cit., p. 161.

rapprochement humoristique entre inertie de l'objet et passivité de l'individu. L'exposition de cette inaptitude générale est une dénégation de la personnalité contrefaite du leader actif jadis présentée au peuple. La dévaluation physique du tyran va de pair avec la déconstruction de sa psychologie, notamment par la contestation de sa maturité. L'intérêt du lecteur est dirigé vers le déséquilibre mental du leader. Tout au long du récit celui-ci donne l'image d'un individu instable, schizophrène, en proie à la confusion. Ses colères inexplicables qui génèrent souvent des sanctions individuelles ou collectives sont la preuve tangible de ce malaise émotionnel. Ceci revient à dire que les troubles psychiques qui caractérisent sa personnalité expliquent l'atmosphère globale de crise qui prévaut. Pour les auteurs, l'affectivité supplante la rationalité chez le tyran, d'où un comportement erratique et chaotique. Baré Koulé mis en scène par Alioum Fantoure dans *Le cercle des Tropiques*, exemplifie cette idée, comme le prouve sa réaction suite à la parution d'un poème qu'il juge subversif. Le narrateur raconte :

[...] le Messie-koï [...] se mit à crier, à réclamer, à exiger la tête du coupable. Il se sentait humilié et le clamait [...] Le Messie-koï pleurait son amour-propre bafoué, son honneur blessé. Il avait mobilisé tous ses agents de la police secrète. Les membres de la milice, ses mouchards, ses délateurs, ses indics, ses koïs, ses courtisans et commensaux divers, tous étaient sur le pied de guerre pour arrêter le parjure, l'hérétique « qui avait osé ». Le Messi-koï ressemblait à un enfant qui geindrait pour sa sucette. [...] Les maisons, les concessions, les bâtiments publics, les terrains vagues furent passés au peigne fin. Les matelas éventrés, les armoires vidées, les automobiles démontées, les habitants fouillés, contrôlés des pieds à la tête. [...] Le Messie-koï était de plus en plus envahi par son obsession qui devenait folie : « Trouver le coupable ».¹⁰²

Ce compte-rendu met en avant l'extravagance du Messie-koï. Usant de l'accumulation, l'auteur souligne la disproportion de la réaction, liée essentiellement à un égocentrisme aigu. L'emploi des mots « humilié », « bafoué », « blessé », mis en rapport avec la troisième personne de l'adjectif possessif accentue la dimension égoïste et individuelle de l'attitude messiekoïque. La comparaison du Chef à un enfant capricieux permet d'insister sur son immaturité et sa mentalité problématique, signes concrets de la crise émotionnelle qui définit son existence. L'incapacité à se contrôler peut s'assimiler à l'incompétence en matière de gestion du pouvoir. Une fois de plus, c'est une représentation qui contraste avec sa conception de lui-même. Par ailleurs la mise en branle de tous ces mécanismes de

¹⁰² Alioum Fantoure, *Le cercle des Tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 182-183.

répression pour retrouver le coupable relève de la fureur excentrique d'un égo blessé, d'où les termes « obsession » et « folie » qui ponctuent le discours du narrateur. L'ironie de ce dernier quant à la méticulosité presque malade (« armoires vidées, automobiles démontées », etc.) pour retrouver le coupable ne dissimule pas l'absurdité de cette intervention grandiose. L'identité du coupable – révélée plus loin – convainc le lecteur de l'irrationalité qui entache les actions du tyran. En effet, il s'agit d'un adolescent de seize ans, ignorant du pouvoir et inconscient des éventuelles répercussions de la diffusion d'un texte qui prône le combat pour la liberté. La riposte du chef se situe même au-delà de toute considération logique puisque le jeune adolescent est condamné à mort et exécuté en présence d'une foule en état d'hébétéude.

La dimension mythique des récits de notre corpus est donc incontestable. Plus précisément, c'est autour du mythe que se construit une eschatologie du pouvoir tyrannique. Les romanciers retracent l'Histoire de la subversion qui est au fondement des cultures africaine et caraïbienne, pour mettre en échec les nouvelles formes de pouvoir et de domination. Ils font recours au pouvoir analogique de la pensée par une mise en relation d'évènements historiques distants dans le temps mais analogues dans leur déroulement, avec pour corollaire une amplification de la résonance historique de leurs textes. Autrement dit, la fiction s'apparente à un documentaire, voire un dossier pour rendre compte de la situation socio-politique et pour la critiquer. L'accumulation, la répétition et l'ironie¹⁰³ sont les principaux outils rhétoriques pour intensifier la satire afin de convaincre le lecteur. Le burlesque¹⁰⁴ complète cette panoplie esthétique étendue, paradigme d'une nouvelle écriture. Les auteurs en font usage pour railler la figure principale du pouvoir. Si cette raillerie produit un effet de

¹⁰³ L'ironie que manient les auteurs est aussi perceptible dans la reformulation des acronymes étatiques par le peuple. Ainsi, dans *La vie et demie*, le PPUDT (Parti pour l'unité, la démocratie et le travail) devient le « Parti payondi pour l'unité des dettes et des tueries » (p. 60).

¹⁰⁴ Dans un article sur l'esthétique burlesque, Claudine Nédelec rappelle que « [l]e burlesque [...] est intrinsèquement liée à la Fronde. » Il s'agit donc d'un outil de subversion. « Le burlesque au Grand Siècle : une esthétique marginale ? » *Dix-septième siècle*, 2004/3, no 224, p. 430.

gaieté contagieuse qui dédramatise presque la situation romanesque, elle possède également un grand pouvoir de suggestion, qui permet au texte de signifier bien plus que n'exprimer les mots. Ces éléments stylistiques sont donc des outils de subversion grâce auxquels les auteurs construisent leur discours antithétique qui s'oppose à celui du tyran. Par des renversements successifs, celui-ci apparaît comme la figure archétypale de l'impuissance, de la folie et du chaos. Sa personnalité, se situe inévitablement dans le paradigme de l'échec. On peut conclure avec Cécile Brochard qu'il n'est plus « qu'une coquille vide.¹⁰⁵»

2.2 Métaphore ou poétique de la dissimulation

La métaphore figure parmi les principaux procédés de la langue auquel les écrivains ont fait recours depuis l'Antiquité. Aristote y faisait déjà amplement référence dans sa *Poétique et sa Rhétorique*. Nous ne sonderons pas les imprécisions de ce concept, mais nous nous contenterons de la définition de Pierre Fontanier qui concorde avec son emploi et sa fonction dans les œuvres littéraire que nous analysons. Pour lui, cette figure de rhétorique consiste « à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie.¹⁰⁶» Langage de la communication, la métaphore participe à l'encodage et au décodage du message textuel. Les écrits bibliques, notamment les Evangiles sont empreints d'une richesse métaphorique grâce à laquelle les mystères du Royaume sont révélés aux hommes¹⁰⁷. La métaphore s'inscrit de ce fait dans une dimension pédagogique, pour rendre accessibles la grâce divine et le salut. Mais peut-être plus que tout autre genre, la littérature apocalyptique réquisitionne cette figure de rapprochement qui est régie par le principe de l'analogie. Il s'agit de mettre les images au service de la pensée afin de dévoiler une réalité souvent difficile à appréhender, soit qu'elle brise l'harmonie

¹⁰⁵ Cécile Brochard, op.cit., p. 88.

¹⁰⁶ Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 99.

¹⁰⁷ Voir par exemple : Mt 5.13 : « Vous êtes le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde. »

existentielle, soit qu'elle échappe à l'entendement humain par sa connexion avec le monde métaphysique. Le récit de Jean de Patmos intègre cette deuxième catégorie. Dès les premières lignes, le verbe « voir » construit une symbolique visuelle autour du texte, confirmée par sa récurrence tout au long de la narration. Une lecture même superficielle de la vision entérine ce rapport au graphique, puisqu'elle laisse entrevoir un espace textuel saturé d'images, dont certaines se positionnent comme des figures actancielles actives : les quatre cavaliers, l'agneau, la multitude des rachetés, la gent animal multiple et variée (chevaux, sauterelles, bêtes à cornes, etc.) agissent sur le subconscient du lecteur qui dès lors cherche des références afin d'en comprendre le sens. Il ne serait pas osé de dire que la métaphore favorise la prolifération du sens, en forçant des associations et des mises en relation. Un tel constat permet de saisir les difficultés d'interprétation que pose l'œuvre johannique, et la variété des suggestions quant à sa signification.

Etablies selon le schéma de l'*Apocalypse* de Jean, les narrations que nous étudions se distinguent par leur pouvoir métaphorique. Leur lecture permet d'entrevoir une métaphorisation omniprésente, notamment à travers les noms, plus spécifiquement l'animalisation des personnages¹⁰⁸. De surcroît, la juxtaposition de l'Histoire et du mythe donne lieu à des récits suggestifs qui prennent le relai pour assurer la survie des mythes primordiaux dans des sociétés toujours en quête de référence¹⁰⁹. La dimension suggestive découle des allégories, fil conducteur de la vision transmise par écrit. Les romanciers utilisent une mosaïque d'images pour traduire une réalité que le lecteur pourrait juger tragique, cruelle, sinon inconvenante. La métaphore situe alors la fiction romanesque dans le champ de la dissimulation. L'effet paradoxal – car la pensée apocalyptique est avant tout dévoilement – n'est

¹⁰⁸ Sur l'animalisation, voir chapitre 4.

¹⁰⁹ En ce qui concerne les textes fictionnels du corpus, les figures du passé servent de références principales, dans le contexte d'un ressassement de l'Histoire, plus précisément de la résistance. Dans *Folie*, Marie Vieux-Chauvet évoque quelques-unes des figures emblématiques de la révolte haïtienne : Dessalines, Pétion, Toussaint ou encore Christophe (p. 380).

Dans *Souffrières* de Daniel Maximin, l'évocation d'Amilcar Cabral revêt une portée symbolique identique de transmission d'une pensée révolutionnaire (p. 54).

qu'apparence : derrière les images, la réalité fictionnelle prend une valeur visuelle grâce à laquelle sa résonance est amplifiée.

D'un point de vue général, les œuvres de notre corpus métaphorisent la thématique du pouvoir et de la domination, par leurs représentations du système tyrannique. Et parce que ces œuvres souscrivent à une vocation universelle¹¹⁰, l'Afrique et la Caraïbe peuvent être considérées comme une allégorie du monde. Nous nous attarderons surtout sur *Colère* et *Folie* de Marie Vieux-Chauvet, deux des textes les plus percutants en manière de métaphorisation. Sous les figures, les formes et les couleurs que décrit l'écrivaine haïtienne, se cachent les horreurs du régime de François Duvalier. L'espace intime, en l'occurrence la maison, est une métaphore de l'île dont les habitants sont physiquement et psychologiquement cloîtrés. Sous le règne de la terreur, les personnages vivent sous un double embrigadement : la réclusion physique relève du châtement (prison) ou de la fuite (habitation), tandis que l'enfermement psychologique traduit d'une part l'absence de liberté dans l'exercice des droits fondamentaux d'expression ou d'association et d'autre part la conscience d'une souffrance à laquelle ils ne peuvent se soustraire. La claustration se manifeste par des signes tangibles. Dans *Colère*, la maison de la famille Normil est encerclée de pieux, qui tracent un « cercle infernal », isolant les occupants dans un univers inaccessible. Avec l'arrivée des hommes en noir, ils sont frappés d'ostracisme. L'attitude distante des habitants du Morne est générée par la peur : l'angoissante anticipation d'un destin similaire ainsi que la crainte de violentes représailles génèrent une psychose collective. Il y a rupture du lien de sociabilité. L'éclatement est encore plus intense dans *Folie*, qui met en scène de jeunes poètes enfermés dans une mesure. Affamés, rejetés par leurs semblables, ils portent les stigmates d'une époque de terreur. C'est à travers eux que s'effectue la métaphorisation de la société, en tant que domaine du déséquilibre physique et mental.

¹¹⁰ Voir chapitre 2.

La figure obsessionnelle par excellence qui se dévoile c'est celle des « tontons macoutes », véritable symbole de terreur de l'ère duvalériste. L'identification de ces derniers relève moins d'une dénomination explicite par l'auteur – le mot « macoute » n'apparaît jamais dans le récit – que d'un transfert des deux textes dans leur contexte historique de production. Cette mise en relation directe avec l'Histoire est nécessaire au décodage du message textuel. Dans *Colère*, ils apparaissent sous les traits d'« hommes en noir ». Les premières lignes révèlent leur présence pesante, qui bien que silencieuse n'en est pas moins menaçante. Ainsi parle le narrateur :

Ce matin-là, le grand-père était descendu le premier [...] Caché derrière une porte [...] il observait un point de la cour, les yeux dilatés par la peur [...] Des hommes en noir plantaient des pieux autour de la maison. Sous le soleil pourtant matinal, l'uniforme qu'ils portaient luisait de sueur. Leurs décorations, leurs armes et leurs marteaux jetaient, par intervalles, des lueurs fulgurantes ; et le grand-père se dit qu'ils ressemblaient, à marcher ainsi, courbés vers la terre, à des rapaces en quête de butin. « Quel funèbre uniforme portent là ces hommes et de quel droit plantent-ils ces pieux sur mes terres ?¹¹¹

Cette description situe déjà les « hommes en noir » dans une dynamique de peur, d'injustice et de mort. Leur uniforme, couleur noire, couleur de deuil, fait d'eux une personnification de la mort d'où la terreur associée à leur présence, clairement visible dans les yeux « dilatés » du grand-père. Bien que propriétaire de la maison et des terres, celui-ci perd le droit d'y circuler librement. Avec l'arrivée des « hommes en noir », il y a passation obligatoire du titre de propriété, car ceux-ci s'installent en nouveaux maîtres. Les Normil, comme la majorité des familles, subissent les assauts d'hommes transformés par analogie en oiseaux de proie. La comparaison de ces derniers à des rapaces fait d'ailleurs resurgir la sémantique de la prédation¹¹². L'univers fictionnel repose sur un déséquilibre qui se manifeste par la précarité situationnelle des personnages : les « hommes en noir » peuvent surgir brusquement, et transformer la réalité quotidienne en cauchemar. Apparition soudaine – qui rappelle celle des quatre cavaliers de l'*Apocalypse* de Jean – et appropriation abusive qui sont représentatives de ce régime qui s'est adjugé le pouvoir par usurpation. L'imposture gouvernementale est renforcée plus

¹¹¹ Marie Vieux-Chauvet, *Colère*, Paris, Zulma, 2015, p. 223.

¹¹² Voir chapitre 4.

loin par le monologue silencieux de Paul Normil, l'un des petits-fils : « [d]’où viennent donc ces hommes ? Et qui est leur chef ? Ils ont surgi brusquement dans le pays et nous ont occupés [...] Nous vivons dans la terreur¹¹³ » Les interrogations qui se succèdent révèlent une incertitude angoissante, ainsi que la recherche d’une distanciation identitaire. Se déclarer ignorant des origines de ces hommes et leur conférer un statut d’« occupants », d’« étrangers » c’est les dépouiller de l’identité haïtienne. Ces interrogations actualisent aussi un autre thème essentiel, qui se greffe au motif général de la chasse à l’homme qui se dégage de l’ensemble du texte : celui de l’obsession. Les « hommes en noir » sont omniprésents dans le vécu quotidien et dans la conscience tourmentée des membres de la famille. De fait, si le corps, par un repli physique peut échapper à cette présence, l’esprit quant à lui ne peut s’en détourner. Continuellement, il dérive dans un questionnement troublant, comme le prouvent les réflexions de Paul. *Folie*, centré sur la dérive psychologique des jeunes poètes, confirme cette absence d’un répit émotionnel, cet état d’incessante anxiété. Car sous la plume de Chauvet, les macoutes prennent une nouvelle forme : ce ne sont plus des « hommes en noir », mais des « diables. » Si dans le texte précédent il s’agissait encore d’hommes, dans celui-ci ils ont perdu leur humanité. Le lecteur peut déceler une certaine gradation d’un récit à l’autre : les hommes ne perpétuent plus le mal, ils *sont* le mal. L’évolution du champ lexical homologue l’optique d’une ascendance : alors que Paul Normil parlait d’occupation, René et ses amis parlent d’« envahissement », d’« invasion », et de « siège » : c’est l’« ère des diables. » *Colère* et *Folie* semblent donc suivre à la trace le durcissement progressif de la politique duvaliériste¹¹⁴. Le style réverbère cette hantise, grâce à la répétition qui provoque un effet de ressassement. Celle-ci intensifie le pouvoir suggestif du texte, en accentuant sa dimension satirique. « Hommes en noir », « diables », « uniforme noir », « bottes », « balles » sont sans cesse évoqués. Le texte s’institue en allégorie de ce qu’il exprime, puisque le lecteur s’y trouve quasiment enfermé. Au fil

¹¹³ Marie Vieux-Chauvet, op.cit., p. 306.

¹¹⁴ Lire Bernard Diederich, *Le prix du sang*, op.cit.

des pages, c'est l'inconscient de ce dernier qui devient hanté par cet uniforme noir que le grand-père qualifiait déjà de « funèbre », ces armes luisantes et ces bottes dont le martèlement résonne inlassablement. Il y va même aussi de leur odeur de sueur, le tout formant un assemblage qui traîne dans son sillage la terreur et la mort. L'auteure développe la métaphore d'une perception visuelle, auditive et olfactive qui transcende l'univers du sensible pour s'immiscer dans les sinuosités de la pensée et de l'âme. Il ne serait pas superflu d'y voir une fonction psychologique de la métaphore, par un contact avec l'intériorité du lecteur.

S'agissant de l'intériorité des personnages, elle fait l'objet d'une attention particulière. Progressivement, leur psychologie se dévoile. Cette exposition est le produit d'une introspection, d'un dialogue intime avec soi-même. Les personnages, comme dédoublés, sont à la fois objets et sujets d'une vision qui leur permet de découvrir leur réalité intime. Le lecteur peut alors considérer l'embrigadement comme un facteur clé dans la prise de conscience qui s'effectue graduellement, et établir un parallèle avec l'*Apocalypse* de Jean. C'est en situation d'exil et d'isolement que le visionnaire accède aux vérités divines. Similairement, c'est en réclusion forcée que les personnages se découvrent, tout en démasquant les autres. La solitude s'avère donc être une condition essentielle au dévoilement¹¹⁵. Le récit mimique cette solitude par l'intermédiaire de nombreux monologues, à travers lesquels se révèlent les errements psychologiques d'individus tourmentés : qu'il s'agisse de Rose, la fille, livrée au « gorille » dans l'espoir de récupérer les terres ; de Louis Normil, son père qui la livre ; de Laura, la mère coupable, retranchée derrière le silence ; de Paul, le frère, à la fois juge et parti, en qui bouillonne le sang de la vengeance, ou encore des jeune poètes assiégés par des diables réels et imaginaires. Les troubles identifiés chez ces personnages sont le symbole d'une conscience populaire désormais figée sur la réalité inévitable du mal fermement enraciné dans l'île. Ils sont dans leur

¹¹⁵ Dans le chapitre 2, nous avons clairement établi un lien entre isolement et perception de la réalité.

singularité, métaphore d'une société engluée dans la terreur de la tyrannie. Forcés à la réclusion, ils s'enfoncent dans un état pathologique qui se traduit par des illusions et des hallucinations qui mettent encore les sens au centre du discours. Les courts extraits suivants, tirés de *Folie*, renforcent le caractère sensoriel de la métaphore développée par l'auteure :

« – Tu les as vu ? – Qui ? – Les diables.¹¹⁶»
« – Tu n'as pas entendu le bruit de la fusillade ? – Non.¹¹⁷»
« – Il n'y a personne dans les rues ? – Non.¹¹⁸»
« – Tu le connais ? – Qui ? – Le cadavre.¹¹⁹»
« – Et vous les avez-vus ? – Qui ? – Les diables. – Oui [...] – Ils ont des cornes et une queue ? – Non. Des bottes, des armes et un casque. – Ils sont nus à part ça ? – Non. Ils portent un uniforme.¹²⁰»

Vision et écoute sont donc les principales modalités du discours. Ce recours au sens est typique du genre apocalyptique. Dans les livres de Daniel et de Jean, la sensibilité visuelle et la perception auditive servent de pilier à la réception du message divin. L'écriture est le produit de cette expérience, dont elle actualise la portée symbolique en la rendant accessible. C'est l'acte communicatoire par lequel les événements prennent une consistance physique. Le texte de Chauvet pose la nécessité d'une confirmation sensorielle et donc interne de cette réalité de violence absurde. Confirmer la vision des « diables », c'est admettre l'existence de la dictature. La vision prend valeur de voix pour briser le silence derrière lequel sont emmurés les habitants de l'île dans et hors du texte. Plus loin, l'assertion de René devant les juges entérine cette reconnaissance : « Je les ai vus [...] noirs, rouges et casqués d'or. Il se déplacent sans bruit et dans le silence de minuit se distinguent le martèlement de leurs bottes et le son de leur voix. Elle siffle comme des balles, leur voix.¹²¹» Par ailleurs, les multiples interrogations et les phrases courtes impriment au texte un rythme haché, décousu, qui répercute aussi bien le

¹¹⁶ Marie Vieux-Chauvet, *Folie*, Paris, Zulma, 2015, p. 389.

¹¹⁷ Ibid., p. 390.

¹¹⁸ Ibid., p. 391.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid., p. 443.

¹²¹ Ibid., p. 488.

martellement des bottes que la fusillade. Le récit devient encore sa propre allégorie, en se faisant écho des faits racontés.

Il est évident que la métaphore chez Marie Vieux-Chauvet, comme chez les autres écrivains que nous étudions, relève d'une esthétique de la dissimulation. Les analogies masquent une vérité qui doit être divulguée, nonobstant ses contours hideux et effrayants. Il s'agit d'une dénonciation implicite, que le lecteur déchiffre par vertu d'une association au contexte de l'Histoire¹²². En donnant aux « tontons macoutes » une identité visuelle et sonore, Marie Vieux-Chauvet s'attaque non seulement à ces derniers, mais également au système tyrannique dans son ensemble. L'évocation du « Chef » toujours invisible est porteuse de sous-entendus. La métaphorisation des « macoutes » leur confère une place dans l'histoire fictionnelle, mais aussi dans l'Histoire. Il faut d'ailleurs souligner qu'ils sont entrés dans la légende, prenant place dans le panthéon des figures mythiques. En témoigne leur résurgence dans de nombreux récits oraux et écrits¹²³. La métaphore a aussi un pouvoir double de création : à un premier niveau, les images et analogies jaillissent de l'imagination des romanciers ; à un second niveau, celles-ci se soumettent à la faculté créatrice du lecteur. Il découle de ces deux niveaux, une grande variété sémantique. Cette riche potentialité de signification peut se rattacher à un effet de prudence. Parler de manière suggestive et indirecte c'est sauvegarder la liberté du locuteur et du récepteur. La suggestion est d'autant plus importante que l'époque historique en question est celle de la dictature/terreur. Les écrivains, comme leurs personnages, sont enfermés dans leur espace interne et externe, et comme Jean de Patmos dans sa vision. Cet enfermement n'exclut pas, cependant, une ouverture dialogique avec les autres textes, comme le démontre l'analyse typologique ci-après.

¹²² Il n'est pas surprenant que le texte de Chauvet ait provoqué la colère de François Duvalier et que l'écrivaine se soit exilée pour échapper aux représailles (à ce sujet, lire le propos introductif de l'édition *Zulma* par Marilyse Chalier, Régine Chalier et Pierre Chauvet.)

¹²³ Cette figure surgit aussi, par exemple, dans *Moins l'infini* d'Anthony Phelps. Pour le narrateur, le Tonton Macoute c'est « la terreur des gosses, l'Ogre de la légende haïtienne » (p. 30)

2.3 Typologie : imagination et « poétique de la relation »

Le terme « typologie » est ici employé selon le sens que lui donne Northrop Frye, à savoir, un mode de pensée et une figure de rhétorique. Dans le premier cas, il s'agit d'une théorie de l'Histoire ou plutôt d'un « processus historique » qui attribue une signification à tout événement. En ses termes, l'Homme moderne porte en lui « a confidence in historical process, [a] belief that despite apparent confusion, even chaos, in human events, nevertheless those events are going somewhere and indicating something / une confiance dans le processus historique, une conviction selon laquelle malgré leur apparente confusion, voire leur chaos, les événements humains ont un but et indiquent quelque chose.¹²⁴» Pour N. Frye, ce mode de pensée est tributaire de la tradition biblique. Il ajoute que la typologie ainsi définie est en rapport avec le futur, principalement avec les notions de foi, d'espoir et de vision, car tenter simplement de répéter une expérience passée ne peut aboutir qu'à la désillusion. Dans le second cas, la typologie fait référence à la relation intertextuelle. Dans le contexte biblique où se situe son analyse, Frye identifie notamment l'intertextualité testamentaire, c'est-à-dire les échos explicites ou implicites de l'Ancien Testament dans le Nouveau, établissant ainsi une correspondance temporelle entre les deux parties. L'application de cette typologie au texte de Daniel, mais surtout à l'*Apocalypse* de Jean montre l'interrelation entre les motifs d'une vision détaillée des persécutions à venir, et l'adhésion à un symbole d'espoir et de salut par la foi. Elle laisse aussi entrevoir les références intertextuelles, par ailleurs nombreuses, avec l'Ancien Testament. A titre d'illustration, la description du trône de Dieu est comparable à celle que l'on retrouve dans le livre d'Ezéchiel¹²⁵.

L'analyse des œuvres de notre corpus à l'aune de la typologie de Frye révèle l'insertion par les auteurs, des faits historiques dans un mouvement de réflexion qui soumet la réalité de leur temps aux variations d'un temps futur. Rappelons que dans ces récits, le passé sans être répété, n'en est pas pour

¹²⁴ Northrop Frye, op.cit., p. 81.

¹²⁵ Voir Apocalypse 4. 1-11 et Ezéchiel. 1. 4-28.

autant ignoré. Impliqué dans un processus de réadaptation qui prend en compte les circonstances spatio-temporelles, il sert de référence en prévision à une transition ultérieure. C'est la dynamique transcendante des récits, qui donne à voir le chaos comme prélude au changement. *Colère* de Marie Vieux-Chauvet peut encore servir d'illustration. Face aux « hommes en noir », le patriarche Normil déplore la lâcheté ainsi que le silence général. Il reconnaît néanmoins la proximité d'une nouvelle ère. Le narrateur explique qu'à ses yeux, son petit-fils représente la vague des nouveaux héros.

- [...] dans la vie d'un peuple, il y a des hauts et des bas. Quand la flèche monte, elle donne naissance à des héros, quand elle baisse, il ne naît plus que des lâches [...]
Il se dit que son petit-fils infirme et chétif ouvrirait à peine l'ère prochaine des héros et que la flèche, lentement, depuis seulement huit ans avait commencé à remonter la courbe ascendante de sa trajectoire. « Des centaines ont dû naître en même temps que lui [...] et qui ont des pieds et des jambes en plus de son âme courageuse. Un jour viendra où ils grandiront et ce jour-là, les rapaces devront leur rendre compte jusqu'au dernier. »¹²⁶

Les antithèses (hauts/bas, monte/baisse, héros/lâches, etc.) permettent à l'auteure de superposer trois époques : celle des hommes courageux (antériorité), celle des lâches (présent) et celle des héros (postériorité). Il s'agit en fait d'un cycle, puisque la succession des mouvements fait resurgir, selon l'époque, des lâches ou des hommes courageux/héros. Le passé et le futur se correspondent, mais sans se confondre, les héros d'hier cédant la place à ceux d'une autre ère. En outre, l'intervention du narrateur permet au lecteur d'accéder à l'intériorité du grand-père, et par là, d'appréhender sa perspective des événements en cours. La pensée de ce dernier démontre qu'en dépit du règne de terreur, il conserve une forme d'optimisme. Son regard se porte au-delà des attitudes craintives, qui pourraient suggérer une orientation descendante de la « flèche », pour entrevoir des réactions héroïques. L'image est évolutive, car on passe de l'unicité à la multiplicité. Par la gradation, le cercle héroïque s'élargit pour inclure non plus seulement le petit-fils, mais des centaines d'autres individus, et peut-être implicitement aussi, toute une génération. Les réflexions de Paul mentionnées plus haut se précisent davantage. La perspective de ce personnage, et de ce fait celle du texte, est donc

¹²⁶ Marie Vieux-Chauvet, *Colère*, op.cit., p. 244.

catégoriquement tournée vers le futur. Marie Vieux-Chauvet anticipe en l'envisageant explicitement, la fin du duvaliérisme et des tontons macoutes.

Le second aspect de la propriété typologique c'est l'intertextualité, qui montre un réseau de relation entre les textes du corpus, ainsi qu'avec d'autres textes, notamment la Bible. Introduite par Julia Kristeva, la notion d'intertextualité est redéfinie par Gérard Genette comme « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, [...] la présence effective d'un texte dans un autre.¹²⁷ » Sur le modèle de l'*Apocalypse* de Jean qui emprunte considérablement au Nouveau Testament, les narrations fictives démontrent une densité et une diversité intertextuelles remarquables. Elles s'inscrivent dans une véritable « poétique de la relation », pour parler comme Edouard Glissant. Premièrement, elles sont en dialogue avec des textes antérieurs, notamment ceux qui s'inscrivent dans l'optique de la lutte contre l'oppression. Ainsi, dans *Folie*, Marie Vieux-Chauvet s'appuie sur la poésie de Massillon Coicou. Cette référence n'est pas fortuite, encore moins dénué de sens, puisque Coicou (1867-1908) fut l'un des écrivains haïtiens les plus engagés, notamment à travers *Poésies nationales*, recueil dont les poèmes expriment pleinement son militantisme politique. Le cri « Aux armes ! » extrait du poème intitulé « L'alarme », que déclament René et ses amis se transpose dans le temps pour s'élever contre une autre tyrannie¹²⁸. L'analogie va plus loin, car suivant le destin de Coicou et ses frères qui furent fusillés en 1908, le récit de Chauvet s'achève sur l'exécution des quatre poètes « fous ». Si le lecteur peut interpréter cette inclusion de Coicou comme un hommage à une grande figure du paysage politico-littéraire, il doit aussi et surtout y voir une perpétuation de l'esprit de résistance et de sacrifice pour l'édification d'un Etat de droit. Cet objectif est d'autant plus adéquat que la dictature duvaliériste mise en scène par Chauvet fut un régime par excellence du non-droit. Deuxièmement, les textes se situent dans un espace relationnel dynamique. De façon spécifique,

¹²⁷ Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 8.

¹²⁸ Massillon Coicou s'opposa à la dictature de Nord Alexis.

ils se connectent étroitement avec l'Histoire contemporaine, ravivant par conséquent l'idée d'universalité. *Souffrières* de Daniel Maximin illustre concrètement ce rapport. Le narrateur cite entre autres : « une manifestation d'étudiants au Sénégal, un crime politique en Guinée, une grève au Cameroun, un coup d'Etat au Benin ainsi qu'un massacre de jeunes en Afrique du Sud,¹²⁹ » et « l'assassinat de Garner Raymond, un jeune journaliste au *Petit Samedi soir*, par les macoutes de Bébé Doc.¹³⁰ » Ces épisodes démontrent l'intention de globalité de l'auteur, et incorporent davantage le roman dans la conjoncture mondiale de crise et de soulèvement propre à l'année 1968 (y compris les années précédentes et suivantes)¹³¹. D'un autre point de vue l'intertextualité historique met en relief une écriture qui se veut mimésis d'un réel qu'elle présente en le transformant. Les narrations se répondent alors, preuve de leur investissement dans un dialogue de discours hétérogènes qui s'appuient sur des thématiques similaires. Il en résulte une impression d'écho et des effets de miroir qui renforcent la symbolique des récits. C'est comme si les auteurs créaient un cercle restreint à l'intérieur duquel chacune de leurs œuvres est porteuse de signification en tant qu'entité individuelle, mais aussi comme composante d'un tout. Ils peuvent alors reprendre à leur compte cette assertion de Philippe Sollers : « tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur.¹³² » L'une des dédicaces de *La vie et demie* de Sony Labou Tansi constitue un exemple digne d'intérêt. Le lecteur peut lire « à Henri Lopes [...] puisque en [sic] fin de compte je n'ai écrit que son livre.¹³³ » Le renvoi est direct, et la seule interrogation ne concerne que le « livre » auquel il fait référence. La réponse d'Henri Lopes apparaît dans *Le pleurer-rire*, lorsque celui-ci évoque le titre de l'ouvrage de son confrère : « [...] c'était vraiment

¹²⁹ Daniel Maximin, *Souffrières*, Paris, Seuil, 198, p. 7

Dans *La vie et demie*, Sony Labou Tansi mentionne également le massacre des étudiants en Afrique du Sud.

¹³⁰ Ibid., p. 107.

¹³¹ Cette universalité est aussi « visible » sur la banderole de protestation que brandissent des manifestants : « LES ANTICOLONIALISTES ANTILLAIS SOLIDAIRES DU PEUPLE CHILIEN. » Daniel Maximin, op.cit., p. 93.

¹³² Philippe Sollers, « Ecriture et révolution », dans *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 75.

¹³³ Sony Labou Tansi, dédicace, *La vie et demie*, op.cit.

ce qu'on appelle « la vie et demie », comme je l'ai lu quelque part, depuis lors.¹³⁴» dit le narrateur. On peut aussi suggérer que *La vie et demie* et *Le jeune homme de sable* (1979) de William Sassine se mettent en correspondance par l'entremise de la figure d'Homme-lion du Guide, les deux écrivains insistant sur cet aspect particulier de la férocité des tyrans qu'ils dépeignent, individus animalisés par l'art de la domination et du pouvoir¹³⁵.

Enfin, il existe une intertextualité foisonnante avec les textes sacrés, à savoir le coran et la Bible. Versets paraphrasés, allusions, citations, ou encore références explicites mettent les Ecritures sacrées au centre de la question intertextuelle. La prise en charge littéraire de celles-ci conforte l'intention de dévoilement des auteurs et de ce fait, la vocation apocalyptique de leurs œuvres. Une vue panoramique met en relief des motifs récurrents qui confèrent aux discours une tonalité tragique : apocalypse, antichrist, fin du monde, messie, indépendance, enfer. Une analyse approfondie permet de mieux appréhender ces insertions intertextuelles. *Les sentiers de l'enfer* de Josaphat Large montre l'inclusion de ces motifs dans la déconstruction de la figure tyrannique par l'entremise de l'ironie. L'auteur parle des « promesses de bonheur faites par notre-père-qui-êtes-dans-le-palais-national-du-ciel¹³⁶ ». Par la raillerie, il ramène l'image de la misère qui sévit, étant donné que ces promesses ne sont jamais exécutées. Il fait aussi référence au tourisme en termes de « manne qui tombe trois fois l'an.¹³⁷ » Contrairement à l'épisode biblique relaté dans le livre de l'Exode, cette manne dessert les habitants, car les autorités s'acharnent à « nettoyer » la ville de ses mendiants afin d'accueillir les touristes. De plus, comme la majorité de ses confrères, J. Large évoque le « jugement dernier », image doublement

¹³⁴ Henri Lopes, op.cit., p. 195.

¹³⁵ On peut aussi connecter le Guide de *La vie et demie*, qui ne boit que du champagne de marque « Providencia » au Président Bwakamabé dont l'unique breuvage est le Chivas.

Il faut également souligner une intertextualité plus globale : Les mentions de Socrate, Charles Perrault et *Jacques le fataliste* de Diderot dans *Le pleurer-rire* ; *La comédie humaine* de Balzac, *Poteaux d'angle* d'Henri Michaux et Tchicaya U Tamsi dans *Souffrières*, sont quelques exemples notoires.

¹³⁶ Josaphat Large, *Les sentiers de l'enfer*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 21.

¹³⁷ Ibid.

représentative du chaos et de sa fin symbolique. Ainsi, les jeunes enfants, victimes de la tyrannie, « reviendront lors du Jugement dernier : membres de l'invasion des saints sur les plages de la terre.¹³⁸» La référence aux martyrs dont parle Jean dans l'*Apocalypse* est explicite : après les souffrances, la vie éternelle. Le narrateur de *Sentiers* stipule d'ailleurs clairement « que tout malheur doit être suivi d'un quelconque bonheur.¹³⁹» C'est aussi cette optique de fin qu'adopte William Sassine, dans son ouvrage mentionné plus haut, en citant la 17^e Sourate du Coran : « Sinon en droit, ne tuez point votre semblable qu'Allah a déclaré sacré ! Quiconque est tué injustement, Nous donnons à son proche pouvoir de le venger.¹⁴⁰» C'est l'application de cette vengeance qui met un terme à la vie de deux leaders du pouvoir politique, ayant abusé de leur autorité au détriment des innocents.

Il est évident que les auteurs de la période 1968-1990 dialoguent avec leurs prédécesseurs et leurs contemporains, pour produire des œuvres qui bien qu'originales, ne sont pas isolées, mais au contraire, réfléchissent ensemble sur des problématiques qui transcendent leurs limites spatio-temporelles. Cette activité dialogique permet de faire coïncider narration et subversion, puisqu'il s'agit de détruire les frontières imposées par la tyrannie – indépendamment de sa localisation géographique et historique. Par leur variété et leur multiplicité, les intertextes participent à l'expansion de la matrice de significations, en éveillant chez le lecteur une liberté d'imaginer et d'explorer les possibilités de sens et d'interprétation.

3. Une écriture transgressive

Si l'analyse de l'évolution du roman négro-africain montre un renouvellement thématique pour s'adapter à des problématiques spatio-temporelles spécifiques, notre travail a démontré jusqu'ici que les récits étudiés adoptent résolument une optique transcendantale qui leur confère un caractère

¹³⁸ Ibid., p. 23.

¹³⁹ Ibid., p. 22.

¹⁴⁰ William Sassine, *Le jeune homme de sable*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 131.

révolutionnaire. Il ne s'agit pas uniquement d'une réforme du « fond » ou encore de la thématique mais d'un remaniement de la forme, c'est-à-dire de l'écriture. Les écrivains de la génération précédente privilégiaient une certaine linéarité, ceux-ci multiplient les références anachroniques. Les premiers se focalisaient sur une histoire émaillée de nombreuses péripéties, les seconds racontent plusieurs histoires dont les liens de filiation ne sont pas toujours explicites. C'est dire que les auteurs de notre corpus développent une esthétique narrative hybride, qui emprunte au style traditionnel tout en le dépassant, par la mise en œuvre de formes nouvelles qui témoignent de leur créativité. Les critiques littéraires ont reconnu et admiré le caractère innovateur de cette production, Séwanou Dabla parlant même, en ce qui concerne les textes africains en particulier, du « nouveau roman » africain. On pourrait même élargir le champ pour parler du « nouveau roman » francophone¹⁴¹. Nous voyons en ce renouvellement une infraction aux codes établis, un refus des conventions strictes qui limitent la marge de manœuvre dans l'écriture, entravant ainsi la liberté des romanciers. Ceux-ci prennent à leur compte la lutte pour la liberté de conscience qu'ils réclament pour leurs personnages, et s'attribuent un « devoir de violence » envers la langue. Violence tout aussi légitime que celle qui s'élève contre le pouvoir tyrannique¹⁴². Leur transgression des règles traditionnelles d'écriture peut justement être mise en parallèle avec celle qui transparait dans leur prose en ce qui concerne la dictature. L'écriture devient à la fois un moyen (outil de revendication) et une fin (résultat de cette révolte). De plus, grâce à ces procédés nouveaux, thématique et esthétique s'imbriquent l'une dans l'autre pour un récit qui émeut tant par son sujet que par son harmonie créatrice.¹⁴³ La narration ouvre des perspectives langagières

¹⁴¹ Il est vrai que les romanciers africains et antillais que nous étudions semblent avoir subi l'influence du « nouveau roman » français qui prétendait repousser les conventions du roman traditionnel et développer un art conscient de lui-même. Comme l'affirmait Alain Robbe-Grillet, il s'agissait de « chercher de nouvelles formes romanesques, capables d'exprimer (ou de créer) de nouvelles relations entre l'homme et le monde [...] » *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Editions de Minuit, 1963, p. 9.

¹⁴² Voir ChApocalypse 3.

¹⁴³ La reconnaissance de cette intersection a favorisé l'émergence d'analyses critiques intégrant ces deux entités, plutôt que l'une ou l'autre. Voir par exemple *Nouvelles écritures africaines* (Paris, L'Harmattan, 1986) de Séwanou Dabla ou encore *La littérature africaine moderne au sud du Sahara* (Paris, Karthala, 2000) de Denise Coussy.

inédites et par conséquent, de nouvelles avenues sémantiques. Cette pluralité de sens qui caractérise le discours apocalyptique place le lecteur en position constante d'attente, mais également en situation d'inclusion pour prendre part à la production discursive. La démarche herméneutique relève donc d'une association de la subjectivité du lecteur au matériau textuel, pour une implication qui ouvre le récit à d'autres horizons, perpétuant en conséquence l'intention du travail scriptural. Écriture et interprétation constituent dès lors une suite d'échanges qui soulignent une création « collective » du sens et qu'on peut étendre à l'infini. Ce processus relève du choix des auteurs et des effets qu'ils visent à produire.

3.1 Narration et chaos : Désarticulation du discours et polyphonie langagière

Au regard de *l'Apocalypse* de Jean, le discours apocalyptique se montre assez polyphonique. Concernant le texte biblique spécifiquement, cette polyphonie a un cadre précis, à savoir la vision. Par conséquent, elle est soumise à des contraintes spatiales qui conditionnent sa manifestation textuelle. Pour être plus précis, c'est la voix du visionnaire qui survole le texte, servant de relais à celles des différents personnages. Ce dernier en acquiert une visibilité accrue, tandis que les figures qu'il décrit occupent une place secondaire. La prose que nous analysons s'inscrit également dans une logique polyphonique. Les voix s'entremêlent, et le lecteur retrouve le schéma labyrinthique qui caractérisait déjà la représentation de l'espace. La valeur de ce chaos narratif est double et antithétique. Il est d'abord un reflet de la société troublée dont il revêt la forme : le déséquilibre émotionnel et le dysfonctionnement de la conscience se traduisent par des troubles du langage. Enfermés dans le cercle de la terreur et du désespoir, les personnages éprouvent des difficultés à trouver une parole qui parvienne à exprimer avec justesse la violence et l'horreur. Les mots apparaissent impuissants, dénués de sens, en déphasage avec la pensée ou encore la réalité qu'ils devraient décrire. On peut parler d'un indicible qui se dérobe au langage. *L'écart* de Valentin Mudimbe montre clairement cette disjonction.

La lecture des cahiers d'Ahmed Nara que propose l'auteur révèle une conscience torturée, perdue dans les méandres de souffrances passées et présentes qu'elle peine à extérioriser. L'extrait ci-dessous est un exemple révélateur :

Comme alors, et comme toujours, il me faudrait plonger en une voie déjà fixée. Elle est peuplée, cette fois, de moustiques : cela aussi appartient à mon calvaire. [...] Pour dire que la vie coule, brouillon convulsif dans lequel je trace mon nom... [...] Je n'aurai eu ni la liberté de choisir cet enfer, ni la grâce de pouvoir tracer la route d'un paradis possible... [...] Je songeai à la route qui m'avait conduit ici : comment oublier ? Les contours d'une absence cruelle, la rigueur d'un excès, l'avènement d'une oppression... [...] Je n'aurai eu qu'une obsession... Cette lumière pâle, au loin, au terme de cette allée interminable, bordée d'eucalyptus... [...] J'avais ainsi, au fil des ans, glissé dans un autre univers...¹⁴⁴

Le caractère décousu du discours permet d'appréhender le conflit interne et les aspirations de liberté qui prédominent chez Nara. L'abondance des points de suspension signalent les interruptions d'une pensée en peine, ainsi que les incertitudes du sujet. Elle crée un effet d'attente chez le lecteur. Néanmoins, l'incohérence qui prévaut rend difficile voire impossible l'identification d'un fil conducteur. Elle entrave alors toute tentative visant à suivre le jeune homme dans sa réflexion ou à s'intercaler entre les lignes du récit. D'ailleurs le personnage, dans un moment de cruelle lucidité reconnaît que « [m]ots et images se dépareillent. Ils ne conviennent pas.¹⁴⁵»

Le chaos de la narration s'érige également en anti-système pour se dresser contre le régime tyrannique. A la voix du dictateur, seule reconnue comme légitime, au silence et à l'ordre social établis et imposés, les romanciers opposent le désordre, la confusion et l'effervescence sonore résultant d'une multitude de voix. En d'autres termes, ils déconstruisent le principe d'unicité de la dictature pour établir ceux de la multiplicité et de la diversité. La parole unique est rejetée au profit d'une expression collective qui ne renie pas l'individu, mais l'intègre dans une perspective globale. A ce sujet, le « je » est régulièrement délaissé au profit du « nous ». Il y a ostensiblement inversion du discours tyrannique,

¹⁴⁴ Valentin Y. Mudimbe, *op.cit.*, p. 34-35

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 48

centré sur le « moi ».¹⁴⁶ Ultimement, le dictateur est dépossédé de la parole, instrument de propagande et de pouvoir. À l'image de ce dernier cédant aux flots dévastateurs de la révolution, sa parole se perd, engloutie par un foisonnement de mots qui débordent. Par cette mise en échec, l'écriture transgresse volontairement les règles du triptyque unitaire (un individu, une pensée, une parole) que propose le système de domination. Le langage devient une antithèse de la réalité socio-politique fictionnelle, dont la portée subversive s'élargit graduellement pour concorder avec le détachement progressif des personnages, tandis que ceux-ci se soustraient intérieurement et extérieurement au pouvoir unique. L'autonomie des figures actanciennes permet d'énoncer un contraste entre les textes de notre corpus et l'*Apocalypse* de Jean. En comparaison avec la visibilité textuelle du visionnaire, les écrivains se font quasiment invisibles dans leurs textes. Nous qualifions cette relative transparence de *clandestinité textuelle*. Il s'agit pour ces derniers de se dissimuler dans les récits, et de faire résonner leurs pensées par les voix des personnages. Contrairement à Jean de Patmos, ils s'effacent. Cette clandestinité s'explique par l'intention d'écriture, en rapport avec le contexte historique de production. En effet, étant donné que sous la dictature, écrire est à la fois acte de dissidence et appel à la subversion, il est compréhensible que le discours romanesque relève d'un processus de mystification. La polyphonie donne lieu à une alternance qui crée la confusion du lecteur : celui-ci doit alors déjouer la variation des niveaux narratifs pour déchiffrer le message textuel. Ceci d'autant plus que les frontières ne sont pas toujours définies, les voix s'entremêlant pour créer un effet de continuité mais aussi d'éclatement.

Selon la position de la voix narrative, on distingue, d'après Yves Reuter, deux formes de narrateur (homo et hétérodiégétiques) et trois perceptions différentes (externe, interne ou neutre)¹⁴⁷.

Tandis que le premier prend activement part aux actions qu'il relate, le second est externe à l'histoire.

¹⁴⁶ Les lignes d'Achille Mbembe qui décrivent l'histoire bien réelle du Cameroun montrent clairement la valeur du principe unitaire dans un système tyrannique. Le politologue revient à la période post-coloniale sous le Président Ahidjo : « [...] tout, ou presque tout se comptait par un. L'unité à tout prix, telle était la loi. » *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2013, p. 43.

¹⁴⁷ Yves Reuter, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Nathan, 2000, p.69.

On dit de ce dernier qu'il est omniscient quand il possède une vision illimitée qui lui permet d'en savoir plus que les personnages. La mise en avant du pouvoir tyrannique et ses conséquences pose aux romanciers le problème du choix méthodologique d'un dispositif approprié de narration pour rendre compte de l'extériorité et l'intériorité des personnages. Autrement exprimé, ceux-ci doivent trouver une ou plusieurs formes(s) capables d'exposer les réalités de la conjoncture socio-politique tant au niveau institutionnel qu'humain, à travers l'expression de la pensée. L'articulation du « moi » s'avère nécessaire dans le cadre d'une écriture qui veut contrecarrer la loi du silence mise en œuvre par le régime dictatorial. Ce double objectif explique, quant à la représentation verbale de l'histoire, le recours à un narrateur tantôt hétérodiégétique, (omniscient) qui sait tout des personnages et présente au lecteur leurs multiples facettes ; tantôt homodiégétique, pour révéler les méandres du pouvoir par l'entremise d'un acteur évoluant dans le cercle très clos de la souveraineté despotique. Ses interactions avec le dictateur et son entourage favorise la déconstruction de la figure anti-messianique, par une exposition de ses multiples défauts. L'emploi d'un narrateur hétérodiégétique positionne les auteurs dans une logique de continuité, tant il est vrai que leurs prédécesseurs en font un usage ostentatoire. On peut même dire que c'est la forme de narration que privilégiaient ces derniers¹⁴⁸. L'alternance narrative démontrent leur créativité et semble dénoter cette « liberté absolue » dont parle Genette¹⁴⁹. Elle se veut bipolaire, en ce qu'elle mime la succession des nombreux dictateurs au pouvoir, tout en la stigmatisant. *Colère* de Marie Vieux-Chauvet en constitue un modèle digne d'intérêt, avec ses métalepses (« passage d'un niveau narratif à l'autre) et ses altérations (focalisation variable) selon la terminologie de Genette. Le texte s'ouvre sur un narrateur hétérodiégétique qui introduit l'histoire, tout en s'infiltrant dans les pensées des personnages (notamment les membres de la famille Normil) pour en livrer le contenu au

¹⁴⁸ A l'exception d'un récit autobiographique comme *L'enfant noir* de Camara Laye, des romans tels que *Séna* (1905) de Fernand Hibbert *Le pauvre Christ de Bomba* (1956) de Mongo Béti, et *Maimouna* (1958) d'Abdoulaye Sadju donnent la parole à un narrateur omniscient qui raconte les événements en fournissant une pléthore de détails.

¹⁴⁹ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 211.

lecteur. Si ce point de vue omniscient se veut explicatif, il donne aussi et surtout accès à l'intimité et à l'intériorité des personnages. L'espace narratif s'élargit pour inclure la sphère interne. Il y a ensuite modification du champ optique lorsque Grand-père Normil prend en charge le discours, afin de conter l'histoire de son père. La narration devient d'ailleurs métadiégétique, étant donné qu'il est partie intégrante de ces faits qu'il raconte et qui s'insèrent dans le récit principal. Le retour du narrateur omniscient ramène la narration à son niveau initial, avant de nouveaux transferts : Paul, puis Rose Normil se succèdent en tant que narrateurs. L'accès à l'intériorité est encore plus emphatique, vu que leur regard scrutateur et inquisiteur démantèle les attributs des autres personnages. Le récit s'achève sur une ultime prise de parole du narrateur hétérodiégétique. Ces enchaînements, combinés aux modifications constantes du point de vue qu'ils entraînent intensifient le rythme saccadé du récit. Ils donnent aussi l'impression d'une spirale, puisqu'il y a alternance sur fond de retour cyclique.

La polyphonie dans les textes correspond à une multiplication des récits. Il existe un véritable chassé-croisé qui confèrent aux œuvres leur dynamisme. Cette dispersion conforte l'idée de narrations en mouvement. Deux formes se distinguent : d'une part, l'alternance graphique pour marquer les changements dans la narration, d'autre part un amalgame indistinct qui masque ce déplacement d'une histoire à une autre, imposant au lecteur un travail rigoureux de lecture et d'interprétation. L'enchâssement est particulièrement significatif quant à la négation de la figure tyrannique, car il remet en question l'idée de la centralité. Plutôt que d'attribuer la primauté à une histoire unique (notamment celle du dictateur), les auteurs en développent plusieurs, décentralisant de ce fait l'attention du lecteur¹⁵⁰. Il y a, inhérente à cette esthétique de l'enchâssement, une volonté de déléguer la narration, d'en donner la responsabilité à une entité autre que le narrateur. C'est un acte symbolique de perte du

¹⁵⁰ Dans son ouvrage sur la littérature négro-africaine, Jacques Chevrier soulignait déjà cette nouvelle tendance : « [...] le changement s'observe [...] dans la manière de raconter, déroutante pour plus d'un lecteur non averti. Désormais le narrateur omniscient du roman classique cesse d'être l'instance unique du récit et il doit de plus en plus partager ce statut privilégié tantôt avec le héros [...] tantôt avec tel ou tel personnage secondaire momentanément projeté sur le devant de la scène. » *Littérature nègre*, Paris, Armand-Colin, 1984 p. 149.

pouvoir, qui fait écho au retrait du pouvoir au tyran dans le texte. L'alternance ininterrompue d'une histoire à l'autre est la représentation par excellence de cette perte du contrôle. Contrôle qui, on le sait, est l'élément fondateur du pouvoir du dictateur fictionnel. Le passage suivant tiré des *Sentiers de l'enfer* de Josaphat Large montre nettement l'éclatement du texte en une myriade de récits :

Sur la grande route, les conversations font naître les premiers maillons de la chaîne de l'amitié. C'est là qu'on apprend à se connaître, à s'aimer, à partager entre soi les lots de peines personnelles. C'est sur la route qu'on apprend à approfondir la nature de la souffrance des autres. Celle dont la variété ne cesse de s'enrichir, de se majorer, de s'alimenter le long des sources de la vie.

« Et la nuit ma chère Joséphine ? -Ah, pas mal, merci. Car grâce à Dieu, l'espoir s'est relèvé avec le soleil. -Et le corps, compère Lucas ? -Ehhh bien, comme toujours les courbatures s'apaisent la journée [...] -Et les affaires ? [...] Je me compare à une fleur qui réalise son lent travail d'épanouissement sans recevoir pour autant sa part de rosée quotidienne [...] -Mais tu sembles oublier mon vieux que ça fait partie du rôle. Que dans la pièce de théâtre du papa de la patrie il faut que certains acteurs meurent de faim ! [...]»¹⁵¹

Au début de cet extrait, la présence du narrateur est indéniable. Sa prise de parole contextualise, pour le lecteur, le phénomène de la « grande route ». La mention de cette « grande route » est le fil tenu qui relie l'histoire des nouveaux personnages (entre autres Joséphine et Lucas) à celle de Silèsine, l'héroïne, embarquée elle aussi sur la « grande route » pour rejoindre la ville. Au terme de son explication, le narrateur se détache – comme le suggère d'ailleurs le début d'un nouveau paragraphe –, pour céder l'espace d'expression aux autres personnages. Dès lors, le récit emprunte plusieurs « sentiers », sans destination apparente. Il renvoie par analogie, à l'image que matérialise l'un des personnages en ces termes : « on ne va nulle part, mais on marche.¹⁵² » L'accumulation des interrogations dénote cette diversité d'orientation par la multiplication des motifs. Les mots se déversent en un flot continu, comme cette « grande route » qui s'étend à l'infini. L'on peut même suggérer qu'ils évoluent librement, J. Large dotant le langage, comme ses confrères, d'une aptitude à manifester cette liberté que refuse la tyrannie. L'aptitude des mots à briser la monotonie du pouvoir

¹⁵¹ Josaphat Large, op.cit., p. 57-58.

¹⁵² Ibid., p. 58.

ainsi que l'usage du langage comme dispositif pour aborder le problème de la liberté sont encore plus visibles quand on considère l'aspect oral des textes et l'engagement impétueux du discours scriptural.

3.2 Le roman hybride : entre oralité, dramaturgie et poésie

Les romans de notre corpus se distinguent par leur hybridité. La majorité des auteurs sélectionnés sont d'ailleurs reconnus non seulement comme romanciers, mais aussi comme essayistes, poètes et/ou dramaturges¹⁵³. Leurs œuvres reflètent cette polyvalence. Complexe et riche, leur construction littéraire laisse transparaître une caractérisation multiforme par laquelle l'imbrication de différents genres conforte la métaphore du labyrinthe qui les traverse. Pour être précis, il y a de la part des auteurs un parti pris de théâtralisation des personnages et leur univers¹⁵⁴, d'oralisation du récit et de poétisation du langage. Le roman se pare d'une esthétique dont l'originalité tient autant de son enracinement dans les modes traditionnels d'expression que de nouvelles modalités narratives. Le critique littéraire Mamadou Kalidou Ba, dans son analyse de la dictature dans le roman africain francophone de la deuxième génération, relève pertinemment que « [s]i la volonté de s'universaliser a poussé les romanciers négro-africains de la deuxième génération à s'ouvrir au monde notamment en empruntant quelques éléments de forme au « nouveau roman » français ou latino-américain, ils restent tout aussi enracinés dans les traditions négro-africaines.¹⁵⁵» L'incorporation des différentes formes identifiées plus haut répercute l'objectif primordial d'écriture d'une description minutieuse de la tyrannie et du système dans lequel elle se déploie. Ces formes confèrent aux romans leur valeur cognitive et multi-opératoire.

¹⁵³ René Philoctète, Anthony Phelps, Frankétienne, Tchicaya U Tam'si et Sony Labou Tansi sont quelques figures notoires.

¹⁵⁴ Dans *De la postcolonie...*, Achille Mbembe s'étend longuement sur la théâtralisation qui caractérise le pouvoir en postcolonie, arguant que celle-ci constitue une « stylistique » par laquelle le pouvoir veut se « loger dans les arcanes de l'imaginaire. » op.cit., p. 160.

¹⁵⁵ Mamadou Kalidou Ba, *Le roman africain francophone post-colonial. Radioscopie de la dictature à travers une narratioin hybride*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 169.

Le foisonnement d'images qui caractérisent la littérature apocalyptique sert de fil conducteur au dispositif de théâtralisation mis en jeu dans les textes que nous analysons. Le lecteur est face à une mise en spectacle constante, dont les effets visuels se mêlent aux engrenages de la parole pour ouvrir des perspectives inédites d'interprétation, tout comme dans l'*Apocalypse* de Jean¹⁵⁶. Il s'agit pour les auteurs de faire coïncider par un montage habile faits, actions et repères spatio-temporels afin d'imprimer au discours verbal la force émotive que suscitent les images. Le recours aux stratégies théâtrales répond aux mises en scènes élaborées par le dictateur de fiction pour acquérir et maintenir le pouvoir. Les mécanismes de l'écriture épousent les formes du sujet afin de mieux l'appréhender et le déconstruire¹⁵⁷. Il est vrai que l'un des traits communs aux nombreux dictateurs décrits c'est leur propension à la théâtralisation. Les entrées en scène et sorties très élaborées, les châtiments publics à visée dissuasive et persuasive, les séances de liesse savamment orchestrées, etc. participent à la construction d'une image de force et de domination qui s'impose au regard et à la conscience des masses. Suivant cette logique du matériel visuel qui s'imprègne profondément dans la mémoire, les écrivains emploient les images pour accentuer les effets destructeurs de la violence tyrannique, et intensifier le malaise social. L'extrait suivant, tiré de *Colère* de Marie Vieux-Chauvet en est une illustration concrète :

Que m'importe ! Il n'y a de déshonneur que dans le plaisir partagé et il a couché avec une morte. Avec une morte et il l'ignore. C'est ma vengeance. C'est bon, n'est-ce pas ? me demande-t-il avec angoisse. Et les yeux fermés, j'ai l'air d'acquiescer. Que m'importe ! Un mois c'est vite passé [...] Ma complicité n'a pas de limite. J'ai fini par tolérer des choses horribles sans le secours desquelles il n'arrive pas à être un homme [...] « Sais-tu qui j'étais avant de devenir l'autorité qui entend sur ta tête sa main puissante [...] ? [...] Un mendiant pouilleux, voilà ce que j'étais [...] Tu es pâle. Tu as l'air de souffrir. Tu es parfaite. C'est ça, souffre et tais-toi. »¹⁵⁸

¹⁵⁶ Jacques Ellul met bien l'emphase sur cette collaboration vision-parole : « [...] même dans un livre aussi fortement marqué par le Visuel, où abondent les visions, il est essentiel de comprendre que la Parole de Dieu précède la vision, et d'autre part explicite les visions : celles-ci n'ont, autrement dit, aucune valeur par elles-mêmes. » *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, Paris, Desclée, 1975, p. 106.

¹⁵⁷ L'on ne peut omettre de noter que la deuxième partie de *Folie* de Marie Vieux-Chauvet épouse le genre dramatique en se présentant sous forme d'une pièce de théâtre.

¹⁵⁸ Marie Vieux-Chauvet, op.cit., p. 326.

Le propos de Rose Normil, puisqu'il s'agit d'elle, s'inscrit pleinement dans la modalité visuelle. Son dédoublement en tant que narratrice et partie intégrante de la scène décrite en fait ressortir la dimension théâtrale, ceci d'autant plus qu'elle incorpore les prises de parole du gorille, son interlocuteur. Le détachement véhiculé par l'exclamation rhétorique « Que m'importe ! », la répétition du terme « morte », renforcée par la dérobade du regard intensifient la nature hideuse du contact et de l'échange, transmettent au lecteur le malaise émotionnel de la jeune fille. Mal-être qui culminera en fin de récit avec sa mort. D'un autre côté, l'image de puissance que dégage le gorille au cours de cette interaction – comme des rencontres précédentes –, s'effrite plus loin lorsqu'il est représenté comme un « homme maigrelet », qui paraît « amenuisé et si ridicule » par contraste avec l'un de ses hommes, « gaillard immense aux allures de boxeur », qui selon le narrateur, l'effraye. Le motif sera réitéré grâce à la répétition à valeur accumulative de l'expression « petit homme ». La symbolique de la puissance est remplacée par celle de la fragilité et de la peur. A l'instar des autres textes, la recherche d'intensité et de saillance dans la chronique des Normil sert l'objectif global de persuasion, dans la transmission d'un message qui sollicite l'adhésion totale du destinataire. Ainsi, dans le cadre d'une réalité romanesque qui s'exprime autant par une narration chaotique que par une reproduction imagée, le récit se fait représentation, et apparaît comme une suite de tableaux révélant des actions et des moments qui en multiplient dramatiquement les sens. La modalité de lecture revêt alors un potentiel complexe dont le lecteur peut extraire une pléthore de significations. Dans l'extrait ci-dessus par exemple, celui-ci ne peut manquer de s'interroger sur la nature des « choses horribles » que mentionne la narratrice, ou encore de reconstituer le parcours de l'ancien mendiant devenu tyran. Ajoutons que l'intensité de la parole de Rose découle également de sa résonance dans le silence voulu et imposé par le gorille. La voix se dissimule derrière le regard pour prendre en charge la modalité énonciative. Ce faisant, elle se matérialise dans la sphère discursive dont elle active les capacités suggestives. La mise en commun regard-voix/parole dans le récit, ramène hors fiction, à la fusion parole-écriture.

Les récits apocalyptiques que l'on retrouve dans la Bible (plus précisément les textes de Daniel et Jean) exhibent une étroite connexion entre oralité et écriture. L'acte scriptural qu'ils assument semble même secondaire à l'articulation orale¹⁵⁹. Cela tient sans doute à la nature de leurs textes, puisqu'il s'agit pour eux de décrypter et transmettre le message divin énoncé au moyen de songes ou visions. En relayant le discours qui leur est adressé, leurs voix se superposent à une ou plusieurs autres, d'où la perception chez le lecteur d'un écho, propriété incontestablement orale. Pétris au moule de la pensée apocalyptique, les romans étudiés montrent aussi une collaboration étroite entre oralité et écriture. Produits d'une tradition orale millénaire¹⁶⁰, ils en contiennent les vestiges. Ils délaissent le sentier classique de l'écriture (de la plume de l'auteur aux yeux du lecteur) pour emprunter une autre voie : celle de la bouche du narrateur aux oreilles du lecteur. En d'autres termes l'oralité prime, et les pages s'entendent plus qu'elles ne se lisent. A travers les formules écrites, c'est la voix du griot africain ou du conteur antillais qui résonne. En effet, en Afrique et dans les Caraïbes, les peuples entretiennent une relation privilégiée avec le champ oral. Proverbes, énigmes, chants, contes, légendes, mythes, etc. constituent la manifestation concrète d'une parole transmise d'une génération à l'autre, afin de véhiculer les valeurs culturelles et la sagesse ancestrale. Comme l'indique Jacques Chevrier, c'est la parole qui s'institue comme « support culturel prioritaire et majoritaire par excellence dans la mesure où elle en exprime le patrimoine traditionnel et où elle tisse entre les générations passées et présentes ce lien de continuité et de solidarité sans lequel il n'existe ni histoire ni civilisation.¹⁶¹ » Cette assertion

¹⁵⁹ Bien que l'ordre premier, chez Jean, c'est d'écrire ce qu'il voit. Apocalypse 1.11.

¹⁶⁰ Les propos de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant sur l'oralité sont sans équivoque : « Véritable galaxie en formation autour de la langue créole comme noyau, la Créolité connaît [...] un mode privilégié : l'oralité. Pourvoyeuse de contes, proverbes, « timentim », comptines, chansons..., etc., l'oralité est notre intelligence, elle est notre lecture de ce monde, le tâtonnement, aveugle encore, de notre complexité. » Op.cit., p. 33.

A leur suite, les critiques s'accordent à dire que la littérature négro-africaine en général n'échappe pas à son héritage oral. Au contraire, elle est un relais de choix des différents aspects de l'oralité, dont les écrivains s'inspirent inlassablement. Jean-Pierre Makouta-Mboukou suggère même qu'« il est indispensable de s'initier à la littérature négro-africaine orale pour saisir le message de certains romans. » Op.cit., p. 267.

¹⁶¹ Jacques Chevrier, *L'arbre à palabre : Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1986, p. 13.

confère à l'acte énonciatif un pouvoir de création en vertu duquel jaillit une mémoire collective, vecteur identitaire propre à une société spécifique. Pour en revenir à notre corpus, l'écriture mêle art de la palabre et plaisir du conte. Elle mimique la parole pour une performance double : donner l'illusion de la présence chaleureuse du griot/conteur et établir avec le lecteur un lien direct de communication, pour une implication spontanée qui favorise la participation effective de ce dernier à la production du sens. Les écrivains semblent raconter de vive voix leur(s) histoire(s) aux détails troublants et choquants qui perturbent les consciences. Il en ressort un récit léger, presque chantant, comme si la parole voulait atténuer l'horreur que véhiculent les mots. Les termes introductifs, les interpellations plus ou moins directes du lecteur, les formules frappantes, ainsi que les proverbes et le ton familier sont les marques les plus saillantes de cette oralité. *Les sentiers* de Josaphat Large illustre bien le caractère plutôt verbal de l'écriture, comme en témoigne l'annonce du narrateur selon laquelle « la voix d'un conteur circule à travers les pages du livre.¹⁶² » L'histoire emprunte davantage une tournure orale lorsque ce dernier inscrit le récit dans le cadre du « Téliédiol », terme qui fait référence à la rumeur, au bouche-à-oreille comme système de transmission d'information. Les formules introductives « voici », « voilà » et « allô », tout comme les exclamations et formules telles que « pipitop-ouéhhhhhh », « oh-oh », « ohé¹⁶³ », « zi-bìdap » etc. renforcent l'idée du conteur à l'œuvre. La mise en avant du « Téliédiol » comme procédé de communication relève également d'une esthétique de la dissimulation, puisque la rumeur demeure dans le domaine de l'incertain. L'écrivain dénonce tout en voilant ses propos sous le manteau de la désinvolture sinon de la frivolité. Paradoxalement, le « Téliédiol » qui s'arrime à la sphère collective brise les digues du silence. Si la rumeur se chuchote, elle ne s'en répand pas moins

¹⁶² Josaphat Large, p. 13.

¹⁶³ Ibid., p. 33-34.

Dans *Le pleurer-rire* d'Henri Lopes ou encore *Le pacte de sang* de Pius Ngandu Nkashama, les expressions orales notables qui reviennent sans cesse : « Mam'hé », « hein », « yé », « yéhé ».

irrésistiblement, d'où son accessibilité. Le motif de la polyphonie pour contrecarrer l'homophonie propre à la dictature est davantage souligné. La rumeur s'impose donc comme un contre-pouvoir.

Enfin, l'oralité des textes tient aussi de leurs emprunts à d'autres genres, surtout la poésie. Les phrases relativement courtes qui impriment au texte un rythme saccadé s'apparentent à s'y méprendre à des vers. Les répétitions, les assonances et les rimes renforcent l'aspect poétique. La poésie donne à la prose un cachet particulier : les phrases du récit prennent la forme de vers à déclamer. Le cas du *Peuple des terres mêlées* de René Philoctète captive l'attention¹⁶⁴. Nous relevons deux exemples dont l'aspect poétique est marquant : « Toi dont la constance a pris le pas sur nos projets, toi qui nous as oints de l'huile de l'obéissance, le bon accueil te soit donné ! O toi ! en tous lieux, en tous feux, seigneur et maître de l'alliance, te soit servi le vin de l'adhésion et de l'allégeance.¹⁶⁵ » Les deux parties de la première phrase compte douze syllabes chacune, faisant donc figure d'alexandrins ; le pronom « toi », à la fois répétition et assonance ainsi que les rimes (constance-obéissance ; lieux-feux) permettent de souligner la place importante que revendique le dictateur, en l'occurrence Rafael Trujillo et la soumission du peuple envers lui. Le second exemple est tout aussi édifiant :

La chose a pondu dans les fleurs. Elle a couché avec le grand chemin. Elle a marché dans nos rêves. Elle a appris au ciel à hurler. Elle dort dans les berceaux de nos enfants. Elle se glisse sous nos draps. Elle occupe la place d'honneur à notre table. Elle forme nos projets, crée nos habitudes, conditionne nos réflexes, règle nos sentiments, élabore nos idées. Elle modèle notre vie.¹⁶⁶

L'accumulation des accents toniques montre l'intensité du propos, centré sur l'absence de liberté et la dépendance en période de dictature. Leur rapprochement couplé aux multiples pauses confère aux phrases un rythme hâché qui traduit la peur. Par son omniprésence calquée sur celle du tyran, la "chose" effraie. Le caractère vague et imprécis du terme (« chose ») perpétue la thématique de

¹⁶⁴ Pour Ulysse Pierre Louis, cette œuvre de René Philoctète, avec *Gouverneurs de la Rosée* de Jacques Roumain et *Les arbres musiciens* de Jacques Stephen Alexis sont « de vrais poèmes populaires. » Préface, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1989, p. 7.

¹⁶⁵ René Philoctète, op.cit., p. 14.

¹⁶⁶ Ibid., op.cit., p. 16.

l'angoisse associée au « massacre du persil ». La métamorphose esthétique de la prose en poésie participe à l'intention globale de renouvellement des formes d'écritures, pour une littérature porteuse d'une identité autre que celle mise en relief par les prédécesseurs.

3.3 Création romanesque et engagement littéraire

Tributaire de conditions historiques de production particulières, la littérature négro-africaine est par essence engagée. C'est un espace de combat social, politique et idéologique. Les phénomènes historiques ainsi que les grandes questions conceptuelles de négritude, d'indigénisme ou encore de noirisme ont déterminé ses fonctions et son orientation, imposant aux écrivains des modalités d'écriture spécifiques. Selon ces modalités, les romans d'Afrique et des Caraïbes antérieurs à 1968, qui émergeaient à la faveur d'une prise de conscience directe de certaines des plus grandes tragédies de l'Histoire donnaient à voir une condition humaine dramatique pour susciter des révoltes. L'année 1968 et son contingent de troubles socio-politiques placent les récits que nous étudions dans le sillage de ceux qui précèdent. Les romanciers montrent aussi une image tragique de la condition humaine, comme si l'art ne pouvait « voir » l'horreur sans s'en émouvoir. Suivant la tradition scripturale à laquelle ces auteurs appartiennent, leur discours se politise, s'engage contre la réalité, s'acharnant à la déconstruire. C'est l'image d'une littérature enfermée dans le carcan de son vécu historique ; c'est l'engagement perçu comme un dictateur, qui détermine les choix littéraires. Néanmoins, l'attitude libertaire des écrivains post 1968 vis-à-vis de l'esthétique romanesque montre une nouvelle fois qu'ils se situent dans une logique de transcendance. Ils rompent avec la tradition pour faire de leur engagement politique une entreprise esthétique qui vise une redéfinition identitaire. Il y a recherche d'une empreinte esthétique particulière qui rappelle au lecteur que la littérature c'est avant tout de l'art, du beau ; une littérature apte à survivre pleinement au-delà des limites historiques et géographiques de

son émergence ; une écriture qui touche le lecteur et lui laisse en guise de valeur morale, sa créativité et sa beauté artistique. Bref, une littérature enfin débarrassée du joug du militantisme socio-politique.

Dans notre corpus, la recherche d'une nouvelle identité littéraire passe notamment par deux phénomènes esthétiques – l'africanisation et la créolisation¹⁶⁷ –, que nous analysons simultanément en vertu de leurs similitudes. Dans les deux cas, le lecteur note la pluralité linguistique, qui tranche avec l'homogénéité de la génération précédente. Les auteurs reconnaissent l'héritage multiculturel de leurs sociétés et le mettent en exergue. Le français n'est plus la langue unique de l'expression romanesque : à l'instar du tyran fictionnel, son hégémonie est altérée. Il est soumis à l'invasion de l'anglais, de l'espagnol, du créole, du malinké, etc. dans un amalgame qui tient le lecteur en état d'alerte constante¹⁶⁸. Cette juxtaposition dont les textes dérivent leur hétérogénéité réverbère le chaos, mais paradoxalement leur confère une certaine harmonie. Symboles de sociétés plurilingues, les constructions syntaxiques qui se dissocient de la norme du français, les emprunts linguistiques et les formules idiosyncratiques captivent. Chez René Philoctète par exemple, la dualité langagière (espagnol-français) traduit la réalité de ces deux peuples « mêlés » dont il parle. Les deux langues s'arriment l'une à l'autre, comme pour matérialiser cette union que prône le texte. Le narrateur déclare par exemple : « Voici que passe el padre Ramirez. Dieu ! Qu'il traîne!, el padrecito.¹⁶⁹ » ou encore – Hé voisine!, tu n'as pas vu Josefine, la mulata loca ?¹⁷⁰ » L'auteur n'inclue aucune traduction, établissant ainsi des rapports d'égalité, de complémentarité et d'enrichissement mutuel entre les deux langues¹⁷¹. Si certains écrivains adoptent

¹⁶⁷ Les deux termes sont entendus ici comme la recherche de ce que Frédéric Marcelin nomme « couleur locale », par des éléments linguistiques et/ou esthétiques, propres à l'Afrique ou aux Caraïbes. (Lire Frédéric Marcelin, *Autour de deux romans*, 2e édition, Port-au-Prince, Les éditions Fardin, 1984, p. 1-2.)

¹⁶⁸ Dans *Le pleurer-rire*, c'est à travers le tyran que s'effectue cette déconstruction. Le narrateur dénonce avec une ironie mordante les lacunes de Bwakamabé qui ne parvient pas à s'exprimer clairement en français, malgré tous ses efforts : « zêtes », « zoubliez » sont quelques-unes des déformations linguistiques qui caractérisent son élocution.

¹⁶⁹ René Philoctète, op.cit., p. 31.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Pour Makhily Gassama qui étudie la langue dans *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma, la langue française a ses vertus, tout comme les langues africaines qui « sont capables de rendre la langue française plus dynamique et plus colorée à travers ses nuances. » *La langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, Paris, Karthala, 1995, p. 13.

une attitude similaire, d'autres introduisent en complémentarité, des repères linguistiques (traductions et/ou explications) soit en bas de page, soit en fin de texte, dans un glossaire. Aminata Sow Fall appartient à cette catégorie. Dans *l'Ex-père de la nation* (1987), les difficultés langagières liées à l'emploi du wolof sont aplanies : le lecteur retrouve sous-forme de références, des explications et des traductions qui minimisent les lacunes linguistiques et culturelles¹⁷².

En étudiant ce rapport des écrivains aux langues, l'on ne peut omettre de mentionner le spirralisme, qui se joue du langage en le déconstruisant. Frankétienne, l'un de ses co-fondateurs, le définit ainsi qu'il suit :

La spirale représente un genre nouveau qui permet de traduire les palpitations du monde moderne. L'œuvre spirale est constamment en mouvement. C'est ce qui explique en partie cette suite de ruptures dans le développement du texte. D'ailleurs, il n'est nullement nécessaire de construire l'œuvre à partir d'un sujet précis. Écrire devient dès lors une véritable aventure, celle d'un récit multipolaire où chaque mot, jouant le rôle de déclic, est susceptible de se transformer en noyau prêt à se désagréger pour donner naissance à d'autres entités verbales. En ce sens, la spirale est fondamentalement une œuvre ouverte, jamais achevée. La spirale est une tentative de saisir le réel dans la diversité de ses aspects¹⁷³.

Le spirralisme dissocie clairement l'art d'écrire et le contenu de l'écriture. Une telle distinction suggère l'importance de la fonction artistique du langage. La capacité de chaque mot à jouer un rôle déterminant dans l'expression de la pensée démontre une conception libre et subjective de l'écriture. Grâce à son imagination, l'écrivain agence les multiples éléments du langage pour construire son œuvre, dans le contexte de ce que les spiralistes appellent la « démocratisation » de la littérature. Débarrassé des canons et des modalités usuelles, l'acte scripturaire devient une aventure à laquelle le lecteur prend part tout autant que l'auteur. Frankétienne souligne d'ailleurs dans son propos liminaire

D'autres écrivains adoptent une attitude similaire, en excluant toute traduction de leur discours multilingue : français et langues africaines/antillaises sont associées indistinctement. Ce mélange pourrait traduire le désir d'une mise en relief de la réalité linguistique à laquelle ils sont confrontés. Makhily Gassama suggère que c'est cela la « vraie francophonie. » Ibid.

Ce contexte de collaboration langagière rappelle aussi l'idée d'Aimé Césaire selon laquelle « l'échange [c']est l'oxygène » *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 10.

¹⁷² Par exemple, la traduction de l'expression « *Tas yaakar* », « littéralement : « briser l'espoir » » (p. 12), tout comme l'explication du mot « *tama* », « Instrument de musique à percussion » (p. 17), se situent en bas de page.

D'autres écrivains tels qu'Anthony Phelps (*Moins l'infini*) font preuve de la même attention envers le lecteur.

¹⁷³ Frankétienne cité par Saint-John Kauss, « Le spirralisme de Frankétienne », dans *Présence*, Montréal, vol. IV, n°2002, décembre 2000.

à son récit, *Ultravocal* (1972), que l'œuvre spiraliste « n'appartient à personne ; elle appartient à tout le monde. [...] elle se présente comme un projet que tout un chacun exécutera, transformera, au cours des phases actives d'une lecture jamais la même. Le lecteur, investi autant que l'auteur dans la fonction créatrice, est désormais responsable du destin de l'écriture.¹⁷⁴ » Frankétienne considère même le lecteur comme un « complice du jeu terrible de l'écriture.¹⁷⁵ » La liberté dans la créativité spiraliste ravive la problématique de l'écriture comme une forme de dissidence, avec en soubassement les motifs de multipolarité, d'inclusion et de collaboration qui s'opposent aux principes d'unipolarité, d'exclusion et de rejet propres à la tyrannie. *Ultravocal* est un exemple particulièrement saillant : par sa polyphonie, sa polysémie, son aspect protéiforme (monologue intérieur, narration, descriptions, etc.) et ses multiples ruptures, il prend la forme d'un tourbillon, pour symboliser les bouleversements d'une société en cours de métamorphose. En d'autres termes, les changements du texte suivent à la trace ceux qui caractérisent la vie sous la dictature. Celui-ci mimique l'absurdité de la violence, tout en la dépassant ; il se fait métaphore du sujet pour rechercher « la liberté scandaleuse. L'unique, la vraie, celle qui s'étend aux limites de l'indicible, de l'insolite et de l'inconcevable.¹⁷⁶ »

La réalité romanesque du langage ainsi analysée pose un problème d'une ampleur plus vaste, celui de la décolonisation. Ce fait historique relève d'une axialité à deux volets. Premièrement, elle constitue un « mythe », le mot revêtant ici une connotation négative puisqu'il renvoie à une « réalité » qui se limite au champ de l'imagination. Le point de vue des écrivains coïncide avec l'Histoire : la décolonisation n'a été qu'une ruse, un processus de modernisation permettant la transition entre colonialisme et néocolonialisme. A travers les fictions, ils effectuent un questionnement profond sur les conséquences socio-politiques de ce fait historique, mettant en relief les intentions cachées de

¹⁷⁴ Frankétienne, *Ultravocal*, Paris, Edition Hoëbeke, 2004, p. 12.

¹⁷⁵ Ibid., p. 11.

¹⁷⁶ Ibid., p. 21.

domination y afférant. Leurs réflexions centrées sur l'avènement de dictatures soutenues par les anciennes puissances coloniales sont explicites. Leur argumentation se déploie autour d'actions hautement symboliques : d'une part le secours militaire apporté au dictateur, les emprunts économiques dont bénéficient uniquement les anciennes colonies, ainsi que les menaces de cessation de capitaux¹⁷⁷ qui traduisent une incrustation coloniale permanente. D'autre part une confiscation multiforme de l'appareil étatique, signe d'un passage défectueux de témoin, qui n'est pas sans rappeler le cas d'Haïti et l'idée d'un héritage mal négocié. Ensuite, la décolonisation est une action. C'est ce second versant qui nous intéresse particulièrement. En effet, il y a dans les procédés de réappropriation du langage romanesque, une entreprise de décolonisation de la pensée. Les écrivains essaient de « sortir de la grande nuit », pour reprendre le titre de l'essai d'Achille Mbembe. On peut s'accorder avec ce dernier pour dire que « la lutte pour la décolonisation [revêt] l'allure d'une procréation poétique.¹⁷⁸ » Il y a une volonté manifeste de transformer en profondeur des pratiques hégémoniques, de forcer une acceptation totale d'une autonomie longtemps revendiquée¹⁷⁹. La forme linguistique de la revendication n'occulte pas sa portée sociale et politique, car comme le souligne A. Mbembe, « [f]ace à l'absence de forces sociales internes capables d'imposer [...] une transformation radicale [...], il est nécessaire d'imaginer d'autres voies [...]»¹⁸⁰ C'est à ce « New Deal » que se livrent les auteurs. Ici, décolonisation et créolité se rejoignent, en tant que procédés d'affirmation identitaire. La littérature empreinte l'allure d'un programme social pour le « salut » des peuples. A. Mbembe résume bien ce nouveau rapport à la création :

¹⁷⁷ Voir Chapitre 1

¹⁷⁸ Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2013, p. 17-18.

¹⁷⁹ Ce mouvement peut être inclus dans le paradigme de la dualité qui selon Achille Mbembe oppose une « liberté pour laquelle on a lutté à celle d'une indépendance que le maître dans sa magnanimité, a bien voulu octroyer à son ex-esclave » Ibid., p. 40.

¹⁸⁰ Ibid., p. 27.

L'objet de la création artistique n'est plus de décrire une situation où l'on est devenu spectateur ambulant de sa propre vie parce que l'on a été réduit à l'impuissance en conséquence des accidents de l'histoire. Au contraire, il s'agit de témoigner de l'homme brisé, qui, lentement, se remet debout et s'affranchit de ses origines¹⁸¹.

Placée dans le contexte de la pensée apocalyptique, l'assertion de Mbembe montre ce passage du désespoir à l'espoir, de l'oppression à la libération. Les auteurs semblent reprendre à leur compte l'objet de leur écriture : refusant d'être des « spectateurs ambulants », ils témoignent, mais aussi servent de modèles en s'affranchissant des exigences héritées du passé pour redéfinir de nouveaux enjeux.

¹⁸¹ Ibid., p. 225.

Conclusion partielle

L'histoire sert de pré-texte et même de prétexte à une écriture particulière qui prend appui sur ses origines multiples tout en les dépassant. Le réalisme merveilleux permet aux romanciers de mettre en avant les diverses facettes de leur imagination pour convaincre, grâce notamment à une accumulation d'images qui laissent entrevoir une myriades de possibles. C'est à travers ces planches visuelles que la métaphore s'insère dans les récits. Le principe de dissimulation qui la sous-tend rend possible le projet de dénonciation entrepris par les auteurs. Ceux-ci apparaissent engagés dans un processus de mythification qui établit des équivalences implicites mais pertinentes et accrues entre les tyrans fictionnels et leur modèles réels. Leurs œuvres prennent alors valeur de témoignage voire de documentaire pour lever un pan de voile sur une Histoire souvent ignorée. Elles ouvrent également les perspectives d'une nouvelle histoire qui se constitue grâce à une projection interactive de la réalité contemporaine dans deux modes temporels alternatifs, à savoir l'antérieur et le postérieur. Ce faisant, elles s'inscrivent dans une optique atemporelle qui transcende les limites spatio-temporelles de leur production. L'usage de subterfuges métaphoriques s'avère d'autant plus nécessaire que la tyrannie – réelle ou fictive – s'exerce avant tout par la cruauté et l'imposition du silence. Il y a comme un écho aux procédés pseudépigraphiques de la littérature apocalyptique, avec dans ce cas précis, moins un souci d'authentification que de protection. Il s'agit de « dire » tout en minimisant les risques d'une censure obscurantiste¹⁸². La pratique scripturale prend d'ailleurs explicitement pour cible la *loi du silence* qui prévaut en régime dictatorial, en lui opposant une polyphonie incessante. L'écriture devient chaos, métaphore de ce qu'elle décrit. Le lecteur se trouve enfermé dans des œuvres- tourbillon où personnages, voix et procédés narratifs jaillissent en une architecture éclatée, qui reflète tout en la

¹⁸² Dominic Thomas note le rôle primordial du paratexte dans l'œuvre de Sony Labou Tansi, arguant qu'il offre à l'auteur congolais un espace pour « describe his approach to literature while anticipating potential reactions from censors, confusing authorities, and underlining the necessary distinction that has to be made between fiction and reality / décrire son approche de la littérature, en anticipant les éventuelles réactions des censeurs, en déconcertant les autorités et en soulignant la distinction nécessaire qu'il faut établir entre fiction et réalité. » op.cit., p. 58.

démasquant, la structure constitutive de la machine totalitaire. La nature multiforme de cette écriture complexifie le travail de décodage par le lecteur. A travers une forme de maïeutique, l'auteur conduit ce dernier à la réflexion par un dépassement de l'architecture trouble et transgressive du texte. Ces écrits de la période 1968-1990 se caractérisent aussi par un déni de l'hégémonie des anciennes normes rigides d'écriture, spécifiques aux générations précédentes, notamment celles liées à un usage mimétique de la langue française¹⁸³. On peut sans aucun doute parler d'« écriture et révolution¹⁸⁴». L'acte scriptural découle d'une démarche de subversion qui investit, au-delà du champ politique, la sphère linguistique. Il se veut conscient de son extériorité et surtout de son intériorité pour faire exploser les cocons de son champ référentiel. Il ne s'agit plus d'un tropisme dirigé, mais plutôt d'un héritage repensé, renégocié dans le virage de l'affranchissement. C'est l'émergence d'une expression authentique fondée sur une nouvelle esthétique de valorisation de soi et de recomposition, qui se forge, selon la formulation de Bernabé, Chamoiseau et Confiant « dans l'acceptation et le refus, donc dans le questionnement permanent, en toute familiarité avec les ambiguïtés les plus complexes, hors de toutes réductions, de toute pureté, de tout appauvrissement.¹⁸⁵» En d'autres termes, une expression polyglotte, polysémique et de ce fait résolument totalisante qui redéfinit l'héritage d'hier en fonction de son intégration dans le présent et de son inscription dans une dynamique transitoire ultérieure.

¹⁸³ Pour Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, c'est une « condition terrible que celle de percevoir son architecture intérieure, son monde, les instants de ses jours, ses valeurs propres, avec le regard de l'Autre. » Op.cit., p. 14.

¹⁸⁴ D'après le titre de l'entretien entre Philippe Sollers et Jacques Henric.

¹⁸⁵ Ibid., p. 26.

CONCLUSION

Les textes analysés ressassent inlassablement les motifs de crise et de chaos qui sous-tendent la pensée apocalyptique. Influencés par une conjoncture historique trouble, les romanciers contextualisent la notion de fin imminente en en redéfinissant le matériau thématique dans le cadre d'une réadaptation qui relève d'une revalorisation esthétique, et qui s'insère dans la dynamique spatio-temporelle tout en la transcendant¹⁸⁶. Leurs discours traduisent des préoccupations similaires, qui n'ocultent cependant pas les spécificités réactionnelles liées à leurs originalités géoculturelles. Dévoilant des motifs communs mais aussi des formes originales d'expressions, leurs textes adhèrent aux principes de l'enracinement et de l'ouverture, pour servir de courroie de transition entre antériorité et postériorité historiques désaxées et en déphasage¹⁸⁷. Pour les décrire, on peut se référer aux propos de Jean-Marc Moura selon lesquels « [l]es écritures europhones posent avec une acuité particulière le problème des tensions entre les langues et entre les univers symboliques. Elles sont le lieu de conflits, de refus et d'ententes, de compromis, par lesquels sont déterminés des modes d'insertion [...] dans l'espace mental commun en formation [...] Elles consacrent des formes hybrides [...]»¹⁸⁸. S'agissant de ces rencontres culturelles et linguistiques dans l'univers romanesque, l'hybridité peut être considérée comme le facteur esthétique sous-jacent qui connecte les œuvres de notre corpus : entre destruction et renaissance, désespoir et espoir, militantisme politique et innovation linguistique, oralité et écriture, les écrivains établissent un entre-deux fictionnel qui valorise Histoire et création littéraire. Leurs

¹⁸⁶ A la lumière des événements de leur époque, les écrivains envisageaient déjà les bouleversements à venir. Les « printemps arabes » qui ont abouti à la chute de dictateurs tels que Ben Ali en Tunisie ou encore Hosni Mubarak en Egypte, ainsi que les soulèvements qui ont mis un terme aux régimes de Robert Mugabe (Zimbabwe) et Omar al-Bashir (Soudan) entre autres démontrent la justesse de leurs réflexions.

¹⁸⁷ On retrouve l'idée que Césaire exprimait dans son *Discours sur la Négritude* en parlant de la réhabilitation [des] valeurs », ainsi que du « ré-enracinement dans une histoire et dans une géographie. »

¹⁸⁸ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théories postcoloniale*, Paris, PUF, 1999, p.55.

discours construisent de ce fait un parallèle avec le texte de Jean de Patmos, tout en reflétant les spécificités historico-culturelles.

Les romanciers procèdent à la description d'un univers chaotique sur fond de faillite, embrigadé dans le carcan de virages historiques mal négociés. Ils exposent les sinuosités d'une autonomie mal définie ou difficilement appréhendée, ainsi que les contours d'un héritage mal repensé. Le principe fondamental commun d'échec qui caractérise le rapport de l'Afrique et des Antilles françaises à l'histoire justifie les similitudes thématiques, notamment en ce qui concerne l'avènement d'hommes forts à la faveur de violents affrontements et l'émergence d'une imposition tyrannique. La figure tyrannique autour de laquelle se construit le discours narratif est dans l'ensemble mégalomane et paranoïaque, enfermée dans une autarcie narcissique et engagée dans une lutte d'auto-préservation. La recherche active d'une aura englobante, à la fois omniprésente et omnipotente génère un dispositif gouvernemental complexe qui relève tant de la théocratie, de la dictature que de l'autocratie et du totalitarisme. Les exemples de Bwakamabé dans *Le pleurer-rire* d'Henri Lopès, de Baré Koulé dans *Le cercle des Tropiques* d'Alioum Fantouré ou encore de Zocrate Zacharie dans *Le mât de cocagne* de René Depestre sont révélateurs. L'accession de ces « messies » au pouvoir est paradoxalement à l'origine d'un profond malaise social, d'où un rapprochement explicite avec l'Antéchrist dont parle Jean dans son *Apocalypse*. La gestion politique telle que représentée dans les fictions est le corollaire d'une organisation particulièrement rigide, de structure pyramidale dont le principe fondamental est la soumission. Les écrivains insistent sur cette domination abusive qui pervertit toutes les strates sociales, employant notamment la métaphore de la prédation pour décrire l'état d'aliénation qui prévaut. Le schéma d'oppositions (dominants/dominés, forts/faibles) qu'ils dévoilent laisse entrevoir une dynamique d'enchaînement en vertu de laquelle dans la réalité sociale romanesque, toute supériorité engendre un comportement tyrannique. C'est aussi dans le cadre d'une relation antithétique qu'ils inscrivent la personnalité du martyr, dont les actions remettent en question la légitimité et la

domination du régime. L'apparent échec de ce dernier constitue non pas un échec, mais plutôt un geste sacrificiel par lequel les auteurs opèrent un déplacement des attributs messianiques. Le sacrifice ainsi appréhendé sert de prélude à une démarche collective soutenue à l'encontre des institutions.

En effet, le chaos institutionnel se traduit par une décadence de l'espace, en particulier le milieu urbain, siège du pouvoir. Les descriptions générales font état d'un univers en déclin qui porte les stigmates de la colonisation et de l'esclavage. Une fois de plus, les antithèses s'imposent comme l'outil esthétique prépondérant dans l'exposition de la scission géographique, matérielle et physique. La thématique d'une spatialité apocalyptique se construit surtout autour de trois lieux précis : le palais national, la prison et le milieu ouvrier. En ce qui concerne la résidence du tyran, elle s'inscrit dans une dualité de luxe et de terreur. Elle traduit tant la mégalomanie du maître des lieux que sa perception d'un pouvoir qui transcende le domaine public pour investir la sphère privée. Précisément, c'est le symbole d'une privatisation de l'autorité étatique, et les auteurs en font le point focal d'une mythification collective. La prison, seconde entité spatiale au centre du discours satirique se situe dans le prolongement de la première, matérialisant ainsi davantage la désagrégation du milieu urbain. La narration met l'accent sur sa politisation par le pouvoir global et unitaire, et sa représentation comme l'outil privilégié du tyran pour démobiliser et endiguer toute résistance fictive ou réelle. Univers de torture et de déshumanisation, elle devient grâce à l'imaginaire populaire un mythe particulier. Les interactions en milieu pénitentiaire font ressortir le motif de l'animalisation de l'individu, dans un double sens péjoratif de dépouillement de la nature humaine : qu'il s'agisse des détenteurs de l'autorité qui agissent en « rapaces » ou des opprimés qui subissent les exactions. Comme le soulignait fort à propos Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme*, celui qui « s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en *bête*, tend objectivement à se transformer lui-même en *bête*.¹⁸⁹ » Ceci revient à

¹⁸⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 20.

dire que la prison fictionnelle, environnement insalubre et malsain remet en cause la notion d'humanité. Les réflexions s'étendent au milieu ouvrier, et de ce fait, confortent chez le lecteur l'idée de la faillite humaine. L'exploitation de l'ouvrier, les conditions extrêmes de travail et les revendications subséquentes rejoignent les circonstances historiques de 1968. Conjointement avec les actions du martyr, ces contestations en milieu ouvrier s'insèrent dans l'optique plus large de protestations sociales envers le pouvoir tyrannique.

Les révoltes populaires de plus ou moins grande envergure s'avèrent être l'aboutissement inéluctable de la tyrannie. Les auteurs conviennent avec Fanon que la violence s'impose comme vecteur de libération face aux mécanismes d'assujettissement et de contrôle déployés par le tyran et ses milices¹⁹⁰. Selon le schéma de la pensée apocalyptique qui stipule un combat entre le bien et le mal, il y a une opposition ouverte et éclatante entre le peuple et ses bourreaux. Se situant dans le prolongement de l'action tyrannique, le milieu urbain est aussi victime de la vindicte populaire, que supplémente l'action de la nature. Pour préciser, le mythe de Sodome et Gomorrhe revisité permet au lecteur de découvrir un espace urbain démuni devant une violence bipolaire à caractère humain et cosmique. On peut d'ailleurs rappeler que les textes étudiés se distinguent des précédents par une absence d'harmonie entre les hommes et la nature. C'est à travers l'extrême abondance ou la pénurie excessive en eau, la fureur des volcans ou celle de la terre que les romanciers révèlent cette relation discordante : les différences thématiques sont liées aux particularités de chaque espace géographique. Mais que le lecteur soit transporté dans un désert de l'Afrique ou au pied d'un volcan dans les Caraïbes, la réalité est identique : les forces humaines et naturelles redessinent le paysage urbain qui apparaît ravagé. Cependant, cette destruction est nécessaire au recommencement que prône la réflexion apocalyptique. Les éléments naturels s'envisagent alors non plus dans leur valeur funeste, mais selon

¹⁹⁰ La pensée du psychiatre martiniquais fait écho à celle de Césaire qui déclarait dans le *Discours sur le colonialisme* qu'une civilisation qui justifie la force appelle son châtime (p. 18.)

leur vertu régénératrice. Similairement, la violence humaine s'appréhende dans sa faculté créatrice¹⁹¹. Effectivement, une fois l'œuvre de destruction achevée, les personnages s'attellent à la reconstruction. L'espace purifié se soumet aux vellétés de changement, symbole de cet ordre nouveau que préconisent les écrivains. En dépassant la dimension punitive, ceux-ci, comme le formule Sony Labou Tansi, « ose[nt] renvoyer le monde entier à l'espoir.¹⁹²»

La « Jérusalem céleste » à laquelle aspirent les romanciers à travers leurs fictions intègre le champ large de la symbolique, aspect essentiel de la littérature apocalyptique. Les nombreux motifs sont dévoilés au lecteur par l'entremise d'un langage codé qu'il doit interpréter grâce à des procédés divers tels que l'analogie et la transposition. Ainsi, le discours narratif sur le fait religieux se veut hautement symbolique. La dichotomie tradition-modernité qui caractérisait les textes antérieurs est dépassée par la mise en scène de pratiques syncrétiques qui reflètent le chaos socio-politique dans sa complexité. La religion est à l'image des sociétés décadentes où elle s'est implantée, et apparaît à l'instar du pouvoir politique comme un instrument de domination des masses. En effet, le tyran s'inscrit avant tout dans la perspective d'une intervention messianique. Action que les romanciers identifient comme usurpation, d'où la thématique de dégradation qui prévaut lorsqu'ils décrivent les pratiques religieuses et les individus qui en constituent les piliers. Entre déviances sexuelles et appât du gain, les ministres religieux se rapprochent aussi de l'Antéchrist. La relation est davantage précisée lorsque tyrans fictionnels et responsables religieux forment une coalition dont les objectifs ne constituent, pour certains personnages comme Bohi Di du *Cercle des Tropiques*, qu'une mystification. La déconstruction du fait religieux intervient alors dans le sillage d'une démythification de la figure « messianique ». La

¹⁹¹ Le *Discours* de Césaire est encore référentiel. L'écrivain martiniquais y évoque la nécessité de bâtir une société qui est soit pas une « réduplication », mais un « dépassement » (p. 34.)

¹⁹² Sony Labou Tansi, avertissement, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979, p. 9.tir

mise en relation de ces deux entités permet même un recouplement analogique par lequel elles deviennent chacune métaphore de l'autre.

La métaphorisation du discours relève d'une réappropriation des systèmes d'écriture par les écrivains de la période qui nous concerne. La réinterprétation et la réécriture de l'Histoire par ces derniers donnent lieu à une autre histoire tant identifiable par son sujet que spécifique dans son rapport à la créativité auctoriale. Le recours au réalisme merveilleux permet de brouiller les frontières entre réel et imaginaire mais aussi et surtout de redéfinir les conditions spatio-temporelles du récit. L'interprétation passe alors par un transfert par lequel les textes se déploient au-delà de modalités prédéfinies. D'ailleurs ceux-ci se distinguent par leur style transgressif, qui rejette toute forme d'imposition. Le lecteur peut noter que les objectifs d'innovation esthétique des romanciers répondent au renouvellement thématique. En ce qui concerne cette nouvelle esthétique, elle parodie le chaos pour mieux le déconstruire. L'entreprise de démythification par les auteurs donne lieu à des mythes nouveaux, notamment celui du tyran déchu. De fait, la multiplication des voix narratives est une opposition directe à celle unique du leader qui s'impose comme seule légitime. Cette polyphonie narrative coïncide avec la superposition des genres qui confèrent aux textes une certaine opacité. Et s'ils sont avant tout perçus comme des romans, leur catégorisation réelle s'avère plus complexe lorsqu'on tient compte de leurs tournures poétique et dramaturgique. Classification nébuleuse qui fait écho aux régimes politiques polymorphes mis en scène. Pour Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant dans *Lettres créoles*, cette activité scripturale qui se refuse aux conventions « met en jeu le sujet dans l'expression de sa liberté et de son désir et fait appel aux potentialités de la langue pour aboutir à des productions scripturales polysémiques et donc non normées.¹⁹³»

¹⁹³ Patrick Chamoiseau Raphaël Confiant, *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature*, Paris, Hatier, 1991, p. 25.

Enfin, les récits analysés démontrent que la littérature francophone antillano-africaine a bien eu son *tournant 1968*. Crise historique dont la spécificité a permis aux écrivains de répondre aux multiples préoccupations politiques, sociales et culturelles. Ils ont utilisé leur art comme exposition, réquisitoire, et outil didactique. Leurs écrits se sont en fait imposés comme des manifestes envers toute forme d'oppression (politique ou linguistique). Et si nous avons limité notre étude aux premières années d'une conjoncture remarquablement riche sur les plans littéraire et non-littéraire, il serait intéressant de franchir le pont temporel pour dévoiler plus en avant la perspective de « fin » de l'après-1990. Le nouveau virage politique qu'amorcent Haïti¹⁹⁴ et l'Afrique à cette période, avec notamment les processus de démocratisation, la recrudescence des tensions en Martinique, en Guadeloupe et en Guyane au sujet de l'identité et de l'autonomie antillaises, constituent la base de métamorphoses sociales que la littérature n'a pas ignorées. Le répertoire thématique a trouvé de nouveaux motifs, tout en s'appuyant sur les acquis de la génération précédente. Les discours sur les guerres civiles, les migrations, les élections (non)-démocratiques, l'échec du pluralisme ou encore les enjeux identitaires prédominent¹⁹⁵. La dictature refait surface dans le cadre de narrations qui en examine davantage les effets traumatiques. Les catastrophes naturelles s'insèrent dans une pensée globale sur la destruction de la nature par l'homme. La perspective écocritique a même pris une grande envergure dans la pratique (écriture ou critique) contemporaine de la littérature. La revalorisation thématique place cette littérature dans le champ de la conception moderne de l'Apocalypse, à travers des récits dystopiques qui envisagent la destruction complète. Pour de nombreux écrivains, le tournant de 1990 n'était que le « commencement de [nouvelles] douleurs¹⁹⁶», pour paraphraser le titre de l'ouvrage de Sony Labou Tansi paru en 1995. On ne saurait omettre que le petit passage conclusif sur lequel se referme *Le cercle*

¹⁹⁴ C'est en 1990 que se tiennent les premières élections démocratiques en Haïti.

¹⁹⁵ Quelques exemples qui signalent cette diversité thématique : *L'exil selon Julia* (1996) de Gisèle Pineau, *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) d'Ahmadou Kourouma, *Moisson de cranes* (2000) d'Abdourahman Waberi ou encore *Le ventre de l'Atlantique* (2003) de Fatou Diome.

¹⁹⁶ Le cas d'Haïti demeure notamment préoccupant au vu des coups d'Etat qui continuent de s'y succéder.

des Tropiques suggère déjà ces autres tourments, puisque les artisans de la chute de Baré Koulé sont mystérieusement assassinés. On pourrait donc chercher à dévoiler les nouvelles crises que la littérature antillano-africaine met en lumière, ainsi que l'esthétique qui prend en charge leur représentation pour une approche plus complète de l'évolution de la pensée apocalyptique des écrivains antillais et africains au prisme de leur réalité socio-historique.

BIBLIOGRAPHIE

I. Récits fictionnels

ADIAFFI, Jean-Marie – *La carte d'identité*, Paris, Hatier, 1980.

BANGUI-ROMBAYE, Antoine – *Prisonnier de Tombalbaye*, Paris, Hatier, 1980.

BETI, Mongo – *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris, Editions Buchet/Chastel, 1974.

CLITANDRE, Pierre – *Cathédrale du mois d'août*, 3^e Ed. Léogane, Ruptures, 2013.

COLIMON-HALL, Marie-Thérèse – *Fils de misère*, Port-au-Prince, Editions Caraïbes, 1973.

CONDE MARYSE – *En attendant le bonheur (Heremakhoon)*, 2^e Ed. Paris, Robert Laffont, 1997.

DELSHAM, Tony – *Les larmes des autres*, Fort-de-France, M.G.G., 1983.

– *Ma justice*, Fort-de-France, M.G.G., 1982.

DEPESTRE, René – *Le mât de cocagne*, Paris, Gallimard, 1979.

ETIENNE Gérard – *Le nègre crucifié: récit*, Montréal, Editions Francophones et Nouvelle Optique, 1974.

DONGALA, Emmanuel – *Le feu des origines*, Paris, Albin Michel, 1987.

DIARRA, Mande-Alpha – *Sabel ! Sanglante sécheresse*, Paris, Présence Africaine, 1981.

FANTOURE, Alioum – *Le cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972.

FRANKETIENNE – *Ultravocal*, Port-au-Prince, Imprimerie Gaston, 1972.

– *Les affres d'un défi*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1979.

GLISSANT, Edouard, *Malemort*, Paris, Gallimard, 1997.

- KOUROUMA, Ahmadou – *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.
- *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.
- LARGE, Josaphat – *Les sentiers de l'enfer*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- LOPES, Henri – *Le pleurer-rire*, Paris, Présence Africaine, 1982.
- LY, Ibrahima – *Toiles d'araignées*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- MAXIMIN, Daniel – *Soufrières*, Paris, Seuil, 1987.
- METELLUS, Jean – *La famille Vortex : roman*, Paris, Gallimard, 1982.
- MONENEMBO, Tierno – *Les écailles du ciel : roman*, Paris, Seuil, 1986.
- *Les crapauds-brousse*, Paris, Seuil, 1979.
- MORISSEAU-LEROY, Felix – *Ravinodyab / La ravine au diable*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- MUDIMBE, Valentin, Yves – *L'écart*, Paris, Présence Africaine, 1979.
- *Shaba deux : les carnets de Mère Marie-Gertrude*, Présence Africaine, 1989.
- NANGA, Bernard – *Les chauves-souris*, Paris, Présence Africaine, 1980.
- NGANDU NKASHAMA – *Le pacte de sang*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- OUOLOGUEM, Yambo – *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968.
- PHELPS, Anthony – *Moins l'infini*, Paris, Les éditeurs français réunis, 1972.
- PHILOCTETE, René – *Le peuple des terres mêlées*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1989.

SAINT-AMAND, Édris – *Bon Dieu rit : roman*, 2^e Ed., Port-au-Prince, Les Editions du Soleil, 1978.

– *Le vent de janvier*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal, 1985.

SASSINE, Williams – *Le jeune homme de sable*, Paris, Présence Africaine, 1979.

– *Saint Monsieur Baly*, Paris, Présence Africaine, 1973.

SOW FALL, Aminata – *Ex-père de la nation*, Paris, L'Harmattan, 1987.

TANSI, Sony, Labou – *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979.

– *L'Etat bontoux*, Paris, Seuil, 1981.

U TAMSI, Tchicaya – *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*, Paris, Seghers, 1987.

VIEUX-CHAUVET, Marie – *Les rapaces*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1986.

– *Colère*, Paris, Zulma, 2015.

– *Folie*, Paris, Zulma, 2015.

II. Autres récits

BETI, Mongo – *Mission terminée*, Paris, Corrêa, Buchet-Chastel, 1957.

– *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956.

BOTO, Eza – *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine, 1954.

CÉSAIRE, Aimé – *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983.

LAHENS, Yanick – *Faïlles*, Paris, Sabine Wespieser Editeur, 2010.

ROUMAIN, Jacques – *Gouverneurs de la rosée*, Paris, Zulma, 2013.

SADJI, Abdoulaye – *Maimouna*, Paris, Présence africaine, 1958.

III. Etudes sur les auteurs et leurs œuvres

BAUDOIN, Roxana – « le prophétisme dans les romans de Sony Labou Tansi, entre magie du verbe et imposture des êtres », *Prophétismes ou discours de l'entre-deux voix*, Louiza KADARI, Pierre Leroux, Tumba Shango Lokoho, Eds., Paris, Sorbonne Nouvelle, 2015, p. 133-138.

BORGOMANO, Madeleine – *Ahmadou Kourouma : le « guerrier » griot*, Paris, L'Harmattan, 1998.

– *Des hommes ou des bêtes?: Lecture de En attendant le vote des bêtes sauvages*, d'Ahmadou Kourouma, Paris, L'Harmattan, 2000.

CLAVARON, Yves – Politique et roman postcolonial : le désenchantement des indépendances chez V. S. Naipaul (*The Mimic Men*) et A. Kourouma (*Les Soleils des indépendances*), *Roman et politique : Que peut la littérature*, Rennes, PUR, 2011, p. 279-290.

FONKOUA, Romuald – « La chair des mots africains : esthétique politique dans *Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma, *Sous les soleils des Indépendances : A la rencontre d'Ahmadou Kourouma*, Sylvie Patron, Ed., *Textuel*, n°70, 2012, p. 37-56.

LEROUX, Pierre – « « J'ai failli être prophète » : prophétisme et mysticisme dans *Ces fruits si doux de l'arbre à pain* de Tchicaya U Tam'si », *Prophétismes ou discours de l'entre-deux voix*, Louiza Kadari, Pierre Leroux, Tumba Shango Lokoho, Eds., Paris, Presse Sorbonne Nouvelle, 2015. P 139-150.

NASCIMENTO, Flávia – « Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma : une allégorie de l'écrivain-témoin », *Roman et politique : Que peut la littérature*, Rennes, PUR, 2011, p. 291-300.

NDINDA, Joseph – *Le politicien, le marabout-féticheur et le griot dans les romans d'Ahmadou Kourouma*, Paris, L'Harmattan, 2011.

VOISIN, Patrick – «... une cote mal taillée pour Ahmadou Kourouma », *Ahmadou Kourouma : entre poésie romanesque et littérature politique*, sous la direction de Patrick Voisin, Paris, Classique Garnier, 2015, p. 7-40.

Yambo Ouologuem : postcolonial writer, islamic militant, Christopher, Wise, Ed., London, Lynne Rienner Publishers, 1999.

IV. Etudes sur l'apocalypse et l'écriture apocalyptique

ABERTH, John – *From the brink of the Apocalypse*, New-York London, Routledge, 2001.

- BODENHEIMER, Marie-Odile – « Le motif de l'Apocalypse dans *La chanson de Roland* », *L'Apocalypse*, Actes de Rambures, Etudes réunies par Charles Ridoux, Valenciennes, PUV, 2008, p. 125-140.
- CARMIGNAC, Jean – « Qu'est-ce que l'Apocalyptique ? son emploi à Qumrân », *Revue de Qumrân*, 10, n°1, 37, 1979, p. 3-33.
- COLLINS, John, J. – *Apocalyptic imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984.
 – *Apocalypse, prophecy, and pseudepigraphy: on Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.
- DESCREUX, Jacques – *L'écriture apocalyptique de Primo Levi : une lecture comparative de Primo Levi et de l'apocalyptique biblique*, Lyon, PROFAC, 2000.
- FEVRY, Sébastien – « Cinéma et Apocalypse: une mise en perspective », *L'imaginaire de l'Apocalypse au cinéma*, Sous la direction de Arnaud Join-Lambert, Serge Goriely et Sébastien Févry, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 21-32.
- GROSSEL, Marie-Genevieve – « La figure de l'Antichrist dans quelques œuvres du Moyen-Age », *L'Apocalypse*, Actes de Rambures, Études réunies par Charles Ridoux, Valenciennes, PUV, 2008, p.187-206.
- HALL, John, R. – *Apocalypse: From Antiquity to the Empire of Modernity*, Cambridge, Polity, 2009.
- PALMER, James, T. – *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Politics and Apocalypse: studies in violence, mimesis and culture*, Robert Hamerton-Kelly, Ed., East Lansing, Michigan State University Press, 2007.
- Postmodern Apocalypse : Theory and Cultural Practice at the End*, Richard Dellamora, Ed., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.
- PRINGENT, Pierre – « Apocalypse et Apocalyptique », *Revue des sciences religieuses*, tome 47, fascicule 2-4, 1973. Exégèse biblique et judaïsme, p 280-99.

REDLES, David – « Nazi End Times: The Third Reich as Millennial Reich », *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, Karolyn, Kinane, Michael A. Ryan, Eds., Jefferson, McFarland, 2009, p. 173-96.

SMITH, Richard – « J. Edmestone Barnes, a Jamaican Apocalyptic Visionary in the Early Twentieth Century », *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, Karolyn, Kinane, Michael A. Ryan, Eds., Jefferson, McFarland, 2009, p. 120-41.

STARNEs, Casey – « Ancient visions: the roots of Judeo-Christian Apocalypse », *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, Karolyn, Kinane, Michael A. Ryan, Eds., Jefferson, McFarland, 2009, p.27-43.

The Apocalypse: a brief history, Martha, Himmelfarb, Ed., Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

The Apocalypse in Film: Dystopias, Disasters and Other Visions about the End of the World, Karen, A., Ritzenhoff, Angela Krewani, Eds., London, Rowman & Littlefield, 2016.

The Apocalypse in the Middle Ages, Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, Eds., Ithaca, Cornell University Press, 1993.

TOMASOVIC, Dick – « Les images-catastrophes du cinéma américain avant et après le 11 septembre 2001 », *L'imaginaire de l'Apocalypse au cinéma*, Sous la direction de Arnaud Join-Lambert, Serge Goriely et Sebastien Fevry, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 35-43.

WILLIAMSON, Arthur, H. – *Apocalypse Then : Prophecy and the Making of the Modern World*, Westport, Praeger, 2008.

BAUTCH, Kelly, Coblentz – « Spatiality and Apocalyptic Literature », *Hebrew Bible and Ancient Israel*, vol 5, no 3, 2016.

ELLUL, Jacques – *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, Paris, Desclée, 1975.

JACQUIN, Jules – *Dictionnaire de théologie à l'usage des gens du monde*, Paris, Librairie de Firmin Didot, Frères, Fils et Cie, 1858.

V. Etudes exégétiques et théologiques

NARDIN, Martine – « L'Apocalypse revisitée », *Nouvelle revue théologique* 2007/3 (Tome 129), p. 371-387.

PELLEGRINO, Michèle – « Le sens ecclésial du martyr » dans *Revue des sciences religieuses*, tome 35, fascicule 2, p. 151-175.

PRINGENT, Pierre – *L'Apocalypse*, Paris, Les Editions du Cerf, 1998.

SCHLEGEL, Jean-Louis – « L'eschatologie et l'apocalypse dans l'histoire : un bilan controversé », *Esprit*, 2008/3 (Mars/avril), p. 88-103.

– « Contre l'apocalypse, l'espérance de la prophétie », *Esprit* 2017/1 (janvier), p. 97-108.

VI. Etudes historiques

ABENON, Lucien, René – « Les émeutes de 1967 à la Guadeloupe vues par le journal *Le Monde* », *Résistances et révoltes contre les pouvoirs établis de l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de Lucien Abénon, Nenad Fejic et Annie Saunier, Guyane, Ibis Rouge Editions, 2004, p. 283-92.

ALEXIS, Yveline – « Remembering Charlemagne Péralte and His Defense of Haiti's Revolution », *The Idea of Haiti: Rethinking Crisis and Development*, édité par Millery Polyné, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 51-66.

ANGLO, Roger – *Martinique, Guyane, Guadeloupe : les raisons de la colère ... les conditions du changement*, Paris, L'Harmattan, 2010.

ARENDT, Hannah – *Les origines du totalitarisme : l'impérialisme, tome II*, traduit de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.

– *On violence*, New York, Harcourt, Brace and World, Inc., 1969.

ARTHUS, Wien, Weibert – « De l'affrontement à la réconciliation : François Duvalier et l'Église catholique (1957-1971) », dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014/1, no. 29, p. 61-82.

BANIAFOUNA, Calixte – *Les Noirs de l'Elysée*, Paris, L'Harmattan, 2009.

BASTIEN, Pascal – « Usage politique des corps et rituel de l'exécution publique à Paris, XVIIe-XVIIIe siècles » dans *Crime, histoire et société*, vol 6, no 1, p. 31-56.

BERNAULT, Florence – « De l'Afrique ouverte à l'Afrique fermée : comprendre l'histoire des réclusions continentales », dans *Enfermement, prison et châtements en Afrique, du 19^e siècle à nos jours*, Paris, Karthala, 1999, p. 15-64.

BERTHO, Alain – *Les enfants du chaos. Essai sur les temps des martyrs*, Paris, La Découverte, « cahiers libres », 2016.

BIANCHINI, Pascal – « Les trois âges du mouvement étudiant dans les pays d’Afrique subsaharienne francophone », *Etudiants africains en mouvements : contribution à une histoire des années 1968*, sous la direction de Françoise Blum, Pierre Guidi et Ophélie Rillon, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 315-335.

BLUM, Françoise – *Marx, une passion française*, Paris, La Découverte, 2018.

– « Sénégal 1968 : révolte étudiante et grève Générale », *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, no 59-2, 2012/2, p. 144-177.

BRON, Jean – *Histoire du mouvement ouvrier français*, Tome III : *La lutte des classes aujourd’hui 1950-1972*, Paris, Les Editions ouvrières, 1973.

CHILDERS, Kirsten, S. – « Migration flows and the politics of exclusion in the French Antilles », *Transatlantic Caribbean: Dialogue of people, practices, ideas*, Ingrid Kummels, Claudia Rauhut, Stefan Rinke, Birte Timm, Eds., Bielefeld, Transcript Verlag, 2014, p. 121-39.

DIEDERICH, Bernard – *Le prix du sang : la résistance du peuple haïtien à la tyrannie (tome 1 : François Duvalier (1957-1971))*, Port-au-Prince, Imprimerie Deschamps, 2016.

DENIS, Laurent-Ropa – *Qui est Idi Amin Dada*, Paris, L’Harmattan, 1995.

DUMONT, René – *L’Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.

EDGAR, Robert, R., Hilary SAPIRE – *African Apocalypse: The story of Nontetha Nkwenkwe, a twentieth-century South African Prophet*, Monographs in International Studies, Africa Series, n°72, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 2000.

ETIENNE, Sauveur, Pierre – *Haïti, misère de la démocratie*, Paris, L’Harmattan, 1999.

– *Haïti, la République Dominicaine et Cuba : Etat, économie et société (1492-2009)*, Paris, L’Harmattan, 2011.

GILLI, Patrick – « Des mots et des maux : le pouvoir à travers l’énonciation de ses excès. Quelques remarques en forme de conclusion. » Conclusions. *La pathologie du pouvoir : vices, crimes et délits des gouvernants : Antiquité, Moyen-Age, époque moderne*, sous la direction de Patrick Gilli, Leiden/Boston, Brill, 2016.

GUEYE, Omar – *Mai 1968 au Sénégal. Senghor face aux étudiants et au mouvement au mouvement ouvrir*, Paris, Karthala, 2017.

HOUNZANDJI, Aimé – “Le mai dahoméen: mouvement étudiant pour une université au Dahomey (Benin)”, *Etudiants francophones en mouvements : contribution à une histoire des années 1968*, sous la direction de Françoise Blum, Pierre Guidi et Ophélie Rillon, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 153-72.

HURBON, Laënnec – *Religions et lien social. L'Eglise et l'Etat moderne en Haïti*, Paris, Cerf, 2004.

La période révolutionnaire aux Antilles : images et résonances, sous la coordination de Roger Toumson.

Le défi haïtien : économie, dynamique sociopolitique et migration, Carlo A. Celius, Ed., Paris, L'Harmattan, 2011.

LEUWERS, Jean-Marie – *Un peuple se dresse : luttes ouvrières mai 1968*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1969.

MARQUIS, John – *Papa Doc : portrait of a Haitian tyrant 1907-1971*, Kingston, LMH, 2007.

MBEMBE, Achille – *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010.

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

MICHEL, Youenn – « Mai 68 et l'enseignement : mise en place historique », *les sciences de l'éducation - Pour l'ère nouvelle*, 2008, no 3, vol. 41, p. 13-25.

MONTAGUT, Muriel – *L'être et la torture*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

MORAND, Bernadette – *Les écrits des prisonniers politiques*, Paris, PUF, 1976.

NEWMAN, James, L. – Introduction, *Drought, Famine and Population Movements in Africa*, édité par James L. Newman, Syracuse, New York, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1975.

PAU-LANGEVIN, George – « Immigration antillaise et émergence d'une « antillanité » », *Informations Sociales*, 1979, n°9-10.

PHILIBERT, Jean-Marc – *L'argent de nos présidents. De Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing, Mitterrand, Chirac, Sarkozy*, Paris, Max Milo, 2008.

SAMSON, Florence, 1968-2008 – *l'héritage amer d'une génération*, Paris, L'Harmattan, 2007.

SOREL, Georges – *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1972.

UM NYOBÈ, Ruben – « Religion ou colonialisme ? » dans *Peuples Noirs-Peuples Africains*, n°29, 1982, p. 45-56.

VASTEY, Baron (de) – *Essai sur les causes de la révolution et des guerres civiles*, Sans-Souci, Imprimerie Royale, 1819.

YACINE-TOURE, Ben – *Afrique : l'épreuve de l'indépendance*, Paris, PUF, 1983.

YACOU, Alain – Introduction, *Les catastrophes naturelles aux Antilles, D'une Soufrière à l'autre*, Paris, Karthala – CERC, 1999.

ZEILIG, Leo – « Turning to Africa: Politics and Student Resistance in Africa since 1968 », *1968 in Retrospect: History, Theory, Alterity*, Gurminder, K., Bhambra, Ipek Demir, Eds., New-York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 131-46.

VII. Etudes littéraires

ALLESSANDRI, Brigitte – *L'école dans le roman africain : des premiers écrivains francophones à Boubacar Boris Diop*, Paris, L'Harmattan, 2004.

ANO, Désiré, Boadi – « Mongo Beti: entre dystopie scripturale et eschatologie des ankyloses ? » dans *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*. Paris, Publibook, 2015, p. 155-172.

ANYINEFA, Koffi – *Littérature et politique en Afrique noire. Socialisme et Dictature comme thèmes du roman congolais d'expression française*, Bayreuth, Eckhard Breitingger, 1990.

ATALLAH, Marc – « La science-fiction : face-à-face en conscience », *Formes de l'engagement littéraire (XV^e-XX^e siècle)*, Lausanne, Antipodes, 2006.

BA, Mamadou, Kalidou – *Le roman africain francophone post-colonial. Radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*, Paris, L'Harmattan, 2009.

BAYARD, Pierre – *Demain est écrit*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005.

BERNER, Christian – « L'herméneutique générale de Schleiermacher », *Les écrivains face à la Bible*, sous la direction de Jean-Yves Masson et Sylvie Parizet, Paris, Les Editions du Cerf, 2011.

BESOZZI, Claudio – *Les prisons des écrivains*, Vevey, Editions de l'Aire, 2015.

BETI, Mongo – « Afrique noire, Littérature rose », *Présence Africaine*, no 1-2, avril-juillet 1955, p. 133-145.

BROCHARD, Cécile – *Le roman de la dictature contemporain. Afrique Amérique*, Paris, Honoré Champion, 2018.

BROMBERT, Victor – *La prison romantique*, Paris, José Corti, 1975.

BRUNEL, Pierre – « Peut-il exister des mythes eschatologiques ? » dans *La fin des temps*, sous la direction de Gérard Peylet, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, no 57, Bordeaux, DIMATEP, 2000, p. 9-22.

CAMBRONNE, Patrice – « A L'aube de la pensée apocalyptique » in *La fin des temps*, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature, n°57, Bordeaux, DIMATEP.

CHAMOISEAU, Patrick, Raphael Confiant – *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature*, Paris, Hatier, 1991.

CHEMAIN, Roger – *L'imaginaire dans le roman africain d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986.

– *La ville dans le roman africain*, Paris, L'Harmattan, 1981.

CHEVRIER, Jacques – *Littérature africaine : histoire et grands thèmes*, Paris, Hatier, 1987.

– *L'arbre à palabre : Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1986.

– *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1984.

CHAUVIN, Danièle – « Apocalypse » dans Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988, p. 106-127.

COMBES, Daniel – *Mai 68, les écrivains, la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2008.

CONDE, Maryse – dans *La littérature caraïbienne : état des lieux, problématiques et perspectives*, Actes du Ier Congrès des écrivains de la Caraïbe, Paris, HC Editions, 2011. p. 59-63.

CORNEVIN, Robert – *Littérature d'Afrique noire de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

CURTIUS, Anny, D. – *Symbiose d'une mémoire : Manifestations religieuses et littératures de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 2006.

DEHON, Claire – *Le réalisme africain. Le roman francophone en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2002.

ELIADE, Mircea – *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

FRYE, Northrop – *Anatomy of criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

– *The Great Code: The Bible and Literature*, New York, Harvest / HBJ, 1983.

GASSAMA, Makhily – *La langue d'Abmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*, Paris, Karthala, 1995.

GOUAFFO, Albert – « « Tanga-Sud » - « Tanga-Nord » - stratification spatiale et topographie des imaginaires en contexte colonial. L'exemple de *Ville cruelle* d'Eza Boto » *Villes coloniales et métropoles postcoloniales : représentations littéraires, images médiatiques et regards croisés*, Tübingen, Narr - Verlag, 2015, p. 77-88.

HARROW, Kenneth, W. – *Thresholds of change in African literature*, Portsmouth, Heinemann, 1994.

HOFFMANN, Léon-François – *Littérature d'Haïti*, Paris, Edicef / aupelf, 1995.

HUET-BRICHARD, Marie-Catherine – *Littérature et mythe*, Paris, Hachette, 2001.

IMOROU, Abdoulaye – « Le récit politique africain à la confluence du roman et des sciences politiques », *Roman et Politique : que peut la littérature*, Rennes, PUR, 2011, 301-312.

JOUBERT, Jean-Louis, LECARME, Jacques, TABONE, Eliane et VERCIER, Bruno – *Les littératures francophones depuis 1945*, Paris, Bordas, 1986.

KAPLAN, Ann, E. – *Climate Fiction: Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2016.

KAUSS, Saint-John – « Le spirralisme de Frankétienne », dans *Présence*, Montréal, vol. IV, no 2002, décembre 2000.

KESTELOOT, Lilyan – *Histoire de la littérature négro-africaine* : Paris, Karthala-AUF, 2001.

– « Le traitement de l'espace dans les récits oraux d'Afrique noire », dans *Les mots de la terre. Géographie et littératures francophones*, sous la direction d'Antonella Emina, Rome, Bulzoni Editore, 1998, p. 223-232.

– « La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique. » *Afrique contemporaine*, 2012/1, no 241, p. 43-53.

– *Anthologie négro-africaine. La littérature de 1918 à 1981*, Allier, Marabout, 1987.

LAVERDIÈRE, Lucien – *L'africain et le missionnaire : L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française : Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Bellarmin, 1987.

LUCAS, Rafael – « L'esthétique de la dégradation dans la littérature haïtienne, » *Revue de littérature comparée* 2002/2 (n°302), p. 191-211.

Littérature francophone : 1. Le roman, sous la coordination de Charles, Bonn, Xavier Garnier, Jacques Lecarme, Paris, Hatier – AUPELF. URF, 1997.

Littérature francophones et politiques, Jean Bessière, Ed., Paris, Karthala, 2009.

LÜSENBRINK, Hans-Jürgen et MBONDOBARI, Sylvère, Introduction générale – *Villes coloniales / Métropoles postcoloniales : représentations littéraires, images médiatiques et croisées*, Tübingen, Narr/Verlag, 2015, p. 7-21.

MAKOUTA-MBOUKOU – *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française : problèmes culturels et littéraires*, Abidjan, Les nouvelles éditions africaines, 1980.

MASSON, Pierre – La littérature engagée depuis mai 1968. Impasses et voies nouvelles », *Littératures*, no 3, 1981. p.109-135.

MATESO, Locha – *La littérature africaine et sa critique*, Paris, Karthala, 1986.

MÉRAND, Patrick – *La vie quotidienne en Afrique noire. A travers la littérature africaine d'expression française*. Paris, L'Harmattan, 1984.

MOUDILENO, Lydie – *Littératures africaines francophones des années 1980-1990*, Document de travail no 2, CODESRIA, 2003.

– « Labou Tansi's *La vie et demie*, or The Tortuous Path of the Fable », traduit par Francis Higginson, dans *Research in African Literatures*, 29, no. 3, Automne 1998, p. 21-33.

– *L'écrivain antillais au miroir de sa littérature*, Paris, Karthala, 1997.

MOURA, Jean-Marc – *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, 1999.

MOURALIS, Bernard – *République et colonies : entre histoire et mémoire*, Paris, Présence africaine, 1999.

– *Littérature et développement*, Paris, Silex, 1984.

– « Pour qui écrivent les romanciers africains ? Essai de titrologie romanesque », *Présence Africaine*, Nouvelle série, no 114, Paris, Présence Africaine, 1980, p. 53-78.

– « L'écrivain africain et le sacré : quels changements pour lui-même et ses personnages au début des années 1960 et aujourd'hui?. Doctorat. Séminaire : littératures africaines et sacré, Metz, France, 2012.

N'DA, Pierre – « Espace, société et idéologie. Une analyse topologique du roman *Les angoisses d'un monde* », dans *Les mots de la terre. Géographie et littératures francophones*, sous la direction d'Antonella Emina, Rome, Bulzoni Editore, 1998, p. 163-172.

NÉDELEC, Claudine – « Le burlesque au Grand Siècle : une esthétique marginale ? » *Dix-septième siècle*, 2004/3, no 224, p. 429-443.

NGAL, Mbil a Mpaang – *Création et rupture en littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 1994.

NGANDU-NKASHAMA – *Kourouma et le mythe. Une lecture des Soleils des Indépendances*, Paris, Silex, 1985.

– *Littératures africaines*. Paris, Silex, 1984.

– *La littérature africaine écrite en langue française : la poésie, le roman, le théâtre*, Paris, Les classiques africains, 1979.

NICOLAS, Lucienne – *Espaces urbains dans le roman haïtien*, Paris, L'Harmattan,

NICOLAS, Mireille – *Mon anthologie de littérature antillaise. De ses origines à 1975. Tome II. De la politique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

NGALASSO-MWATHA, Musanji – « Le sentiment de la langue chez les écrivains francophones », *Le sentiment de la langue : évasion, exotisme et engagement*, sous la direction de Musanji Ngalasso-Mwatha et Tunda Kitenge-Ngoy, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 19-42.

NGONO, Basile – « Mongo Beti ou une posture éthique de la dissidence dans l'espace littéraire » dans *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*. Paris, Publibook, 2015, p. 141-154.

NOSSERY, Névine, L. et HUBBELL, Amy, L. – *The unspeakable: Representations of Trauma in Francophone Literature and Art*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.

N'TONFO, André – *Le roman indigéniste haïtien : esthétique et idéologie*, New Orleans, University Press of the South, 1997.

OLIVIERI-GODET, Rita – « Violence et rapports autoritaires dans le roman *Diário do Farol* (2002) de João Ubaldo Ribeiro », dans *Le discours autoritaire en Amérique Latine de 1970 à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

OWONO-KOUMA, Auguste – *Mongo Beti romancier et l'Eglise catholique romaine*, Paris, L'Harmattan, 2010.

PAGEARD, Robert – *Littérature négro-africaine : le mouvement littéraire contemporain dans l'Afrique Noire d'expression française*, Paris, Le livre africain, 1966.

PARIZET, Sylvie – « La Bible et les littératures postcoloniales : un champ à explorer pour le comparatisme ? », *Revue de littérature comparée* 2016/4, no 360, p. 397-402.

PAVEL, Thomas – *La pensée du roman*, Paris, Gallimard, 2003.

PIKE, Burton – *The image of the City in Modern Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

RAFFY-HIDEUX, Peggy – *Les réalismes haïtiens contemporains : récit et conscience sociale*, Paris, Honoré Champion, 2013.

Regards sur les littératures coloniales : Afrique francophone : Découvertes, t I, Paris, L'Harmattan, 1999.

Regards sur les littératures coloniales : Afrique francophone : Approfondissement, t II, Paris, L'Harmattan, 1999.

REGIS, Antoine – *La littérature franco-antillaise : Haïti, Guadeloupe et Martinique*. Paris, Karthala, 1980.

RELOUZAT, Raymond – *Tradition orale et imaginaire créole*, Ibis Rouge Editions, Martinique, 1998.

RIAL, Jacques – *Littérature africaine d'expression française, 1^{er} fascicule : parties I et II*, Presses du Centre de Production des Equipes Itinérantes.

– *Littérature camerounaise de langue française*, Lausanne, Editions Payot, 1972.

ROCHMANN, Marie-Christine – *L'esclavage fugitif dans la littérature antillaise. Sur la déclive du morne*, Paris, Karthala, 2000.

ROSELLO, Mireille – *Littérature et identité créole aux Antilles*, Paris, Khartala, 1992.

- ROY, Max – « Du titre littéraire et de ses effets de lecture », *Le titre des œuvres : accessoire, complément ou supplément*, Protée, 36, 3, 2008, p. 47-56.
- SALÉ, Rosine, Paki – « Mongo Beti: de la dissidence féminine à l'éthique féministe » in *Mongo Beti : une conscience universelle. De la résistance à la prophétie*. Paris, Publibook, 2015, p. 123-140.
- SCHON, Nathalie – *L'auto-exotisme dans les littératures des Antilles françaises*, Paris, Karthala, 2003.
- SHELTON, Marie-Denise – *Image de la société dans le roman haïtien*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- *Eloge du séisme. Le tremblement de terre en littérature*. Paris, L'Harmattan, 2015.
- SEMUJANGA, Josias – *Dynamique des genres dans le roman africain*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- « De l'histoire à sa métaphore dans *Le devoir de violence* de Yambo Ouologuem, *La représentation ambiguë : configurations du récit africain*, Volume 31, no 1, 1995.
- SIMASOTCHI-BRONES, Françoise – *Le roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- SOLLERS, Philippe – « Ecriture et révolution », dans *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968.
- THOMAS, Dominic – *Nation-building, Propaganda and Literature in Francophone Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- TROUILLOT, Hénock – *Les origines sociales de la littérature haïtienne*, Port-au-Prince, Imprimerie N.A. Théodore, 1962.
- UMEZINWA, Wilberforce, A. – *La religion dans la littérature africaine : Etude sur Mongo Beti, Benjamin Matip et Ferdinand Oyono*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1975.
- VIATTE, Auguste – *Anthologie littéraire de l'Amérique francophone*, Québec, CELEF, 1971.

VUILEMAIN – « Dictateur » dans Pierre Brunel, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988.

ZINK, Michel – « Nature et sentiment », *Littérature*, no 130, 2003, Altérités du Moyen-Age, p. 39-47.

VIII. Etudes anthropologiques, philosophiques, psychanalytiques et sociologiques

ALEXIS, Jacques, Stéphen – « Du réalisme merveilleux des Haïtiens », *Présence Africaine*, no 8-10, 1956, p. 245-271.

BACHELARD, Gaston – *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

– *L'eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière*, 2e éd., Paris, José Corti, 1942.

BASTIDE, Roger – *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock, 1997.

– *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, Payot, 1967.

BERNABE Jean, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant – *L'éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1990.

BOETIE, Etienne (de la) – *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, 2004, [en ligne].

CARPENTIER, Alejo – « On the Marvelous Real in America » et « Baroque and the Marvelous Real », *Magical Realism : theory, history, community*, Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, Durham, N.C., Duke University Press, 1995, p.75-108.

CHAMOISEAU, Patrick, Raphaël, CONFIANT – *Lettres créoles : tracées antillaises et continentales de la littérature : Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane 1635-1975*, Paris, Hatier, 1991.

CESAIRE, Aimé – *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1958.

COTTA, Alain – *L'exercice du pouvoir*, Paris, Fayard, 2001.

CROUZET, François – conclusion, *Tyrannie, Despotisme, Dictature*, Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1984.

DELISLE, Philippe – « Christianisation et créolisation dans la Caraïbe à l'époque contemporaine », *Histoire, monde et culture religieuse*, 2013/1, no. 25, p. 51-65.

– *Catholicisme, esclavage et acculturation dans la Caraïbe francophone et en Guyane au XIXe siècle*, Matoury, Guyane, Ibis Rouge Editions, 2006.

DERRIDA, Jacques – *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.

DESORMEAUX, Daniel – Toussaint Louverture, *Mémoires du général Toussaint Louverture*, Edition de Daniel Desormeaux, Paris, Classiques Garnier, 2011.

DOZON, Jean-Pierre – *L'Afrique à Dieu et à Diable : états, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008.

– *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995.

– « Une décolonisation en trompe l'œil », *Culture post-coloniale 1961-2006*, Paris, Autrement, 2006.

DURKHEIM, Emile – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 4^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

ELAMÉ, Esoh – « La prise en compte du magico-religieux dans les problématiques de développement durable : le cas du Ngondo chez les peuples Sawa du Cameroun », *Vertigo – la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], vol. 7. no 3, 2006, mis en ligne le 21 décembre 2006, consulté le 20 février 2019, doi: 10.4000/vertigo.2685

FANON, Frantz – *Les damnés de la terre*, Montréal, Kiyikaat Editions, 2016.

FOUCAULT, Michel – « L'œil du pouvoir » (Entretien avec J-P Barrou et N. Perrot), dans *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 190-207.

– *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

GENTILE EMILIO – « Fascisme, totalitarisme et religion politique : Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », dans *Raisons politiques*, 2006/2 (no 22), p. 119-173.

GLISSANT, Edouard – *Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.

– *Traité du tout-monde : poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997.

HOBBS, Thomas – *Léviathan*, traduction et annotation de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

JANVIER, Louis Joseph – *Les constitutions d'Haïti (1801-1885)*, Paris, Marpon et Flammarion, 1886.

JOINT, Gasner – *Libération du vodou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

KUIPOU, Roger – « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'Ouest du Cameroun », *Communications*, 2015/2, no. 97, p. 93-105.

LACHAUD, Denise – *La jouissance du pouvoir : de la mégalomanie*, Paris, Hachette, 1998.

LE BON, Gustave – *Psychologie des foules*, 5e ed., Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, 1990.

MALU, Flavien, Nkay – « L'Eglise catholique, le peuple et l'Etat dans la République Démocratique du Congo (1960-1990), dans *Les relations Eglises-Etat en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie XIXe-XXe siècle*, sous la direction de Philippe Delisle et Marc Spindler, Paris, Karthala, 2003.

MARIN, Louis – *Le portrait du roi*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981.

MBITI, John, S. – *Concepts of God in Africa*, New York, Praeger Publishers, 1970.

NGANDU-NKASHAMA, Pierre – *Eglises nouvelles et mouvements religieux : L'exemple zairois*, Paris, L'Harmattan, 1990.

PRICE-MARS, Jean – *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie*, Mémoire d'encrier, 2009.

ROGNON, Frédéric – « L'Apocalypse : jalons pour une lecture existentielle », *Socio-anthropologie*, no. 28, 2013, p. 15-28.

SCHEEL, Charles W. – *Réalisme magique et réalisme merveilleux : des théories aux poétiques*, Paris, France : L'Harmattan, 2005.

SENGHOR, Léopold, Sédar – « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-Africaine » dans *Présence Africaine*, Nouvelle série, no. 8, Juin-Novembre 1956.

TALKEU-TOUNOUGA, Camille – « La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : Une approche culturelle de l'eau », *Présence Africaine*, Nouvelle série, no. 161/162, 2000, p. 33-47.

IX. Dictionnaires et ouvrages théoriques

DORET, Michel, R. – *Leksik Kreyòl-fransè. Lexique français-créole*, [Haïti], Imprimeur II, 2009.

FONTANIER, Pierre – *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977.

GREIMAS, Algirdas, Julien – *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.

GENETTE, Gérard – *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

– *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

HALL, Michael, R. – *Historical Dictionary of Haiti*, Lanham/Toronto/Plymouth, The Scarecrow Press, 2012.

REUTER, Yves – *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Nathan, 2000.

ROBBE-GRILLET, Alain – *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Editions de Minuit, 1963.

X. Mémoires et thèses

ATTISOH, Clément, Adama Kouévi – *Aspects du roman francophone négro-africain post-indépendance*, France, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2003.

LEDU, Mulem – *Une mutation du roman négro-africain : Les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma et *Le devoir de violence* de Yambo Ouologuem.

MAGNACK, Jules Michelet, M. – *Littérature postcoloniale et esthétique de la folie et de la violence : une lecture de neuf romans africains francophones et anglophones de la période post-indépendance*. Littératures. Université Jean Monnet – Saint Etienne, 2013.

SAYER, Frédéric – *Le mythe des villes maudites : entropie et fiction au XXe siècle*, Paris, Séguier, 2009.

XI. Témoignages et Entretiens

CHEMLA, Yves – « *En attendant le vote des bêtes sauvages ou le donsomana*, Entretien avec Ahmadou Kourouma », *Notre librairie*, 1998, n°135.

GERARD, J., Pierre – *The Last Captured*, New York, Vantage Press, 2000.

HERBERGER-FOFANA, Pierrette – « A l'écoute de Sony Labou Tansi, Ecrivain », *Mots pluriel*, no 10, mai 1999, <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1099slt.html>

LE RENARD, Thibault, Comi, M., TOULABOR – « Entretien avec Ahmadou Kourouma », *Politique Africaine*, 1999/3, n°75, p. 178-183.