

Universiteit
Leiden
The Netherlands

Le Blanc et l'Occident au miroir du roman africain de langue française

Schipper, Mineke

Citation
Schipper, M. (1973). *Le Blanc et l'Occident au miroir du roman africain de langue française*. Van Gorcum, Assen. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/7798

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/7798

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

LE BLANC ET L'OCCIDENT

au miroir du roman négro-africain de langue française
(des origines au Festival de Dakar: 1920-1966)

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van Doctor in de Letteren aan de
Vrije Universiteit te Amsterdam, op gezag van de Rector Magnificus
Mr. I.A. Diepenhorst, Hoogleraar in de Faculteit der Rechtsgeleerdheid,
in het openbaar te verdedigen op vrijdag 28 september 1973 te 13.30 uur
in het hoofdgebouw der universiteit, De Boelelaan 1105
door

WILHELMINA JANNEKE JOSEPHA SCHIPPER-DE LEEUW
geboren te Polsbroek

VAN GORCUM & COMP. B.V. - ASSEN 1973

PROMOTOR: PROF. DR. S.A. VARGA
CO-REFERENT: PROF. DR. J. VOORHOEVE

à mes parents

La réalisation matérielle de cette étude a été possible grâce à l'aide de l'Organisation Néerlandaise pour le Développement de la Recherche Scientifique (Z.W.O.).

"Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. . . Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme, où qu'il se trouve."

Frantz FANON,
Peau noire, masques blancs.

© Mineke Schipper-de Leeuw 1973
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

Maquette de couverture: l'auteur
La couverture est inspirée par un conte traditionnel du Bas-Zaïre, dans lequel la conscience est symbolisée par une calebasse parlante; les figures humaines ont été dessinées d'après une statuette lulua

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS XI

I. INTRODUCTION 1

II. L'HOMME BLANC EN AFRIQUE: QUELQUES TRAITS GENERAUX .. 16

caractères physiques et sobriquets 17
un être fragile 19
le syndrome des tropiques 21
la force du Blanc 23
l'argent ensorceleur 24
un individualiste achevé 25
la communauté blanche 26
colonisateur et colonisé 27
l'homme blanc et la femme noire 30
l'Afrique et les Africains, "sujet de folklore" 32
le bon Blanc, existe-t-il? 35

III. LE FONCTIONNAIRE ET L'ADMINISTRATION COLONIALE 37

les envahisseurs 38
Allemands, Français, Belges 39
quelques observations sur l'Administration coloniale 42
l'administrateur 44
indigénat et travail forcé 48
police et prison 50
e médecin et l'hôpital indigène 52
armées et combats: impressions des guerres mondiales 56
médailles et revers de médailles 58
la lutte contre "l'hydre bolchévique" 60

IV. LE COLON 65

le colon, un "drapeau européen" 66
le colon et l'Administration coloniale 67
au "Centre Commercial" 70
jeux de colons 72
initiatives africaines 74

V. L'ECOLE ET L'ENSEIGNANT 80

l'école nouvelle: premières impressions 81
"l'aventure ambiguë 83
des changements inquiétants 85

l'école et les filles 88
privilèges et problèmes 90
l'école allemande 93
l'école française 95
le pouvoir du savoir 98
l'enseignant blanc 101

VI. LE MISSIONNAIRE ET LA RELIGION CHRETIENNE 106
l'image du missionnaire et de son Dieu 107
le paternalisme 110
le missionnaire et les croyances traditionnelles 112
de la conversion au baptême 115
l'église et la messe 117
entre le célibat et la polygamie 120
christianisme et colonisation 124
le missionnaire et l'argent 127
la "civilisation chrétienne" 128
catholiques et protestants 130
un hommage douteux 131

VII. LA FEMME BLANCHE 135
la beauté blanche 136
la Blanche laide 139
habillement 139
le rêve de l'Afrique 141
la vie coloniale 141
le mariage "blanc" 145
la Blanche libératrice et le Noir exotique 146
la Blanche, le Noir et l'amour en Afrique 151
la Blanche, le Noir et l'amour en Europe 157
vocabulaire d'amour et manque de pudeur 161
la Blanche dans la société occidentale 162
"qu'est-ce qu'elles ont et que je n'ai pas?" 163

VIII. L'OCCIDENT ET L'AFRICAIN OCCIDENTALISE 168
l'Europe des rêves 168
expériences vécues 170
la civilisation occidentale 175
à la recherche d'un modèle 178

IX. CONCLUSIONS 183

NOTES 191

BIBLIOGRAPHIE 229

INDEX DES NOMS D'AUTEURS CITES 240

TABLEAU DES AUTEURS PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE DE LEURS OEUVRES 244

STELLINGEN

I

Bij de Franse literatuurstudie, zoals die wordt beoefend aan Nederlandse universiteiten, wordt veelal te eenzijdig aandacht geschonken aan uit Frankrijk afkomstige schrijvers.

II

WEBER's theorie van de „hantise unique" moet wel leiden tot onvolledige of zelfs onjuiste interpretaties van literair werk.

J.-P. WEBER, *Genèse de l'oeuvre poétique*, Gallimard, Parijs, 1960.

III

SARTRE'S opvatting, dat engagement en poëzie met elkaar onverenigbaar zijn, wordt door hemzelf tegengesproken.

J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Parijs, (1948) 1969.
Idem, *Orphée noir*, (1948) in *Situations III*, Gallimard, Parijs, 1949, pp. 229-286.

IV

In de *Lais* van MARIE DE FRANCE heeft het woord *meschine*, wanneer het een meisje van hoge afkomst aanduidt, niet steeds de betekenis „beklagenswaardige", die GOUGENHEIM er in dat verband aan toekent.

MARIE DE FRANCE, *Lais*, ed. A. EWERT, Oxford, 1963.
J. GOUGENHEIM, *„Meschine"*, in *Le Moyen Age*, Tome LXIX, 1963, pp. 359-365.

V

De door SENGHOR aangevoerde redenen waarom het Frans in Afrika te verkiezen zou zijn boven Afrikaanse talen, zijn niet wetenschappelijk te verdedigen.

L. S. SENGHOR, *Le français, langue de culture*, in *Liberté I*, Seuil, Parijs, 1964, pp. 358-363.

VI

Het feit dat tot nu toe de meeste informatie over Afrika en Afrikanen door Westerlingen werd verspreid, heeft niet altijd bijgedragen tot een juiste berichtgeving.

VII

Kennis van de moderne Afrikaanse literatuur kan leiden tot een beter inzicht in de ontwikkelingsproblematiek van Afrika.

VIII

Een vergelijking van de literaire produktie van ex-Franse en ex-Belgische koloniën in Afrika toont duidelijk aan, dat beide landen een verschillende kultuurpolitiek hebben gevoerd.

IX

De door WAKE gekonstateerde „move away" van op politiek en maatschappij betrekking hebbende thema's in de hedendaagse Engelstalige Afrikaanse poëzie, geldt in grote lijnen ook voor de Franstalige.

C. WAKE, *The political and cultural revolution,* in *Protest and conflict in African literature,* ed. C. PIETERSE en D. MUNRO, Heinemann, Londen, 1969, p. 48.

X

De ongenuanceerde wijze waarop CORNEVIN lof toezwaait aan de eerste Franstalige Zaïrese literatuur, getuigt minder van literair inzicht dan van paternalistische neigingen bij deze historicus.

R. CORNEVIN, *République démocratique du Congo: une littérature en plein essor,* in *L'Afrique littéraire et artistique,* 12, 1970, pp. 17-22.

XI

Ten onrechte beschouwt Judith GLEASON de Belg, die onder het pseudoniem BOLOMBA de roman *Kavwanga* schreef, als een Afrikaans auteur.

J. GLEASON, *This Africa, novels by West Africans in English and French,* North Western U.P., Evanston, 1965, pp. 93-97.

XII

In tegenstelling tot wat DE LEUSSE beweert, speelt het tweede deel van de roman *Sans rancune* van Thomas KANZA niet in Parijs maar in Brussel.

H. DE LEUSSE, *L'Afrique et l'Occident, heurs et malheurs d'une rencontre,* Eds. de l'Orante, Parijs, 1971, pp. 266-268.

XIII

De term „tricolore", zoals die gebezigd wordt in het volkslied van de Republiek Zaïre, dient niet letterlijk te worden opgevat.

XIV

Met zijn berichtgeving over Portugals optreden in Afrika doet het dagblad *De Telegraaf* zijn oorlogsverleden alle eer aan.

W. J. J. Schipper-de Leeuw

Amsterdam, 28 september 1973

AVANT-PROPOS

Nous tenons à remercier tous ceux qui, en des domaines divers, nous ont apporté une aide indispensable à la réalisation de ce travail.

M. le Professeur S. A. Varga de la Faculté de Lettres de l'Université Libre d'Amsterdam, qui a bien voulu accepter la tâche ingrate de diriger notre thèse jusqu'à son terme.

M. le Professeur L. Geschiere qui nous a prodigué ses conseils et encouragements pendant nos études à cette même Université.

M. le Professeur J. Voorhoeve de l'Université de Leyde, pour ses avis et son appui.

M. Robert Van Bel, bibliothécaire adjoint à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, pour son aide précieuse dans le domaine de la documentation.

L'Organisation Néerlandaise pour le Développement de la Recherche Scientifique (Z.W.O.) nous a accordé une bourse qui nous a permis de compléter notre documentation à Paris et à Bruxelles.

Ce n'est pas sans émotion que nous pensons ici à la regrettée Nicole Peyréga, Doyenne de la Faculté de Lettres à Kisangani, brutalement emportée, qui n'a pas cessé de s'intéresser à ce travail.

Enfin nous ne voulons pas oublier nos amis et étudiants africains, grâce à qui les problèmes romanesques ont pris des dimensions humaines.

I. INTRODUCTION

La littérature négro-africaine d'expression française appartient au vaste domaine de la littérature néo-nègre qui embrasse les littératures négro-américaines, négro-antillaises et négro-africaines. Le terme "néo-nègre" sert ici à distinguer cette littérature écrite de la littérature africaine orale. Celle-ci est étroitement liée au passé précolonial et à la culture africaine traditionnelle et les Blancs n'y jouent guère un rôle. La traite des esclaves et l'entreprise coloniale changent cet état de choses: le fait que les peuples noirs ont vécu ou vivent encore dans une situation d'oppression et d'exploitation, n'a pas manqué de laisser des empreintes sur la culture des peuples noirs. Au Premier Congrès des écrivains et artistes noirs qui s'est tenu à la Sorbonne en 1956, Aimé Césaire a formulé l'unité culturelle nègre comme suit: "qu'on le veuille ou non, on ne peut pas poser actuellement le problème de la culture noire, sans poser en même temps le problème du colonialisme, car toutes les cultures noires se développent à l'heure actuelle dans ce conditionnement particulier qu'est la situation coloniale ou semi-coloniale ou para-coloniale"[1].

Dans toute la littérature néo-nègre, on peut constater une même évolution qui va du souci d'une imitation servile de l'exemple de l'homme blanc au "black is beautiful" de notre époque. Après une période plus ou moins longue où la tendance de s'assimiler au monde blanc prédomine, le thème du rejet de la culture européenne gagne du terrain; il va de pair avec la nostalgie d'un passé perdu, l'exaltation d'un primitivisme innocent, de l'Afrique, des ancêtres et de la beauté noire. En même temps, les auteurs, notamment dans la poésie, remémorent les crimes de l'homme blanc et les souffrances de l'homme noir[2]. Bien que leurs voix se fassent entendre depuis de longues années déjà, la réhabilitation aux yeux du monde blanc de l'homme noir comme un "être de culture" s'accomplit lentement. Dans les siècles passés, de rares voix isolées se sont parfois levées pour dénoncer les horreurs de l'esclavage ou le traitement scandaleux que subissaient les Noirs, "nos frères devant Dieu". Citons parmi eux Henri Grégoire, ancien évêque de Blois, qui, dans son *De la littérature des nègres*, prend vigoureusement la défense des Noirs, rappelant aux Européens que "depuis trois siècles, l'Europe, qui se dit chrétienne et civilisée, torture sans pitié, sans relâche, en Amérique et en Afrique, des peuples qu'elle appelle sauvages et barbares... (et qu') il n'est pas un vice, pas un genre de scélératesse dont l'Europe ne soit coupable envers les Négres, et dont elle ne leur

ait donné l'exemple''[3].

Le plus souvent les Européens ont préféré faire la sourde oreille aux admonestations de leurs compatriotes ou bien ils ont crié au scandale, par exemple en 1921, lorsque *Batouala* de René Maran reçut le Prix Goncourt. D'origine antillaise, Maran ne vécut qu'en France et en Afrique. Pendant des années, ce Noir antillais fut fonctionnaire du gouvernement colonial en Oubangui-Chari, territoire de l'Afrique équatoriale française, où il se contenta d'observer et de noter ce que les indigènes se racontaient entre eux, ce qu'ils pensaient de leur vie quotidienne de colonisés noirs. Les réactions violentes des Français vis-à-vis du livre de Maran sont très éloquentes. Il n'est pas étonnant que l'Antillais Maran, bien qu'il fût de nationalité française, ait été considéré par les écrivains noirs de langue française comme le véritable précurseur de leur mouvement néo-nègre et que les auteurs reconnaissent son influence sur eux. *Batouala* a été interdit dans toutes les colonies par les autorités françaises[4].

En France les étudiants africains découvrent les oeuvres des ethnologues et africanistes qui cherchent à revaloriser les anciennes civilisations africaines. L'apport d'hommes tels que Frobenius et Delafosse, pour ne citer que ces deux, marque le début d'un solide appui moral aux jeunes Noirs à la recherche de leurs propres valeurs culturelles. Le surréalisme a également favorisé la renaissance de la culture nègre, justement parce que ses adeptes ont voulu mettre en question les valeurs traditionnelles de l'Occident, notamment l'universalité de la raison. De son côté, le communisme, critiquant la bourgeoisie occidentale capitaliste et colonialiste et prêchant la solidarité des opprimés et exploités à travers le monde, a attiré l'attention des intellectuels tant noirs que blancs. Les critiques infligées à la civilisation occidentale semblaient se confirmer par l'avènement de la Première Guerre mondiale: apparemment la ''Civilisation'' n'est pas capable d'empêcher de pareilles catastrophes. Chez les hommes occidentaux le scepticisme vis-à-vis de leur propre culture va de pair avec le goût pour la musique et l'art nègres, et peut-être généralement pour le ''primitif'', tant en Europe qu'aux Etats-Unis.

Dans le domaine des lettres, les auteurs négro-américains sont les premiers à propager une littérature authentique, nonobstant les préjugés anti-noirs et la ségrégation dans leur pays. Ce sont eux qui initient les Noirs antillais et africains aux thèmes de la littérature néo-nègre: ''Les premiers, ces écrivains noirs américains abordèrent les sujets, jusque-là tabous, des contacts entre nègres et blancs. Alors que les Antillais évitaient soigneusement ce thème et s'étaient imaginé résoudre le problème en escamotant leur couleur, aux Etats-Unis, on reconnaît avec plus de franchise qu'il existe un problème racial.'' Césaire, Damas et Senghor, propagateurs des idées de la négritude, admettent qu'ils ont eu des contacts étroits avec plus d'un écrivain négro-américain. La capitale française a joué un rôle

essentiel comme lieu de rencontre entre les Noirs des différents pays. Africains et Antillais s'y rencontrent, ils y font aussi la connaissance d'auteurs noirs américains tels que Claude Mackay, Jean Toomer, Langston Hughes et Countee Cullen qui les avaient devancés dans la voie de la littérature engagée. On crée des cercles et des salons littéraires – dont celui de René Maran – où les intellectuels noirs de Paris peuvent échanger leurs idées. A juste titre, Paris a parfois été appelé le berceau de la renaissance culturelle des Noirs d'expression française[5].

Néanmoins passé et culture de ces écrivains noirs diffèrent de ceux de l'Occident, voilà pourquoi il n'est guère possible d'intégrer la littérature négro-africaine de langue française dans la littérature française proprement dite. Telle est l'opinion de Lilyan Kesteloot: "Ces écrivains n'ont fait qu'utiliser le français pour dire la résurrection de leur race et tous leurs écrits réfractent en mille facettes l'élan unique qui les a inspirés"[6]. Ne se souciant plus d'imiter romantiques, parnassiens ou symbolistes français, la plupart des auteurs cherchent à se définir en face du monde blanc, à exprimer librement leur propre réalité, à ne plus sacrifier leur originalité; aussi la littérature néo-nègre est-elle une littérature nettement engagée. La première littérature négro-africaine de langue française a été écrite pendant les dernières décades de la colonisation et par des auteurs dont les pays étaient tous colonisés par l'homme blanc. L'ambition des auteurs noirs de cette époque est de réhabiliter la race noire, de revaloriser la civilisation africaine vis-à-vis de la race blanche et de la civilisation occidentale. Cette tendance est déjà très visible dans les premières revues du monde noir francophone, parmi lesquelles nous citons *Légitime Défense* qui, en 1932, s'adresse surtout aux Antillais noirs à Paris et *L'Etudiant Noir* qui, vers 1934, réunit Africains et Antillais autour de ses dirigeants principaux, Césaire, Damas et Senghor. Cette dernière revue propage surtout la mise en question des valeurs occidentales et la remise en valeur des richesses culturelles authentiquement africaines. Elle souligne aussi que les problèmes des étudiants noirs à Paris sont au fond ceux de toute la race. Les deux revues ne connaissent qu'une existence éphémère, mais, plus tard, en décembre 1947, paraîtra, simultanément à Dakar et à Paris, le premier numéro de *Présence Africaine*, "revue culturelle du monde noir", qui jusqu'aujourd'hui est le périodique le plus important du monde noir francophone. Depuis 1947, le Sénégalais Alioune Diop en a été le directeur infatigable. Il fut également le promoteur de la Société Africaine de Culture (S.A.C.) qui a déjà organisé de nombreux colloques sur des problèmes culturels concernant l'Afrique. C'est à la S.A.C. que nous devons les deux Congrès Internationaux des écrivains et artistes noirs, respectivement à Paris en 1956 et à Rome en 1959; c'est elle encore qui a dirigé les préparations de l'inoubliable Premier Festival Mondial des Arts Nègres qui s'est tenu à Dakar en avril 1966[7].

Les thèmes principaux qui se dégagent de la littérature négro-africaine de langue française[8], se laissent diviser grosso modo en deux groupes, à savoir ceux qui ont trait à la littérature traditionnelle africaine d'une part, ceux qui parlent de la confrontation de Noirs et Blancs, de la colonisation et de ses séquelles d'autre part. La première catégorie, celle qui traite de la société africaine traditionnelle, s'enracine directement dans le vieux fond africain. Les mythes et légendes, les épopées et les contes de la tradition orale constituent une littérature riche et abondante qui, depuis toujours, a existé sur le continent africain. Elle appartient au peuple qui y exprime son originalité sans se soucier d'être connu et apprécié dans le monde extérieur. De nos jours, chercheurs africains et européens s'efforcent de sauver cette littérature orale pour les générations à venir, car actuellement "chaque vieux qui meurt est une bibliothèque qui brûle" en Afrique noire, comme l'a exprimé Hampaté Ba[9].

C'est la deuxième catégorie, celle qui traite principalement de la confrontation entre Noirs et Blancs, qui nous a servi de sujet. Le thème étudié est celui du Blanc et de l'Occident, tels qu'ils figurent dans les romans et nouvelles de langue française écrits par des Noirs d'Afrique, à partir de 1920, date de parution du simple récit d'Ahmadou Diagne, *Les trois volontés de Malic,* jusqu'au Premier Festival Mondial des Arts Nègres qui s'est tenu à Dakar du premier au 24 avril 1966. Pourquoi ce thème, pourquoi cette période? L'un a des rapports étroits avec l'autre! La plupart des auteurs de cette période écrivent pendant les dernières décades de la colonisation. Voilà pourquoi la confrontation avec le Blanc et l'Occident joue un si grand rôle dans leurs oeuvres qui ont vu le jour dans un contexte colonial. Il faut noter qu'il n'y a guère de différence entre les oeuvres parues avant 1960, l'année des indépendances africaines et celles publiées entre 1960 et le Festival de Dakar. Cela s'explique probablement par le fait que souvent les auteurs ont eu de la peine à trouver un éditeur – nécessairement un Blanc, à l'époque – prêt à prendre ses risques et à braver son public et ses intérêts commerciaux. Parfois les romanciers ont daté leurs manuscrits et dans ces cas-là il y a presque toujours un écart considérable entre la date de l'achèvement de l'oeuvre et le moment de sa parution. Ainsi Jean Malonga, par exemple, termine son *Coeur d'Aryenne* en 1948, mais le livre ne paraît qu'en 1954; Jean Ikellé-Matiba doit patienter huit ans avant de voir paraître *Cette Afrique-là,* Mamadou Gologo onze ans avant que *Le rescapé de l'Ethylos* ne soit publié, en 1963[10].

Le Festival de Dakar nous semble marquer la fin d'une première étape dans le domaine culturel africain, il manifeste au monde la victoire des défenseurs de la négritude: personne ne conteste plus l'originalité et la qualité des civilisations africaines, depuis que le Festival en a été la preuve concrète avec ses expositions d'objets d'art et de livres, ses manifestations culturelles dans tous les domaines.

Sans cesse les écrivains de cette première étape ont prêché les valeurs de leur race et revendiqué leurs droits et leur dignité en face de l'homme blanc qui opprimait et exploitait les Noirs depuis des siècles. Que la rencontre de deux mondes en relation d'inégalité prédomine dans la production romanesque de cette première période, n'étonne donc probablement personne. Il est plus surprenant de constater avec quelle franchise les auteurs osent aborder les problèmes de cette rencontre, dénonçant tant la mentalité douteuse du colonisateur que l'attitude ambiguë du colonisé. Les romans sont le fruit de l'expérience et de l'imagination des auteurs de cette époque, ils nous en transmettent une réalité individualisée qu'ils nous permettent de vivre avec eux. Herskovits parle de la réserve devant les étrangers et de la circonspection qui marque si fortement les rapports humains dans la société africaine[11]. Plus d'une fois, les romans révèlent ce que l'homme n'a pas osé dire ouvertement devant l'étranger. La littérature africaine y gagne de l'importance, ne fût-ce qu'en tant que "documents humains" provenant de cette Afrique dite méconnue, voire inconnue.

La supériorité initiale de la poésie noire sur le roman est un fait, surtout jusqu'aux années cinquante. L'exemple des maîtres que furent dans ce domaine Césaire et Senghor, doit avoir séduit plus d'un disciple. A partir de la parution de *L'enfant noir* du Guinéen Camara Laye – qui reçut le Prix Charles Veillon en 1954 – les romanciers aussi semblent prendre courage, à en juger d'après les oeuvres parues depuis lors. Sans aucun doute la Deuxième Guerre mondiale a-t-elle contribué à la prise de conscience des romanciers qui se sont mis à dévoiler la situation coloniale de leur propre pays. Laye, Beti, Dadié, Kane, Ousmane et Oyono sont relativement connus du public européen. Plus d'une de leurs oeuvres a été traduite dans d'autres langues. Cependant nous n'avons pas voulu limiter notre recherche à la vingtaine de romans déjà connus et commentés dans d'innombrables articles, de valeur inégale d'ailleurs. Les bibliographies aidant, nous avons réussi à trouver les titres parus pendant la période indiquée et nous les avons tous pris en considération dans la mesure où ils traitent du thème qui nous occupe.

Dans les chapitres qui vont suivre, nous relèverons d'abord quelques traits qui caractérisent le Blanc en général, ensuite il sera successivement question des différentes catégories d'Européens qui peuplent la société blanche coloniale du roman (les hommes de l'Administration, les colons, les enseignants, les missionnaires) et des aspects respectifs de la civilisation occidentale qu'ils représentent. La femme blanche est un être particulier dans ce monde romanesque où, normalement, elle n'a pas d'autre fonction que celle d'être "la femme de quelqu'un". Aussi consacrerons-nous à elle un chapitre à part. Il en sera de même de l'image que l'Africain se fait de l'Occident et de son frère noir assimilé, dont nous parlerons ici, croyant que l'imitation du modèle blanc est révélatrice tant pour l'homme

assimilé que pour le modèle: les traits que l'homme noir a voulu imiter sont sans doute ceux qui l'ont le plus impressionné et attiré, inconsciemment ou non. Les différents chapitres se complètent pour présenter du Blanc et de l'Occident une image qui s'est formée lors de l'époque coloniale – et qui, sans doute, existe encore – dans la collectivité noire que reflète le roman négro-africain.

Le terme "refléter" est assez vague, nous l'admettons volontiers, car à quel point la littérature reflète-t-elle réellement la société et comment? La question surgit tout naturellement dans le cadre d'une étude de ce genre, mais la réponse, s'il y en a une, restera toujours approximative. Il est certain qu'il existe des relations entre l'oeuvre littéraire d'un auteur et la société dans laquelle il vit, la sociologie de la littérature emprunte à ce fait sa raison d'être. Dans un article intitulé *Literature and society*, Ian Watt mentionne les problèmes insurmontables qui se présentent, lorsqu'on pose la question formulée ci-dessus. Selon Watt, même la description la plus minutieuse de la société ne constitue pas encore un miroir exact de la réalité, car il y a non seulement les influences du groupe social, mais aussi le tempérament individuel de l'écrivain lui-même et son idéologie personnelle qui jouent inévitablement leur rôle, bien que ce rôle soit souvent inconscient. Le cas de Zola démontre combien un auteur qui essaie d'écrire suivant une idéologie naturaliste quasi-scientifique n'en est pas moins lui-même constamment présent dans son oeuvre. D'autre part, il est vrai aussi qu'une littérature qui ne prétend nullement "refléter" la réalité sociale, le fait toujours et malgré elle à un certain degré. Par exemple l'histoire d'*Alice au pays des merveilles* de Carroll ou celle du *Château* de Kafka fournissent toutes sortes de renseignements sur la société dans laquelle ont vécu leurs auteurs, bien que ce soit de manière indirecte. La littérature reflète donc toujours d'une certaine manière la société, mais la difficulté, pour tout chercheur dans ce domaine, reste de découvrir cette réalité et de s'emparer d'elle. Aussi Watt reste-t-il très prudent dans sa conclusion: "The responsiveness of the author to the social patterns of his time cannot usually be so conveniently demonstrated and it is rarely susceptible of statistical analysis". Néanmoins il y a moyen de relever quelques faits qui frappent le lecteur du roman négro-africain, à savoir que le Blanc et l'Occident sont largement présents dans cette littérature et que la situation coloniale y détermine le plus souvent les relations entre Noirs et Blancs. Il est possible de comparer les matériaux romanesques aux données des historiens, anthropologues et sociologues dans le même domaine, mais le plus important pour nous ne sera pas de fixer le degré de véracité des auteurs étudiés: il s'agira plutôt de rendre l'image, exagérée ou mutilée, embellie ou enlaidie, de l'homme blanc et de l'Occident vus par le Noir africain dans le roman. En lisant les romans, le lecteur blanc peut éprouver le plaisir ou le déplaisir de s'y découvrir parfois caricaturalement; il fera

connaissance avec le point de vue africain qui se révèle sans ambages dans ces oeuvres et qui est loin de confirmer certains clichés sur le nègre toujours très répandus en Europe. Bref, le phénomène blanc a intrigué l'écrivain noir de cette première période: le complexe de supériorité, la hâte maladive et la soif d'argent caractérisent l'Européen presque généralement dans les romans. Sans doute le miroir romanesque reflète-t-il une bonne part de la réalité coloniale, mais celle-ci ne se laissera jamais exprimer dans des pourcentages statistiques que, par conséquent, on cherchera en vain dans cette étude[12].

A part les quelques écrivains qui passent sous silence la colonisation et l'existence de l'homme blanc – le romancier régionaliste Couchoro en est un exemple – et ceux, peu nombreux, qui font l'éloge inconditionné du colonisateur et de sa civilisation salutaire – tels Diallo, Coyssi et Naigiziki –, les romanciers condamnent radicalement les torts et injustices de la colonisation, sans pour autant rejeter les apports positifs du monde occidental. Les romanciers francs et courageux sont loin de plaire aux autorités coloniales qui ont tôt fait d'interdire les oeuvres "dangereuses" dans leurs colonies. L'auteur qui s'attaque aux maux de sa société devient, pour reprendre l'expression de Goldmann, "un être problématique" dans cette "société liée au marché" qu'est typiquement la société coloniale[13]. Ci-dessus il a été dit que la littérature néo-nègre est un art "engagé". Nous employons ce terme dans le sens sartrien, c'est-à-dire que la plupart de ces auteurs choisissent "de dévoiler le monde et singulièrement l'homme aux autres hommes pour que ceux-ci prennent en face de l'objet mis à nu leur entière responsabilité". Ils choisissent "de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et que nul ne s'en puisse dire innocent". Ici "le monde" veut dire le monde colonial et non pas celui vécu par l'homme blanc, mais celui vécu par l'auteur et ses frères noirs. En dénonçant leur réalité, les auteurs prennent leur responsabilité d'intellectuels. A en croire Mongo Beti, plus d'une fois les jeunes Noirs instruits en sont venus à écrire, parce que les circonstances les poussaient, que ce soient la situation politique, des discussions avec d'autres Africains ayant les mêmes problèmes ou l'influence et la pression du groupe formé autour de *Présence Africaine*: ils veulent se prononcer publiquement[14].

Dans sa résolution concernant la littérature, le Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs formule expressément les tâches de l'écrivain noir. Voici deux "points d'urgence" de ses responsabilités:

1) "L'expression vraie de la réalité de son peuple, longtemps obscurcie, déformée ou niée au cours de la période de colonisation.

Cette expression est tellement nécessaire dans les conditions actuelles, qu'elle implique concernant l'écrivain ou l'artiste noir une singulière spécification de la notion d'engagement. L'écrivain noir ne peut que participer de manière spontanée et totale au mouvement général précédemment es-

quissé. Le sens de son combat lui est donné d'emblée, comment pourrait-il s'y refuser?

2) Enfin et surtout, la contribution à l'avancée et au progrès des peuples noirs; et en particulier, dans les pays où cette question se pose, la lutte en faveur de l'indépendance, puisque l'existence d'un Etat national est de nature à favoriser l'épanouissement d'une culture positive et féconde''[15].

La littérature de cette première génération francophone représente un moment de l'histoire des peuples noirs de l'Afrique. Actuellement il est encore difficile de prévoir quels textes seront retenus comme des ''monuments'' dans la littérature universelle. Sans doute l'Afrique conservera-t-elle intégralement cet héritage de première littérature écrite qui, malgré que la valeur en soit assez inégale, jouera pour elle le rôle que joue dans la culture occidentale la première littérature écrite du Moyen Age: c'est ainsi que, par exemple, *Le Serment de Strasbourg*, conservé comme le plus ancien texte écrit en ''roman'', n'a aucune valeur littéraire, mais il n'en est pas moins cité dans les manuels de la littérature française. La valeur de ces romans n'est pas uniquement littéraire, bien qu'il y ait quelques auteurs devenus célèbres à juste titre. L'harmonie parfaite entre l'engagement et la forme romanesque est difficilement atteinte par plus d'un des romanciers. Il est probable que les oeuvres de ceux-ci, ayant fonctionné dans leur temps, perdront de leur essence par la suite, comme cela a été le cas pour la majorité des écrivains écrivant pendant la guerre en Europe: à quelques exceptions près, la littérature de la Résistance n'a guère survécu à la Libération[16].

Pour ce qui est des influences littéraires que les auteurs ont pu subir de la part d'autres écrivains, nous avons déjà mentionné les Noirs américains qui les avaient précédés dans la voie de l'engagement, *Batouala* de René Maran et d'autres Antillais écrivant en français, tels que, par exemple, Aimé Césaire et Jacques Roumain. Dans une enquête restreinte, Lilyan Kesteloot a constaté aussi des influences de la littérature occidentale sur les auteurs noirs: quelques auteurs lui ont cité Balzac ou Zola, Flaubert, Proust ou Mauriac comme des maîtres français, d'autres ont apprécié la littérature russe d'avant 1917 – Dostoïewsky, Tchekov, par exemple – ou américaine – Faulkner, Hemingway, Steinbeck. Sont-ce les problèmes sociaux traités qui ont attirés nos auteurs? Il est difficile de tirer des conclusions de cette enquête qui ne fut soumise qu'à une vingtaine d'auteurs dont poètes et romanciers, Antillais, Malgaches et Africains[17]. Il est certain qu'un examen approfondi de ces influences serait très intéressant; cependant, une telle étude sortirait du cadre limité de notre sujet.

Quant à la répartition par pays, nous estimons que le Cameroun et le Sénégal ont fourni les romanciers les plus intéressants de cette période: Beti, Oyono suivis d'Ikellé-Matiba d'une part, Soce, Sadji et surtout Sembène Ousmane d'autre part, y représentent dignement leurs pays. Il

faut mentionner en même temps le regrettable retard des anciennes colonies belges par rapport aux ex-colonies françaises, retard probablement dû à la maigre politique culturelle des Belges par rapport à la forte politique coloniale d'assimilation des Français. En annexe nous ajouterons un tableau qui contient quelques renseignements sur les auteurs, leurs pays, leurs âges et professions, pour autant que nous ayons pu les obtenir[18].

L'analyse de la structure des romans permet de dégager quelques lignes générales. La plupart des intrigues sont simples et réalistes et l'élément autobiographique – souvenirs de jeunesse et expériences d'adolescent – est largement présent dans bon nombre de récits où le romancier commence par évoquer sa jeunesse heureuse qui, malgré quelques soucis mineurs, est intégrée harmonieusement dans le monde traditionnel. A partir des premiers contacts avec la "vie moderne", l'école étrangère, le départ pour la ville ou la métropole, ce monde se désintègre, s'effondre parfois et le héros reste seul à résoudre ses problèmes. Son itinéraire allant de la collectivité à l'individualité sous l'influence irrépressible de l'Occident, constitue la trame de ces romans personnels. La plupart des caractères restent si vagues – ce qui n'est d'ailleurs pas propre aux seuls romans personnels –, qu'on a l'impression que l'auteur s'est concentré uniquement sur le personnage principal (lui-même?) et ses aventures dans un monde problématique. Prenons l'exemple de la jeunesse heureuse de Camara Laye dans *L'enfant noir* ou de Fara dans *Mirages de Paris*, de Gologo dans *Le rescapé de l'Ethylos*, de Mômha dans *Cette Afrique-là*, de Kocoumbo dans le roman du même nom. A un moment donné, la confrontation avec l'Occident s'accomplit et à partir de là l'angoisse, l'incertitude se font inévitablement sentir[19].

Cependant, un certain nombre d'auteurs ne savent pas approfondir leur problème. Plus d'une fois ils ne dépassent pas le niveau de la chronique ou de la narration anecdotique où rien ne nous invite à entrer dans un monde cohérent qui ait une existence propre: Coyssi dans *Tanguiéta*, Naigiziki dans *Escapade ruandaise* et plus encore dans *Mes transes à trente ans* fournissent des exemples de ce genre douteux[20]. Il n'est pas impossible que certains auteurs, ne sachant pas expliciter leur problème, soient entravés par leurs connaissances limitées de la langue française qui n'est aucunement leur langue maternelle. Parmi les romans faibles et qui manquent de cohérence, on pourrait citer aussi *Le docker noir* de Sembène Ousmane ou *Afrique, nous t'ignorons* de Benjamin Matip, mais nous ne croyons pas que l'inconsistance structurelle de tels récits reflète nécessairement "la difficulté d'être de leurs auteurs" ou leur impossibilité de surmonter leur propre situation, comme l'a suggéré, au Colloque de Dakar en 1963, Victor Bol pour qui *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane est un roman exemplaire parce que sa "maîtrise de *la forme* témoigne à suffisance que l'auteur domine lucidement sa situation".

Or, de quelle forme s'agit-il? Et les critères de la critique européenne s'appliquent-ils automatiquement à la littérature africaine? Existe-t-il des critères typiquement africains? Ce sont là précisément des questions qui ont retenu l'attention des participants au premier colloque sur *Le critique africain et son peuple* qui s'est tenu à Yaoundé en avril 1973. Plusieurs d'entre eux se sont attaqués à la critique européenne et à la façon dont celle-si s'est emparée de la littérature africaine. Par exemple, Mohamadou Kane de l'Université de Dakar, dans sa communication *Sur la critique de la littérature africaine moderne*, nous met en garde contre une critique littéraire européenne "qui établit le mérite des oeuvres africaines en ne tenant compte que des seuls critères en cours dans la littérature française". A l'heure actuelle, la critique littéraire africaine cherche encore ses voies et ici nous ne pouvons que signaler ces problèmes qui sont loin d'être résolus[21].

Les romans personnels dont nous venons de parler ont des traits autobiographiques et une intrigue qui tourne autour du personnage central. Celui-ci a de fortes ressemblances avec l'auteur: Camara Laye et Mamadou Gologo, nous le disions déjà, racontent l'histoire de leur propre enfance, de leur propre vie, respectivement dans *L'enfant noir* et *Le rescapé de l'Ethylos*. Une deuxième catégorie forment les romans qui dressent plus explicitement un tableau général de la société coloniale, qui se préoccupent essentiellement du conflit colonial. Beti et Oyono sont des maîtres incontestables pour dépeindre le drame de la colonisation dans toutes ses dimensions. Tous les deux ont leur façon particulière de la présenter, bien qu'il y ait des parallèles aussi, par exemple dans la structure de leurs romans respectifs, *Le pauvre Christ de Bomba* et *Une vie de boy*. Dans l'un et l'autre, le narrateur est le domestique d'un Blanc, qui note dans son journal ce qui se passe autour de lui. A travers les observations du serviteur noir, le lecteur apprend les effets de la rencontre entre Blancs et Noirs. Oyono a beaucoup d'humour, mais il tend parfois au sarcasme; il ne ménage pas les scènes qui témoignent de la violence brutale du colonisateur, bien qu'il ne soit pas indulgent non plus vis-à-vis de ses frères qu'il ridiculise là où bon lui semble. Les personnages blancs d'Oyono sont presque sans exception des êtres méchants et grossiers. L'auteur n'insère ni réflexions ni commentaires au sujet de la "tragi-comédie coloniale" qu'il évoque avec tant de verve: il se contente de la mettre en scène.

Mongo Beti, par contre, prend soin de faire alterner le méchant Blanc avec le bon Blanc. Ce sont d'ailleurs souvent les Européens eux-mêmes qui, entre eux, discutent de la colonisation dans ses romans. Il en est ainsi dans *Le pauvre Christ de Bomba* où le R. P. Drumont et l'Administrateur Vidal échangent à plusieurs reprises leurs opinions à ce sujet. Dans *Le roi miraculé*, Beti réserve aussi une place relativement importante à la réflexion, notamment sur la collaboration blâmable entre l'Administra-

tion coloniale et les missionnaires en Afrique, et, dans *Mission terminée*, sur les effets de la scolarisation. Dans tous les romans de Beti et d'Oyono, l'impact colonial joue un rôle essentiel, nous le verrons par la suite[22].

Une troisième catégorie de romans semble vouloir traiter de la vie africaine sans faire de la colonisation son thème principal. L'auteur réduit alors la situation coloniale à un simple décor qui est tantôt flou, dans des romans tels que *Nini* et *Maïmouna* de Sadji, tantôt relativement saillant, comme dans *Un piège sans fin* de Bhêly-Quénum ou dans *O pays, mon beau peuple* et *Les bouts de bois de Dieu* de Sembène Ousmane[23]. Cette répartition en romans personnels, romans du conflit colonial et romans de la vie africaine sert à donner une idée des thèmes qui préoccupent les romanciers. Cependant nous tenons à souligner que, comme tout autre classement, celui-ci aussi reste arbitraire. Certaines réserves s'imposent, car les romans se laissent difficilement étiqueter sans que l'on risque de nuire au dessein de l'auteur. Notons encore que, quel que soit le rôle du Blanc et de l'Occident dans tel ou tel roman, le lecteur se voit régulièrement confronté avec des critiques soi-disant ingénues; l'auteur se sert alors d'un procédé qui rappelle celui de Montesquieu dans les *Lettres persanes:* les personnages les plus candides profèrent parfois des vérités inattendues sur la société des Blancs. Cette feinte candeur dont se servent, entre autres, Oyono, Beti et Ousmane, frappe le plus dans *Un nègre à Paris* et *Patron de New York* de Bernard Dadié. L'auteur observe ingénument les Blancs et leurs étranges coutumes et note ses impressions à la façon d'Usbek et Rica visitant la France. Dans *Un nègre à Paris,* Dadié utilise même le procédé du roman épistolaire: le héros du nom de Tanhoé Bertin est censé écrire une longue lettre à son ami resté en Afrique. Moyennant ce cadre, l'auteur nous livre ses réflexions pleines d'ironie; celles-ci restent assez innocentes dans ce premier roman satirique, elles tournent plus souvent à l'aigre dans *Patron de New York* où la course infernale à l'argent et au pouvoir a plus sérieusement dégradé les relations humaines, selon l'auteur[24].

Ci-dessus nous faisions allusion à l'existence de la littérature traditionnelle que le continent africain a produite dans le passé. Ici il ne sera pas question des "textes" oraux recueillis et traduits en français par des auteurs africains. Il reste tout de même vrai que Birago Diop, reprenant les contes du griot Amadou Koumba, Bernard Dadié, conteur du *Pagne noir* et des *Légendes africaines,* Ousmane Soce, Joseph Brahim Seid et d'autres pratiquent admirablement le genre qui constitue une réussite notable de la littérature africaine[25]. Les contes et légendes sortent du cadre de notre sujet, tout d'abord parce qu'ils n'appartiennent pas directement à la littérature de langue française, ensuite parce qu'ils datent en grande partie d'avant l'arrivée des Blancs en Afrique; par conséquent, ceux-ci n'y jouent presque pas de rôle. Néanmoins nous ne voulons pas passer sous silence le mythe

africain expliquant l'origine des Blancs et des Noirs, qui est sans doute aussi ancien que leurs contacts en Afrique. Les premiers, des étudiants zaïrois nous ont signalé et raconté cette histoire, par la suite nous l'avons trouvée attestée par Basset, Cendrars, Mercier et Knappert. L'intrigue est assez simple: Dieu le père a deux fils, Manicongo et Zonga, qu'il veut mettre à l'épreuve. Il leur dit d'aller le lendemain à l'aube se baigner dans un lac non loin de chez eux. Sagement le cadet, Zonga, veille toute la nuit et, le matin, avant le premier chant du coq, il arrive au lac, plonge dans l'eau et, à son grand étonnement, il voit que son corps devient tout blanc. Manicongo, par contre, mange, boit et danse, dort ensuite profondément et se réveille, avec retard, d'un sommeil réconfortant. Rejoignant son frère au lac, il veut se baigner, mais l'eau se retire et il ne réussit à se blanchir que la paume des mains et la plante des pieds. Zonga est récompensé par le père qui lui donne le premier choix dans les richesses paternelles. Zonga a donc tôt fait de s'emparer du papier, des plumes, d'une longue-vue, d'un fusil et de la poudre. L'aîné, Manicongo, doit se contenter de ce qui reste: des bracelets en cuivre, des cimeterres en fer, d'arcs et de flèches. Après ce partage, ils ne peuvent continuer à vivre ensemble à l'intérieur de l'Afrique et Dieu le père décide de les séparer: Zonga franchit l'océan et devient le père des Blancs, Manicongo reste en Afrique, il est le père des Noirs.

Les éléments qui constituent ce mythe ont déjà été recueillis et notés dans *Premier voyage du sieur de La Courbe fait à la coste d'Afrique en 1685*. A la fin de sa narration, La Courbe note un autre élément étiologique: le Noir, ne supportant pas d'être défavorisé par rapport à son frère blanc, ne cesse de courir après celui-ci afin de reprendre tout ce qu'il peut. "Les vols reprochés aux Noirs ne sont donc qu'une reprise exercée contre des frères plus rusés et mieux partagés." Dans sa variante du même mythe, Cendrars affirme que, après la séparation des deux frères, les Blancs ramassent des richesses extraordinaires grâce à leur héritage, les Noirs restent pauvres comme auparavant. L'idée largement répandue en Afrique selon laquelle blanc signifie nécessairement "riche" et noir, fatalement "pauvre", s'y associe donc tout naturellement. Nous verrons qu'il en est de même dans maints passages romanesques[26].

Selon Harald Weinrich, le mythe explique le monde "dans ce qu'il comporte de plus énigmatique" et la narration mythique traite de questions des plus sérieuses. De son côté, Albouy attribue au mythe la fonction de saisir une vérité qui se dérobe à la seule raison: "Le mythe exerce une fonction de compensation; il permet une appropriation (de l'histoire par le peuple) au prix et au sein de l'aliénation"[27]. Or, le mythe de l'origine du Blanc et du Noir a été transmis d'une génération à l'autre jusqu'à nos jours, ne cessant d'accomplir sa fonction qui consiste à expliquer une réalité historique que la raison ne comprend pas: le mystère de la

force du Blanc qui a réussi à dominer la terre et l'homme de l'Afrique noire. Ce mythe transparaît dans la littérature négro-africaine où le thème de l'homme blanc est prédominant dans la période étudiée ici. Pour définir le thème littéraire, nous suivrons Albouy qui le définit comme l'ensemble des apparitions du personnage mythique dans le temps et l'espace littéraire envisagés[28].

Etudiant le thème du Blanc et de l'Occident dans la littérature négro-africaine, nous exclurons encore le théâtre qui n'en est qu'à ses débuts dans la société africaine moderne; anciennement le théâtre ne fut guère un art indépendant, puisque contes, danses, mime et chants formaient le plus souvent un ensemble spontané. Nous ne parlerons pas non plus de la poésie qui chante les différentes étapes de la négritude, de la souffrance à la révolte, du triomphe à la sérénité, telles que les a analysées Thomas. Les chantres de la négritude se définissent souvent par rapport au monde blanc, mais ils le font d'une façon globale et sans les nuances que savent apporter les romanciers dans des situations particulières et d'après leurs expériences personnelles. Avec beaucoup de justesse, Albert Gérard fait observer qu'avec la génération des romanciers "une perception plus objective du Nègre en situation, une analyse plus poussée des facteurs psychologiques de l'affrontement interracial et une vision à la fois plus concrète et plus subtile des problèmes sociaux, éthiques et culturels", succèdent aux cris de la révolte de la première poésie nègre[29].

Une autre limitation du sujet consistera en l'exclusion des essais et des récits de voyage, lorsque aucun élément de fiction n'y entre en jeu. Ne seront donc retenus ni la *Bible de la sagesse bantoue* de Dika Akwa ni *La Bible secrète des Noirs selon le Bouity* de Birinda ni *Le pacte de sang au Dahomey* de Hazoumé, qui appartiennent plutôt au domaine de l'anthropologie. D'autres ouvrages descriptifs tels que, par exemple, le récit de voyage de Gologo sur la Chine ou *Le berceau de mon âme* de Moume Etia, *Crayons et portraits* de Sissoko ou *Acteurs noirs* d'Alapini ne seront pas pris en considération ici, parce qu'ils ne contiennent aucun élément romanesque. L'admirable oeuvre du Ruandais Kagamé a d'abord paru en kinyaruanda, ensuite dans une traduction française, il nous faudra donc l'exclure, comme nous l'avons fait des autres traductions de la littérature orale. Il en sera de même de *Soundjata*, le beau roman épique mandingue dont l'auteur Niane dit qu'il doit l'oeuvre à "un obscur griot" d'un village de Guinée. Nous laisserons de côté le récit en petit nègre du Congolais Bela, *Gutemberg dans la brousse*. Par contre nous retiendrons les oeuvres intermédiaires entre poésie et prose *La savane rouge* et *Aube africaine*, respectivement écrites par Sissoko et Fodéba et celles intermédiaires entre roman et théâtre, à savoir *Le soleil noir point* de Nokan, et *Pour toi, nègre mon frère* de Viderot "Mensah"[30].

Avant d'aborder le problème de l'écrivain noir et de son public, il est

peut-être utile de citer Lilyan Kesteloot, car avec elle nous croyons que souvent dans le roman africain (comme dans la poésie), "l'individu s'intègre au peuple et à la société dont il émane. Même quand il dit "Je", il entend "Nous", il représente son peuple. Toute émotion personnelle est replacée par lui dans un contexte plus général"[31]. Ce propos n'est pas sans rapport avec l'engagement de l'écrivain dont nous parlions ci-dessus et il ajoute une dimension à la lecture des romans. Maintenant, qui sont les lecteurs de ces romans? A qui l'auteur s'adresse-t-il dans ses écrits? Cette question concernant l'écrivain africain et son public a déjà fait couler beaucoup d'encre, surtout ces dernières années. Néanmoins il nous semble indispensable d'en parler brièvement ici.

La littérature orale est diffusée par et parmi le peuple qui la crée, il n'y a pas d'écart entre le conteur et le public. L'avènement de la littérature écrite change profondément les rapports entre l'auteur et son peuple. Le milieu d'origine est encore le même pour l'un et pour l'autre, l'écrivain connaît encore les us et coutumes de son clan et, même s'il n'a plus habité la campagne, il est encore au courant de ce qui se passe dans les milieux claniques, de leurs manières de vivre et de converser, sinon il lui aurait été impossible de décrire ces choses-là. Seulement, au fur et à mesure que ces Noirs s'initient à la "science des Blancs", une distance se crée entre l'homme instruit et la masse illettrée, une différenciation s'accomplit inévitablement: ceux qui se sont munis de diplômes, ont tendance à s'affranchir de plus en plus du cadre traditionnel et à s'orienter intellectuellement vers d'autres horizons. Par le fait de sa scolarisation, le futur écrivain appartient à un nouveau groupe social qui ne s'intègre plus harmonieusement dans la société existante. Or, au moment où il commence à réaliser son projet créateur, il pense sans doute au public éventuel auquel il aimerait destiner son travail. Ce public est pour ainsi dire co-responsable de la réalisation de l'oeuvre. Dans son article *Champ intellectuel et projet créateur*, Pierre Bourdieu souligne l'importance du système de relations sociales dans lequel s'accomplit la création d'une oeuvre: la position du créateur est déterminée par le "champ intellectuel" auquel il appartient. L'auteur agit en fonction de sa position dans ce champ[32]. Qu'est-ce que cela signifie dans le cas des auteurs négro-africains? Il est évident que ceux-ci n'ont pas pu écrire pour un public illettré; en plus de cela ils ont opté pour la langue française que la plupart de leurs compatriotes ignorent. A dessein ils se sont apparemment adressés à une minorité de frères qui, comme eux, ont parcouru des écoles ou l'université et qui, comme eux, se sont initiés à la culture occidentale. En même temps, ils savent très bien que ce champ restreint se trouve considérablement élargi grâce aux métropolitains qui, en nombre toujours croissant, se sont intéressés à l'Afrique et aux Africains. Il est certain que les auteurs africains de cette génération, écrivant en français, ont visé aussi bien

(ou même plus) les étrangers blancs que les intellectuels noirs francophones: les uns et les autres, appartenant au même champ intellectuel, ont donc déterminé les projets créateurs des romanciers. Tout en s'adressant à ce public, les écrivains engagés n'ont pourtant pas oublié leurs peuples, sachant que, pour effectuer la décolonisation, il est indispensable de mobiliser l'opinion publique en Europe et de communiquer au monde occidental les torts de la colonisation et de la discrimination raciale. Bon nombre d'écrivains ont choisi consciemment le chemin de l'engagement, les deux congrès des écrivains et artistes noirs à Paris et à Rome en témoignent: les participants y sont d'avis que l'oppression unit les Noirs à travers le monde et que pour chaque écrivain la décolonisation doit avoir priorité. Cette lutte contre les torts de l'homme blanc, on le constate en lisant, a nettement décidé de l'orientation de la littérature négro-africaine d'expression française qui, depuis ses débuts, semble avoir opté pour un public essentiellement extra-africain, en attendant la formation de son véritable public, le public africain.

Pensons encore au mythe de l'origine du Blanc et du Noir: les auteurs écrivent pour démystifier l'homme blanc, pour détruire sa force et sa richesse qui ont empêché tant de Noirs de prendre librement des initiatives. Ils s'adressent donc au monde libre, en s'écriant comme Aimé Césaire dans son célèbre *Cahier d'un retour au pays natal*:... "il n'est point vrai que l'oeuvre de l'homme est finie, que nous n'avons rien à faire au monde, que nous parasitons le monde, qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde, mais l'oeuvre de l'homme vient seulement de commencer... et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force"[33].

II. L'HOMME BLANC EN AFRIQUE: QUELQUES TRAITS GENERAUX.

Des deux côtés, la confrontation des races noire et blanche en Afrique a été matière à réflexions; chacun des deux groupes s'est fait des idées fixes sur "les autres". Selon Herskovits, les Européens de l'époque coloniale vivent normalement "sans, au sens sociologique, voir un Africain"[1]. Les normes de l'Occident sont pour eux les seules existantes, et ils estiment que c'est aux Africains de s'y adapter.

L'avantage personnel, l'ignorance de l'autre groupe humain et le complexe de supériorité amènent les Blancs à nourrir des préjugés sur les Noirs[2]. Le facteur racial détermine le plus souvent les relations ou le manque de relations; à cela s'ajoute le racisme anti-homme de couleur, qui, en Afrique, s'explique difficilement en dehors du contexte de la colonisation et de son histoire. L'oppresseur se distingue de l'opprimé, le colonisateur du colonisé, tout d'abord par la couleur de sa peau.

Les Africains connaissent mieux les Européens qu'inversement: "celui qui sert connaît celui qu'il sert". Cette connaissance est loin d'aboutir à une véritable compréhension et la façon dont elle est acquise amène plutôt la rancoeur que l'amour de ce prochain supérieur. Ayant appris la langue du colonisateur, les Noirs enregistrent ce qu'ils voient et entendent, mais ils n'en parlent pas ouvertement comme le font les Blancs qui, étant les maîtres, cachent moins leur manière de voir[3]. Or, pour le Blanc, les romans négro-africains constituent un moyen pour connaître le point de vue des Noirs sur les Européens. Les Africains des romans observent le Blanc, ses coutumes, sa mentalité et, entre eux, ils donnent leurs commentaires. A force de les servir, ils ont l'impression de connaître tous les Européens qui, eux, ne s'intéressent qu'aux prix et aux comptes: "Ils étaient tous connus, les Européens de Grand-Bassam, ceux de l'Administration, ceux du commerce, ceux des exploitations forestières. Leurs moeurs et leurs caractères aussi jusqu'à leur degré d'instruction. Le curriculum vitae de chacun était connu de tous les Nègres de la ville. Eux ne se doutaient de rien, ces civilisés qui se barricadaient derrière leur couleur, leur couleur blanche érigée en forteresse et en rempart du haut duquel ils regardaient les Nègres se mouvoir dans leurs quartiers... jamais ils ne mettaient les pieds dans les quartiers africains qui de tous les yeux de leurs habitants observaient les Européens"[4].

Dans maints romans, les Blancs ne se rendent pas compte de cet état de choses, ils ne savent pas ce qui se passe parmi les Noirs, ils ne savent

pas non plus ce que les Noirs disent entre eux à leur sujet. "Les Blancs, dit Oyono, sont autant percés à nu par les gens du quartier indigène qu'ils sont aveugles sur tout ce qui se passe" et il n'est pas seul de cet avis. Par solidarité, les Noirs font semblant de tout ignorer pour ne pas trahir le frère de race qui a révélé tel ou tel secret. Les commentaires sont réservés pour la soirée, quand ils sont "loin des oreilles et des regards européens", comme l'exprime Kanza. Ceux qui travaillent dans l'Administration diffusent les secrets des fonctionnaires, ceux qui servent de domestiques dans les maisons européennes, révèlent les événements privés. Aussi, à en croire les romans, les Blancs ne réussissent-ils guère à garder un secret entre eux et pour eux seuls. A cet égard, il est significatif que dans *Le pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti et dans *Une vie de boy* de Ferdinand Oyono nous voyons tous les personnages avec les yeux d'un serviteur de Blanc: Denis est le domestique dévoué du R. P. Drumont, c'est lui qui nous peint le personnage du missionnaire et Toundi, le boy du Commandant de cercle à Dangan, remplit son journal de commentaires et de réflexions sur le petit monde des Blancs de Dangan[5].

Ci-dessous nous tâcherons d'analyser les traits communs que les Noirs du roman accordent aux Blancs qu'ils rencontrent et connaissent chez eux en Afrique. La diversité de fait qui existe entre Blancs et Noirs et entre leurs cultures respectives n'est pas vue comme "un phénomène naturel" par les représentants des deux races. L'homme a tendance à condamner tout ce qui n'est pas de sa culture, tout ce qui ne se conforme pas à la norme établie de chez soi. A juste titre, Lévi-Strauss fait observer que cette mentalité selon laquelle on rejette les *sauvages* (= les barbares, les autres) hors de l'humanité, "est justement l'attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes": "En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus *sauvages* ou *barbares* de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie". Nous verrons que cet exclusivisme selon lequel "l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique", caractérise bon nombre de personnages blancs et noirs dans les romans négro-africains de langue française[6].

caractères physiques et sobriquets

Les Noirs qui n'ont jamais vu de leur vie un Européen, semblent surtout étonnés de la couleur de sa peau, quoique cette couleur provoque des réactions bien variées. Issa raconte l'événement de l'arrivée, à la cour du roi Barbe-Blanche, d'"un phénomène, (d')une curiosité", à savoir d'un homme qui, au lieu d'être noir comme il faut, est "tout blanc"; "blanc comme la chaux", dit Meka dans *Le vieux nègre et la médaille*[7]. La blancheur de la peau de l'Européen donne lieu à toutes sortes de comparai-

sons et de sobriquets. Coyssi atteste que chez lui on qualifie les Blancs d'''Albinos'', dans *L'harmattan* il est question d'''enfarinés'', Hazoumé parle de ''Troncs-blancs'' et plusieurs auteurs les appellent, à cause de leur pâleur, des hommes fantômes ou des revenants. Malembe distingue même trois sortes de revenants, les *Mimpe*, c'est-à-dire les missionnaires, les *Mindele* qui se mettent ''à planter des palmiers et à extraire l'huile de palme'', donc les colons, et les *Mbulater* ou *Bula-matari* qui se font ''porter de village en village''. Ces derniers dont le nom signifie ''briseurs des roches'' constituent les représentants du gouvernement colonial[8].

Le terme de revenant rappelle aussi que les Blancs sont venus d'ailleurs, de l'autre côté de la tombe, du ciel, de chez Dieu ou simplement d'outre-mer. Des personnages dahoméens parlent parfois des Blancs comme des ''génies de la mer'' ou des ''viles et immondes bêtes de la mer''. Le terme d'*Annasara* ou *Nansarawa* fait allusion à la divinité du Blanc, descendu du Ciel et ''envoyé par Dieu-Le-Grand''[9].

Parfois aussi la couleur de la peau des Européens est qualifiée de rouge. On parle alors de ''divinités rouges'' ou de ''diables rouges'', tandis que certains auteurs se bornent à traiter les Blancs d'''oreilles rouges''. Matip compare la peau pâle à celle des ''animaux râclés'' et dans *O pays, mon beau peuple,* Oumar Faye lance à un Européen le terme de ''cochon gratté''[10].

L'homme blanc se distingue du Noir par son habitude de devenir ''rouge comme un piment rouge sous le coup de l'émotion ou de la pudeur''. Comment l'expliquer? ''Avec cette manière de rougir des Blancs on ne peut savoir s'ils sont contents ou non''. C'est surtout Oyono qui a étudié ce phénomène particulier aux Blancs – dans ses romans il note souvent que le Blanc rougit, et cela à des occasions différentes qui vont de la honte à la rage, de l'embarras à l'étonnement[11].

Les jeunes Noirs doivent tous passer par l'initiation, c.q. la circoncision, pour devenir adultes[12]. Le Blanc, par contre, est incirconcis et par là peu digne de respect. Dans *Le vieux nègre et la médaille,* on le définit comme l'homme qui ''a un visage rouge et est incirconcis'' par opposition aux Noirs qui n'ont pas ces traits bizarres. Dans *Une vie de boy,* Toundi, apportant un flacon au Commandant dans la salle de bains, est stupéfait de constater que son patron, lui aussi, est incirconcis: ''Non, c'est impossible, me disais-je, j'ai mal vu. Un grand chef comme le Commandant ne peut pas être incirconcis!... Alors... il est comme le Père Gilbert! comme le Père Vandermayer! comme l'amant de Sophie! Cette découverte m'a beaucoup soulagé. Cela a tué quelque chose en moi... Je sens que le Commandant ne me fait plus peur''[13]. La conscience de ce fait change entièrement l'attitude de Toundi vis-à-vis de son patron.

D'autres traits encore distinguent le Blanc du Noir: il a les cheveux plats et souvent longs: au lieu d'avoir ''les cheveux enroulés sur eux-mêmes

comme les nôtres, (ils) ont le crâne couvert de poils de cabri'' et non seulement le crâne: les poils qu'ils ont sur le corps rappellent ceux des ''gorilles de nos forêts''. Parmi les Blancs d'Afrique, il y a beaucoup de barbus; Sembène Ousmane parle même de la ''barbe dite à la coloniale'' du Blanc. Leurs yeux sont parfois noirs mais souvent ils sont ''couleur de feuille sèche, ou couleur de feuille verte comme ceux des chats. C'est sans doute pour cela que ces Troncs-blancs ne voient pas les choses sous le même aspect que nous''. Les yeux bleus ou verts, ''yeux de chat'' ou ''yeux de panthère'', peuvent signifier que le Blanc est sorcier, car le chat aussi est sorcier et, du moins pour certains peuples, la panthère est l'ancêtre totémique[14].

L'odeur du Blanc est traitée d'insupportable par plus d'un auteur. Dans *Doguicimi*, le premier ministre du roi Guézo dit: ''Ce n'est pas agréable de se trouver sur le passage du vent qui arrive du côté de ces immondes bêtes de mer. Leur odeur vous écoeure même à deux bambous (= dix mètres). Ça sent tout comme du cuir qui a séjourné dans l'eau. Ça pue la fétidité. C'est, sans doute, pour cette raison qu'ils usent tant de parfums!'' De son côté, Toundi note dans son journal que le Blanc sent ''la viande crue avec des nuances indéfinissables''[15].

Parfois le Blanc est appelé ''bête de mer'' ou ''bête râclée'', parfois aussi il est comparé à une espèce d'animal bien définie. Pour le vieux Meka, les Blancs sont comme des antilopes – ils ont tous le même visage, d'autres trouvent qu'ils ont des traits qui font penser à des cochons, des gorilles ou des singes![16].

Il n'y a pas de doute possible, aux yeux des personnages noirs des romans, les Blancs sont des êtres physiquement bien différents des hommes ordinaires, c'est-à-dire des Noirs.

un être fragile

Dans le monde romanesque dont il est question ici, les Européens éprouvent souvent une terreur panique devant toute maladie et tout manque d'hygiène. En outre, leur santé les préoccupe à l'excès, aussi peut-on se demander s'ils ne seraient pas plutôt des êtres physiquement faibles. Les nombreuses personnes qui portent le casque, à l'époque coloniale, inspirent aux Noirs l'idée que le Blanc a la tête peu forte: son crâne est sans doute ''aussi fragile que celui d'un singe'', car il craint la chaleur du soleil – plus d'un auteur y fait allusion. Ce n'est d'ailleurs pas seulement la tête qu'il coiffe, son corps entier semble avoir besoin de vêtements, il n'ose pas exposer son torse nu au soleil et ne marche même pas pieds nus! Ils sont si fragiles qu'ils ne supportent même pas la musique; ils n'élèvent pas la voix ni ne rient aux éclats, tambours et coups de pilon les empêchent de dormir et le moindre bruit les agite[17].

Plusieurs auteurs mentionnent le besoin de propreté et d'hygiène de l'Européen. Lorsque le missionnaire Le Guen demande un verre d'eau dans un village, le chef donne l'ordre de nettoyer soigneusement le verre avant de l'apporter: "Ces gens sont débiles et la moindre saleté les tue"[18].

Conformément à ce que disent par exemple Memmi dans son *Portrait du colonisateur* et Curtin dans *The image of Africa*, les personnages blancs du roman se sentent menacés par les dangers mystérieux des tropiques. Dans *Doguicimi*, un jeune pionnier s'exprime ainsi: "Le climat... vous boit tout le sang du corps; la chaleur vous tanne la peau et vous recroqueville les cheveux, puis vous frappe de folie si vous demeurez découvert... Le jour, les mouches vous assaillent. La nuit, les marais vous envoient... une armée de moustiques qui vous décochent leurs flèches empoisonnées. Outre leur suffocante exhalaison, les plantes qui envahissent tous les chemins, vous embarrassent les pas, vous lacèrent les pieds et les mains, vous écorchent la figure et menacent même de vous éborgner. La terre se creuse sous vos pas, on ne sait comment. Les pierres prennent plaisir à s'animer et à se poser malicieusement sur votre chemin pour vous faire tomber. Qu'il est difficile à un étranger de triompher de la traîtrise des éléments, des bestioles et des gens de ce pays!"[19].

Ce passage traduit la terreur et la méfiance que ressent l'étranger devant les énigmes des pays tropicaux inconnus. Les Blancs savent qu'ils s'exposent à certains risques sur cette terre étrangère et ils ont peur des maladies qu'ils pourraient y contracter; parfois l'Afrique est même accusée, sans fondement, d'avoir provoqué telle ou telle maladie qu'on ne saurait déterminer[20].

Emile Cissé signale la peur qu'ont les Blancs du paludisme, maladie qui, d'après lui, "ne tue pas le Noir" et Bernard Dadié note que "la terreur de la colonie européenne" est la fièvre jaune, maladie que les Noirs appellent le *vomito-négro*. Dès qu'elle est signalée quelque part, les Européens prudents quittent les lieux, la quarantaine est décrétée, les attroupements sont interdits, les danses supprimées et le couvre-feu devient obligatoire: "Grand-Bassam prit un aspect étrange. Dès le coucher du soleil, les Européens se gantaient, se bottaient et se voilaient... (ils) vivaient dans l'angoisse. Le moindre insecte sur le mur faisait sursauter". Entre temps les Africains, sans voile, continuent à dormir en plein air, puisqu'il fait chaud dans les cases et s'il y a quelques-uns d'entre eux qui meurent, ils ne croient pas que ce soit à cause du *vomito-négro*: on trouve toujours une autre cause à de tels décès... Et de temps en temps un tam-tam se révolte contre les mesures de quarantaine dans le quartier africain et ses rythmes, au nom des Noirs, s'adressent "au monde européen prêt à se couler sous les moustiquaires":

"Rendez-moi mes chansons!
Rendez-moi mes danses!"[21]

Il est évident que, aux yeux des Noirs traditionnels, les Blancs sont des maniaques de l'hygiène, bien qu'ils ne poussent pas tous leur manie aussi loin que l'Administrateur de colonie Bouchez qui fait lessiver son linge à Paris et passer au savon des pièces de monnaie avant de s'en servir[22].

Toutes ces précautions n'empêchent pas que, de temps à autre, un Blanc meurt en Afrique. Les premiers cas de Blancs morts étonnent encore les Africains qui avaient cru à leur divinité et par conséquent à leur immortalité. Les Bwawa, luttant contre les envahisseurs, reprennent courage en voyant que le Blanc est vulnérable et que lui aussi craint la mort: il n'est donc tout au plus qu'une "divinité déchue"[23].

Sauf pendant les guerres, les Noirs ont rarement l'occasion de voir de leurs propres yeux la dépouille mortelle d'un Blanc. Aussi toute une foule s'approche-t-elle du brancard qui ramène à la mission le R. P. Gilbert mort d'un accident: d'après l'auteur, ceux qui veulent montrer leur attachement au mort, sont moins nombreux que ceux qui n'ont jamais vu "le cadavre d'un Blanc et encore moins celui d'un prêtre blanc". Le Père Gilbert est enterré "dans le coin du cimetière réservé aux Blancs" et tous les Blancs de la ville sont là[24].

Dadié note les traits qui caractérisent respectivement les enterrements européen et africain: les Européens accompagnent leur frère de race silencieusement, tandis que les Africains chantent en foule des cantiques et, suivant l'importance du personnage, une fanfare peut même précéder le cortège. Toujours l'un des Blancs est si "pressé de courir à une affaire" qu'il ose traverser la foule africaine en route pour le cimetière. D'autres respectent le mort africain: pour eux "le mort n'a plus de couleur"[25].

Les vivants tant blancs que noirs restent mutuellement conscients de leur origine et de leur couleur dans la société coloniale. La civilisation, les traditions, la mentalité et le comportement des Blancs constituent autant d'éléments hétérogènes avec lesquels sont confrontés les Africains dès l'arrivée des étrangers.

le syndrome des tropiques

Dans son article sur la littérature coloniale, Cairns note que les Noirs y semblent d'avis que "tous les Blancs sont fous". L'auteur, analysant les personnages blancs du roman colonial, constate qu'ils souffrent d'un complexe de mégalomanie d'une part et du délire de la persécution d'autre part[26]. Ce sont là des traits dont les auteurs négro-africains douent, eux aussi, plus d'un Blanc dans leurs romans. Parfois le romancier se limite à décrire le caractère de tel ou tel personnage et à s'en étonner sans pour autant le qualifier expressément d'aliéné.

Mamadou Gologo, médecin, diagnostique la maladie des coloniaux com-

me un syndrome complexe qu'il appelle *soudanite*, dans son roman *Le rescapé de l'Ethylos*. Les malades qui en sont atteints consomment des quantités d'alcool et forment un danger permanent pour les Noirs. Il faut se méfier de ces Blancs dont le psychisme est d'ordinaire "plus altéré que le monde extérieur le croit". Ils sont remplis d'amertume et de haine vis-à-vis des Africains et de l'Afrique: "Leur main est extrêmement alerte. Ils sont perpétuellement révoltés contre "ce climat infernal" sans qu'ils fassent jamais la moindre tentative pour s'en défaire! Leur expression favorite? Quel P... de pays et quelle saleté de race! On en a vraiment marre!"[27].

Dans *Coeur d'Aryenne*, Morax répond fidèlement à cette description: ce colon est "d'un caractère bilieux", de manière qu'un Noir ne saurait l'aborder impunément. Le soleil tropical l'énerve et il boit excessivement, du Pernod colonial en passant par le vin de palme jusqu'à la "liqueur éthérée du raffia". Avec l'alcoolisme va de pair une irascibilité maladive, chez Morax aussi bien que chez des Blancs d'autres romans, tel, par exemple, l'Administrateur Fouconi: lorsqu'il est à jeun, il a des accès de colère terribles qui "tombent brusquement après un verre de whisky"[28].

Le malaise moral du malade s'aggrave par l'incapacité qu'il éprouve à s'adapter tant en métropole qu'en Afrique. Sous les tropiques, il a la nostalgie de sa patrie qu'il idéalise volontiers. Parfois il se fait même "porter malade pour être rapatrié" sans pour autant guérir grâce à ce remède: en Europe il est pressé de retourner en Afrique. Cette ambiguïté caractérise toute une classe d'Européens en Afrique, dit Dadié dans *Climbié:* "Ils ont le cafard en Afrique. Ils ont la nostalgie en Europe. Ils ne sont plus les hommes d'un continent... mais un genre de trait d'union"[29].

Incontestablement le Blanc colonial est marqué par l'Afrique et il peut finir par se sentir doublement dépaysé. Parfois un Blanc est rapatrié parce qu'on craint pour sa raison. Les troubles psychiques sont assez fréquents parmi les coloniaux, comme l'a démontré aussi Vyncke[30]. Cela explique probablement la tendance au suicide du Blanc, qu'attestent plusieurs auteurs. Dans *Un piège sans fin*, l'Inspecteur Mauthonier admet que les suicides sont plus fréquents chez les Blancs que chez les Noirs. Les Blancs sont des êtres étranges, "ils s'envoient souvent le revolver dans la tête", se disent les Africains, dans *Climbié:* "Ils ont tout pour eux et ils se tuent. Que devrions-nous faire alors, nous qui sommes moins favorisés? – C'est peut-être l'une des principales causes du refus des armes aux Africains"[31].

En effet plus d'un Blanc se tue dans les romans négro-africains, mais il y a autant et même plus de Noirs qui s'y suicident également. Le Major allemand von Obermann met fin à sa vie poussé par le même désespoir que le vieux Bakary du Dahomey. Il en est de même de la jeune fille française Solange et du jeune Noir Fara[32]. Les événements romanesques

ne confirment donc pas la croyance selon laquelle les Blancs se suicident plus facilement que les Noirs.

Cette croyance existe néanmoins, à en croire aussi l'histoire de Koime, un jeune homme africain qui se tue, lorsqu'une fille lui refuse son amour. Les gens sont unanimes à en rejeter la faute sur les Blancs dont les livres enseignent des folies pareilles, "car, de mémoire de Noir, qui a jamais entendu parler d'un garçon de nos villages, d'un garçon illettré, se tuant pour une femme?"[33].

la force du Blanc

Comme la légende de l'origine des Blancs et des Nègres, qui cherche à expliquer pourquoi ceux-ci ont dû se soumettre à ceux-là, plusieurs romanciers font surgir la question de savoir quel est le secret de la force des Blancs. Dans sa *Philosophie bantoue*, Tempels souligne combien, pour l'homme bantou, la force est essentielle dans la vie: il faut la conserver et accroître dans la mesure du possible[34]. Il va de soi que le problème de la force de l'étranger a préoccupé les Africains. Celle-ci est indubitablement supérieure à la force des Noirs, raison pour laquelle les Blancs ont réussi à s'imposer et à s'installer en Afrique noire.

Dans son roman *Climbié*, Bernard Dadié compare l'Afrique colonisée à "une immense cuve sur laquelle l'Europe aurait posé, comme un couvercle d'airain, son autorité, sa domination"; à l'intérieur de la cuve les Noirs, s'efforçant en vain de monter pour avoir un peu d'air et un peu de soleil, viennent se briser contre ce couvercle[35].

Les armes de l'étranger sont plus fortes que celles des Noirs qui tombent victimes en s'opposant à la violence du conquérant. Ses canons tonnants crachent du feu et ses fusils "distribuent la mort à trois mille enjambées à la ronde. Tout cela tient du Yéréké!, du miracle". Cela semble d'autant plus vrai que le Blanc est un être faible et fragile du point de vue physique. Dans *Doguicimi*, les Danhomênous sont d'avis que c'est justement la faiblesse du Blanc et son manque de courage et d'énergie qui expliquent son invention de toutes sortes de choses devant remédier à ses déficiences personnelles. Aussi a-t-il fabriqué fusils et caronades "qui font la puissance des poltrons parce qu'elles servent à combattre à distance, je veux dire sans grand risque"[36].

Dès l'arrivée des Européens, les Noirs ont fait connaissance avec les armes de l'Occident, avec leur élément destructif donc; ce n'est que plus tard qu'ils ont compris que ce n'est pas là le seul côté des Blancs: "Ils étaient étranges. S'ils savaient tuer avec efficacité, ils savaient aussi guérir avec le même art... Ils détruisaient et construisaient". Leur art agricole l'emporte sur celui des Africains, leur technique semble sans bornes: ils savent se parler à distance et voler dans les airs, ils possèdent de "grandes

maisons flottantes'' et des trains qui roulent sous la terre[37]. Les Blancs sont des sorciers ou des diables, se disent, avec résignation, les Noirs peu instruits des villages, mais ceux qui fréquentent les Blancs, leurs postes de mission ou leurs écoles, ne veulent pas en rester là. Si le Blanc détient une force extraordinaire, il faudra essayer de lui voler le secret de cette force.

Les esprits et génies, les forces occultes de l'Afrique n'ont pas pu arrêter ou chasser les Blancs de la terre des ancêtres africains. La religion de l'homme blanc pourrait bien contenir la clef de son secret. Nombreux, les Noirs viennent s'initier à la religion chrétienne mais plus d'un parmi eux s'en détourne déçu, après coup. Les missionnaires parlent de Dieu, de la vie éternelle et de l'âme humaine; or, toutes ces notions étaient connues bien avant l'arrivée des Européens. En outre, bon nombre de Blancs ne vont jamais à l'église et ne s'intéressent apparemment pas aux histoires du missionnaire, et ceux-là n'en sont pas moins puissants et riches[38].

La force des Blancs ne réside donc vraisemblablement pas dans leur religion, à laquelle ils n'adhèrent pas tous. Ce qu'ils ont en commun, ce sont plutôt leurs vastes connaissances acquises à l'école et l'argent qu'ils possèdent et dont ils semblent possédés. Les Noirs ont vite fait de comprendre l'importance de l'école, moyen sûr pour monter plus haut, pour devenir ''comme les Blancs'' et pour gagner de l'argent comme eux. Car de plus en plus ils se rendent à l'évidence qu'avec ''l'argent des Blancs'' on peut se procurer des choses merveilleuses et bientôt, à l'exemple des maîtres étrangers, des colonisés aussi courent inlassablement après l'argent[39].

l'argent ensorceleur

Les réalisations matérielles de l'Occident ont souvent étonné les Africains et les ont attirés irrésistiblement. Les Blancs sont riches, ils ont tout pour eux, de belles maisons, de grandes voitures, de beaux vêtements, des domestiques à leurs ordres, maints auteurs le confirment. Néanmoins, ils continuent à être préoccupés tous – et tout le temps – par l'argent, l'argent dont Dadié fait remarquer qu'il semble avoir remplacé Dieu chez le Blanc[40].

Le Blanc, ''c'est d'abord l'argent, beaucoup d'argent et encore de l'argent... Un Blanc veut gagner de l'argent, un point c'est tout'', lit-on dans *Ville cruelle*. Par contre, les Noirs de ce roman semblent d'une tout autre mentalité, les villageois du moins: pourvu qu'ils mangent, qu'ils soient en bonne santé et qu'ils aient leur femme à côté d'eux, la vie leur semble belle. Dans *Le regard du roi* de Camara Laye, par exemple, le mendiant demande à Clarence, un Européen appauvri, si chez les Blancs ''l'or n'est jamais que l'or''. Clarence avoue qu'ils se jettent avidement sur la moindre

poussière d'or et le mendiant se rappelle comment les Noirs, à l'arrivée des Européens, ont cru que les Blancs se nourissent d'or, mais, ajoute-t-il, l'or peut aussi être autre chose, "l'un des signes de l'amour, si l'amour atteint à sa pureté". Cela sera difficilement compris par des Blancs qui semblent calculer sans cesse et pour qui l'argent est l'essentiel. "Ce sont des drôles de gens... ils n'ont jamais assez d'argent; il faut toujours qu'ils en fassent." Ceux qui habitent des villas luxueuses, qui possèdent plusieurs magasins et des quantités d'argent, n'en restent pas moins avides d'autres richesses. En plus de cela ils nourissent un profond mépris vis-à-vis des Noirs qui, pauvres, tirent fatalement cette conclusion: "Il nous faut de l'argent, beaucoup d'argent pour être civilisés. L'argent, c'est la civilisation. Tant que nous n'aurons pas d'argent, tant que nous ne serons pas riches, nous ne serons rien aux yeux des Blancs... Il y a des gens qui parlent de courage, de foi... Tout cela, l'argent le confère: si tu as de l'argent, tout le monde prie pour toi et l'on te donne toutes les qualités..."[41].

Cependant une chose est certaine: la plupart des Européens vivant dans la colonie, ne seraient pas aussi riches et prospères, s'ils n'avaient pas quitté leur métropole. Là ils n'auraient indubitablement pas eu l'occasion d'exploiter les ouvriers autant qu'ils peuvent le faire impunément outremer. Hors de son continent, le Blanc veut "tout ramener à lui, tout subordonner à sa couleur" par on ne sait quel droit, on ne sait quel instinct. Encore essaie-t-il de justifier la vie riche qu'il mène, de s'excuser: sous les tropiques, l'existence est pleine de difficultés, le climat, la population, les privations sont des plus insupportables, voilà autant de raisons pour lesquelles une compensation matérielle serait bien méritée. D'après Memmi, *"le colonialiste plaide coupable"* au fond de lui-même sans jamais l'admettre ouvertement. En même temps, il semble avoir introduit "la conception matérialiste" dans l'esprit des peuples africains qui s'inspirent de son exemple[42].

un individualiste achevé

"Le lignage et sa solidarité constituent un important contenu de l'africanité", fait observer Maquet. Cette solidarité fraternelle, essentielle dans la vie traditionnelle de l'Africain, contraste profondément avec l'individualisme inné du Blanc. Les romans y font souvent allusion. Bien qu'il parle de fraternité, le Blanc ne la pratique pas; il prêche l'amour du prochain, mais ce prochain n'est certainement pas le Noir, si l'on en juge d'après la réalité. Benjamin Matip caractérise la mentalité des Blancs comme le *"chacun pour soi européen"*. Dans *Le vieux nègre et la médaille*, des voisins viennent consoler le pauvre Meka, en disant: "Nous ne sommes pas des Blancs, pour nous foutre des malheurs des autres" et les villageois de *Ville cruelle* constatent que le Blanc n'a pas d'amis[43].

De leur côté, les Européens s'étonnent de l'hospitalité et de la vie communautaire des Africains qu'ils trouvent exagérées ou même ridicules. A Kanga, un jeune homme qui est obligé d'entretenir un grand nombre de parents, son patron blanc recommande d'abandonner "ces sales coutumes": "Comment veux-tu arriver dans la vie? Avec *vous* on ne sait plus où commence et finit la famille"[44]. De part et d'autre, les critiques abondent. L'Européen refuse les normes africaines et l'Africain, de par sa tradition, condamne l'esprit individualiste. Dadié croit devoir rejeter la faute de l'incompréhension sur les Blancs qui ne se donnent même pas la peine de faire la connaissance des Africains et de leurs coutumes qu'il tient à expliquer dans *Climbié:* "Ici, plus on a d'enfants, plus on est heureux et considéré. Et deux ou trois femmes vous situent tout comme certains hommes se situent par le nombre de milliards en banque. Les frères, les cousins, les alliés, tous sont des "frères" pour l'Africain pris entre deux étaux: les normes européennes qui s'imposent impérieuses et les coutumes qui sont là. Tout compte fait, Climbié préfère la chaude vie de cette grande famille africaine, que des Européens nomment par ironie: la jungle familiale"[45].

Les Blancs tiennent à leur vie privée, où les Noirs n'ont pas de place, il va de soi, mais à quel point les Blancs sont-ils solidaires entre eux? De temps en temps les Africains doutent que les Européens se considèrent comme des frères. Ils se jalousent et ne semblent parfois pas unanimes entre eux. Dans *Doguicimi,* des domestiques rapportent au roi que leurs patrons, les Troncs-blancs, ne s'aiment pas entre eux et que la jalousie "alimente constamment la haine" qui règne parmi eux. Quelqu'un allègue comme excuse que les Blancs ne sont pas tous du même pays ni de la même famille[46]. Cependant le manque de solidarité entre Européens n'est signalé qu'occasionnellement dans les romans. Le plus souvent ceux-ci confirment la ségrégation rigoureuse entre Noirs et Blancs; ces derniers, conscients de leur minorité numérique, se sentent fatalement obligés de ne pas déserter la cause qui les unit entre eux. Aussi se retranchent-ils derrière la barrière raciale qui divise la société en deux parties nettement séparées.

la communauté blanche

Souvent les Noirs des romans négro-africains attirent l'attention sur la ségrégation raciale. Blancs et Noirs s'ignorent "comme des voisins qui ne se fréquentent pas", dit Diallo dans *Force-Bonté* et Kanza fait remarquer que même les enfants noirs ne peuvent pas jouer avec les enfants européens. L'avis général va dans le même sens: les Blancs n'entretiennent pas de relations avec les Noirs, sauf pour des raisons de travail et alors toujours de supérieurs à inférieurs. Les Blancs ont leurs quartiers d'habitation à

part, leurs églises ou places à l'église à part (jusqu'à la Sainte Table, dit Oyono), ils ont leur amusement privé dans le cercle européen et leurs séances ou places de cinéma à part. La discrimination est poursuivie jusqu'à la prison, à l'hôpital et au cimetière où respectivement les prisonniers, malades et morts blancs ont droit à plus de confort que les noirs[47].

Dans le quartier blanc, la vie est belle, en témoigne par exemple la description que donne Ousmane des jolies villas entourées de pelouses vertes bien soignées à Thiès: les couleurs sont gaies, des fleurs ornent les balustrades, lierres et vignes grimpent aux murs et auvents, des enfants rieurs s'amusent dans ce paradis des privilégiés. En effet, les Blancs sont matériellement des plus favorisés et ils cherchent à faire ressembler leur vie à celle du bourgeois aisé de la métropole. Ils s'invitent entre eux, boivent ensemble leurs alcools glacés sous la véranda et dînent avec des amis dans leurs villas climatisées. En fin de journée et pendant le weekend, ils se rencontrent au cercle européen, un club privé où aucun Noir n'a accès si ce n'est pour y servir les maîtres européens. Bref, la vie est facile au quartier blanc, si facile qu'elle risque de devenir monotone. Les habitants ont souvent "cet air renfrogné et maussade qui est la marque de l'ennui"[48].

L'ennui et la nostalgie sont les pires ennemis des coloniaux qui les combattent à force de se distraire, au "cercle", par exemple, où tout est "conçu pour adoucir le séjour des Blancs en terre africaine". Il y a des terrains de sport, une véranda aux chaises longues, un bar bien fourni et, accrochées aux murs, des affiches montrant des villes touristiques de la métropole. Aussi y rêve-t-on à la douce France; c'est bien au cercle européen que le Blanc retrouve "l'ambiance européenne", même dans les petites villes de brousse de l'Afrique noire[49].

La communauté européenne n'admet normalement pas que des Noirs se mêlent à sa vie. Si solidarité il y a, elle se limite aux Blancs seulement, à part de rares exceptions qui scandalisent tout le monde. Dans l'ensemble – nous le verrons ci-dessous – l'Administration, les colons et les missionnaires se soutiennent entre eux, ils forment un bloc et se solidarisent en face des Africains[50].

colonisateur et colonisé

Afin de justifier ses privilèges, le colonisateur insiste sur les différences absolues et irréparables qui existent entre lui et les colonisés. D'après lui, ces enfants irresponsables doivent une profonde reconnaissance à l'homme blanc civilisé qui leur est venu en aide. La commodité de cette attitude est qu'elle justifie, aux yeux du colonisateur, l'exploitation des colonisés[51].

Dans les chapitres ci-après, nous verrons les différentes catégories des

Blancs qui peuplent le petit monde colonial de l'Afrique noire francophone et leurs rapports avec des subordonnés dans des circonstances bien définies. Préalablement nous relèverons quelques traits qui résultent inévitablement de *la* situation coloniale en tant que telle; celle-ci fabrique des "colonisateurs qui s'acceptent", des colonialistes donc, comme elle fabrique des colonisés, dit Memmi. Ces colonisateurs sont amenés à se glorifier d'eux-mêmes et de leur pays d'une part, à mépriser l'homme noir et l'Afrique d'autre part[52]. La situation coloniale trouble les rapports humains entre les deux groupes. Les maîtres font tout pour maintenir leur position puissante et privilégiée. Coûte que coûte, il leur faut empêcher le Noir de revendiquer ses droits bafoués depuis l'arrivée des conquérants.

Il va de soi que le "petit Blanc" – Sissoko le caractérise comme "violent, odieux, ivrogne, cynique, satyre déchaîné" – est le plus dur avec les colonisés; ses complexes et frustrations le vexent vis-à-vis des Noirs par qui il se sent plus directement menacé que, par exemple, les hauts fonctionnaires ou les propriétaires d'immenses plantations. Plus que le "grand Blanc", le "petit" insiste sur tout ce qui le sépare des Noirs, il exalte ses propres valeurs au détriment de celles des colonisés[53].

A cet effet, il dispose d'un moyen infaillible, à savoir sa métropole. Le Blanc de la colonie a tendance à devenir un patriote fervent. Oyono crée un tel personnage qui, avec attendrissement, plaint la "pauvre France" et s'inquiète de la République en apprenant qu'il y a "déjà" des nègres députés ou ministres à Paris. Où va le monde alors et que deviendra la civilisation? La métropole est sa propriété aussi longtemps que le Noir ne peut pas y toucher et qu'il n'en a pas, lui! Les observations d'Oyono dans *Une vie de boy* correspondent à celles formulées par Memmi dans son essai bien connu sur le colonisateur. La métropole, dit Memmi, est "l'ultime recours" du colonisateur, elle constitue "un univers dont lui-même participe" et qui est hors d'atteinte pour le colonisé! Bien qu'il idéalise sa patrie, on aurait tort de demander au colonisateur pourquoi il ne rentre pas dans ce monde idéal, car c'est en colonie seulement qu'il possède une métropole: "s'il y rentrait, elle perdrait son sublime", tandis qu'en Afrique il peut s'en glorifier, car là il a des cohabitants qui l'admirent et le craignent pour cela[54].

La mégalomanie des Blancs coloniaux, nourrie chaque jour de leur présence en terre coloniale, est entravée dès leur retour au pays natal où ils ne jouissent ni des avantages matériels ni de l'estime particulier de leurs compatriotes. Kanza parle du "drame psychologique des Européens dont la célébrité est réduite à néant chaque fois qu'ils regagnent leur pays d'origine". Aussi ne saurait-on s'étonner que plus d'un Blanc n'aime pas quitter la colonie lors de son congé: la patrie l'a déçu les rares fois qu'il y est rentré. Il n'en continue pas moins à vociférer contre le "sale pays", le "fichu bled" qu'il habite, comme, par exemple, ce Commissaire de

police qui, depuis dix ans, n'est retourné en France qu'une seule fois. Il sait très bien que ses collègues de France ont plus de soucis que lui en Afrique, mais il n'en vomit pas moins d'injures sur l'Afrique et ses habitants:

"– Merde, merde, merde de Dieu! Quelle terre maudite avec le soleil qui se met à nous cuire le crâne dès qu'il fait jour!" A ce genre d'hommes les Noirs semblent aussi insupportables que leur pays, ce sont toujours de "sales nègres", des "salauds"[55]. Tout cela sert à rehausser le Blanc et à dégrader le Noir dans la mesure du possible, aux yeux du monde blanc colonial.

Dans les romans, les Blancs coloniaux sont nombreux à avoir de tels préjugés. Se prévalant de leur "race supérieure", de leur histoire et de leurs deux mille ans de civilisation, ils reprochent aux Noirs de ne pas avoir "inventé la roue". Climbié, y réfléchissant, se demande combien d'Européens de la colonie auraient été capables de l'inventer... "Les Blancs pensent qu'ils savent tout et que savent-ils?", demande, dans *Le regard du roi*, le mendiant à Clarence, le Blanc qui a été rejeté par ses frères pour avoir perdu son argent au jeu. Il est intéressant de noter comment ici, exceptionnellement, un Noir de la colonie ose critiquer les colonisateurs devant un des leurs. Le mendiant ne risque rien à le faire, car ce Blanc est pauvre comme lui et n'a plus rien à attendre de ses frères de race. Par là l'auteur semble suggérer que le pauvre, fût-il blanc, n'est pas digne de respect aux yeux des colonisateurs, et que pour eux la valeur de quelqu'un ne se base pas sur des qualités intrinsèques, mais sur la quantité d'argent qu'il possède, argent acquis n'importe comment. Forcément Clarence cherche la compagnie des Noirs, ce qu'il n'aurait jamais fait dans des circonstances "ordinaires".

Peu à peu Clarence apprend à vivre parmi les Africains, mais il commet un tas d'erreurs avant d'en arriver là. Il s'insurge, par exemple, parce qu'il est traité comme "n'importe qui" – lui, le Blanc! – et le mendiant constate: "Vous parlez avec la précipitation et la légèreté des Blancs. Comme vos pareils, vous êtes incorrigible." Plus loin son compagnon de route lui fait remarquer que, s'ils reçoivent à manger chaque jour, c'est malgré Clarence, car "les Blancs ne font pas pitié. Si pourtant les gens savaient mieux les choses!" S'il en est ainsi, c'est de leur propre faute, car les hommes de la race blanche "n'ont jamais brillé par l'humilité"[56].

Dans les romans, la suffisance et le manque d'autocritique des Blancs coloniaux sautent nettement aux yeux et sont en rapport étroit avec leur mépris des Noirs. A la question de savoir ce que les Blancs pensent des Noirs, ceux-ci ne trouvent pratiquement que des réponses défavorables à formuler. "Tous les Blancs nous méprisent (lit-on dans *Cette Afrique-là*). Nous sommes, pour eux, le sous-produit de l'humanité. Ils nous exploitent.

Je n'ai pas vu un seul Européen qui nous traite en égaux... Nous sommes sujet de folklore, un thème pour faire rire les dames de la bonne société, confortablement installées dans leur bonne conscience''[57].

Les Noirs sont traités de cannibales ou de sauvages et les termes les plus injurieux leur sont lancés à tout moment. Les Blancs ont aussi l'habitude de distribuer coups de pied ou coups de lanière. Une note signée d'un Blanc suffit pour mettre en prison un Noir. Comment alors s'étonner que, dans *Le vieux nègre et la médaille*, Meka et ses amis disent que les Blancs n'ont pas de frère parmi les Noirs? Ils ne respectent ni les Africains ni leur civilisation: ''Rien de ce que nous vénérons, n'a d'importance à leurs yeux. Nos coutumes, nos histoires, nos remèdes, nos hommes mûrs, tout cela c'est comme les affaires de leur boy''[58].

Le Noir ne vit pour le Blanc que par ses humbles services, il est l'objet silencieux à la libre disposition du maître: ''Je suis la chose qui obéit'', dit Toundi, le boy du Commandant. Il note les petites histoires que, pour s'amuser, les Blancs se racontent au sujet des indigènes; que ceux-ci y assistent, peu importe – les maîtres disent sans gêne ce qu'ils pensent et leur conclusion est fatalement que le nègre est ''un enfant ou un couillon'', un être sans valeur. En est-il autrement de la négresse? A en juger d'après *Doigts noirs*, les Blancs sont d'avis que les hommes noirs sont de sales nègres, mais ''la femme noire n'est jamais sale négresse''[59].

l'homme blanc et la femme noire

La morale de la monogamie a été prêchée par les Blancs en Afrique; notamment les missionnaires ont lutté sérieusement contre la pratique traditionnelle de la polygamie. Cependant les romans fourmillent d'exemples de Blancs qui – théoriquement monogames – ont des liaisons avec des femmes en dehors de leur mariage proprement dit: ce sont là ''des moeurs de Blanc'', dit le vieux Tonga dans *Ville cruelle*. Souvent les Africains s'étonnent de l'ambiguïté de la morale des Européens qui se vantent de leur monogamie, signe que leur civilisation serait supérieure à celle des barbares polygames. Or, cela ne semble pas les empêcher d'avoir avec d'autres femmes des relations qu'ils appelleraient ''adultères'', s'il ne s'agissait pas de leur propre cas. Les Africains préfèrent alors leur tradition à eux, trouvant les mariages polygames réguliers plus honnêtes que l'hypocrisie de prétendus principes de l'homme blanc, car ''presque chacun... entretient une maîtresse'', nonobstant sa morale[60].

La plupart de ces maîtresses sont des femmes noires, les Blanches formant une petite minorité en Afrique noire. Pour ne pas nuire au ''prestige de la race'', certains Blancs essaient de dissimuler leur liaison avec la Noire. S'ils réussissent à sauver les apparences devant leurs ''frères'', il est impossible de garder ce secret devant les Noirs. L'Administrateur

Fouconi vit avec une femme noire qu'il cache dans son magasin aux fournitures, quand il reçoit des compatriotes et, à la veille de la visite du Gouverneur, il la renvoie au quartier indigène. Cette humiliation scandalise certainement la femme noire, mais elle n'ose pas s'opposer ouvertement à de telles pratiques. Elle se contente de s'en plaindre auprès des siens, telle Sophie, la belle maîtresse de l'ingénieur agricole, qui en a assez d'entendre dire son Blanc à toute occasion: "Sophie, ne viens pas aujourd'hui, un blanc viendra me voir à la maison", "Sophie, reviens, le blanc est parti", "Sophie, quand tu me vois avec une Madame, ne me regarde pas, ne me salue pas", etc....[61].

La femme est alors réduite à n'être qu'un ustensile dont le propriétaire dispose comme bon lui semble. Pour le Blanc, la Noire constitue le plus souvent un objet de plaisir et non un être humain. Tantôt le Blanc envoie son boy chercher au quartier indigène une "négresse pour la nuit", tantôt il y va lui-même choisir une femme pour s'amuser. Dans *Coeur d'Aryenne*, Jean Malonga décrit la conduite du colon Morax et, à l'en croire, il existe "des milliers et des milliers de Morax". A Mossaka où il habite, cet Européen prend les plus belles jeunes filles – "de onze, treize et quatorze ans" – avec l'accord du chef de village qui les échange contre un peu d'alcool ou quelques grammes de sel. Le vieillard n'ose rien refuser au Blanc dont il craint le désir de vengeance[62].

De telles relations, les petits "bâtards café au lait" sont le résultat visible. Souvent ils sont abandonnés par des pères qui se soucient peu de ces enfants. Il y a aussi des Blancs qui ne veulent pas être pères d'enfants mulâtres: la fille Séitou, devenue maîtresse du Français Tertullien, se voit renvoyée une fois qu'elle a des enfants de cette liaison. Tertullien est mécontent de ne pas pouvoir faire l'amour avec elle sans qu'il y ait ensuite des "gamins de sang mêlé"; selon lui "c'est, aussi bien dans son pays que dans sa race, une avanie que de s'unir à une négresse au point d'en avoir des enfants"[63].

Les filles réagissent de manières différentes: certaines d'entre elles sont fières de leurs relations avec un homme blanc; parfois même elles s'obstinent à dédaigner leurs frères de race après l'expérience et elles font tout pour imiter les femmes blanches afin de mieux plaire aux Européens[64].

Quelques-unes méprisent les hommes blancs tout en profitant d'eux. Mandari, la maîtresse d'un Grec, déteste son Blanc qui s'enivre chaque soir et qui lui propose des "bestialités sexuelles inconnues dans nos moeurs". Elle s'oppose et il la menace de l'électrocuter: "Avec lui, je compris que tous les Blancs n'étaient pas civilisés, quoi qu'en pense la généralité des Noirs! Et, au souvenir de tout ce que ce Blanc-là me proposait de faire, je me demande si les Noirs ne méritent pas seuls d'entrer dans la Maison de Dieu!..."

Elle se venge en prenant fuite avec l'argent de son Grec. Il en est

de même de Sophie, la maîtresse de l'ingénieur dans *Une vie de boy*. Son projet existe bien longtemps avant qu'elle puisse le réaliser et ses arguments sont solides: Tout d'abord les Blancs n'ont pas "ce qui peut nous rendre amoureuses"; en plus de cela "nous autres négresses ne comptons pas pour eux. Heureusement que c'est réciproque!"...[65].

Si donc certaines filles préfèrent l'homme blanc aux Noirs et que quelques-unes le méprisent ou le quittent, la plupart d'entre elles subissent leur sort avec résignation sans être autre chose que des objets au service du maître blanc. Il est d'autant plus surprenant de lire un livre comme *Le regard du roi* où un homme blanc est condamné à se prostituer. Dans une atmosphère kafkaïenne, Clarence, sans le savoir, est vendu au naba, un chef de village; sa tâche consiste alors à coucher tour à tour avec chacune des femmes du naba qui, lui, est devenu trop vieux pour s'occuper d'elles. Clarence ne s'en rend pas compte pendant longtemps, il croit passer les nuits avec sa maîtresse Akissi, mais celle-ci complote avec les autres. Aidée par des fleurs vénéneuses mises au chevet qui étourdissent l'homme, elle quitte silencieusement la case pendant la nuit, tandis qu'une des femmes du naba prend sa place à côté du Blanc. Lorsqu'il finit par comprendre ce qui se passe, toutes les femmes du harem ont partagé le lit avec lui et mis au monde des sang-mêlé dont il est le père. Vivement il ressent son humiliation et sa déchéance, une lourde angoisse lui pèse sur le coeur jusqu'à ce que le regard du roi le sauve du désespoir[66].

Le cas du Blanc soumis aux femmes noires est unique dans le roman négro-africain, le cas contraire effraie par sa fréquence. Reste à signaler le seul exemple d'un mariage – un mariage harmonieux même! – entre un Blanc et une Noire, le pharmacien Chambert et l'accoucheuse Ewené, dans le roman *Tante Bella* de Joseph Owono. Un soir ils invitent chez eux indistinctement des Européens et des Africains. Ces derniers se sentent peu à l'aise d'abord; visiblement ils ne sont pas habitués à ce que des rapports humains se manifestent entre les représentants des deux races. Ils ont nettement tendance à "se grouper entre eux", tant il est rare dans la société coloniale que des Blancs s'entretiennent amicalement avec des Noirs[67].

l'Afrique et les Africains, "sujet de folklore"

Comme l'avantage personnel, l'ignorance de l'autre groupe humain est cause de préjugés raciaux; elle donne lieu à des idées fausses et les gens sont jugés "non pas sur leurs mérites propres, mais en fonction d'idées exagérées et déformées concernant ce que l'on croit être les caractéristiques de leur groupe, en admettant à tort que tous les membres d'un même groupe sont identiques et que les exceptions n'existent pas ou sont négligeables"[68].

Dans le roman négro-africain, les personnages blancs ne cachent pas leurs préjugés raciaux et, aux yeux des Noirs, l'Europe doit nourrir collectivement des sentiments de mépris vis-à-vis de l'Afrique et des Africains. Le Blanc a toujours tendance à affirmer que, sans l'occupation européenne, le Noir ne serait encore rien. Ikellé-Matiba se plaint du manque d'informations dans le monde non-africain sur les Noirs et l'Afrique qui ne sont connus qu'à travers les renseignements et le jugement blancs: "Depuis la colonisation, l'opinion internationale a été trop mystifiée, car seul le colonisateur disposait des moyens d'information. Pour ériger son mode de vie en système universel immuable, il a créé une littérature, un style et même une éthique et c'est à travers ces clichés que nous sommes jugés. D'abord tout cela avait un but commercial et en plus servait certains intérêts particuliers." L'auteur n'est pas seul à se plaindre du parti pris des Blancs. Nazi Boni parle des "récits burlesques" qui assimilent le Noir au singe et qui prétendent que sa vie sentimentale n'excède pas "le cadre de l'acte charnel", tandis que, dans *Ville cruelle*, les vieux avertissent les jeunes de se méfier des Blancs qui, après avoir gagné beaucoup d'argent, retournent chez eux raconter dans leur pays que les Noirs sont des cannibales. En outre, certains colonisateurs aiment jouer le héros à leur retour et la façon dont ils relatent leurs aventures, ne contribue pas non plus, en Europe, à une connaissance objective de l'Afrique. Parlant de ses exploits au Congo, un Blanc souligne, par exemple, l'aspect dangereux de son séjour là-bas; à l'en croire, il faut y étrangler des lions et des léopards de ses propres mains![69].

La plupart des Noirs sont convaincus d'être mal connus et mal jugés par les Blancs qui semblent s'amuser d'histoires dérisoires sur les nègres et l'Afrique. L'Occident ne peut pas faire la connaissance de l'Afrique si elle ne cesse d'y appliquer ses propres critères, qui ne correspondent nullement à l'échelle des valeurs du monde noir. Aussi, pour l'Européen, ce monde reste-t-il d'ordinaire bizarre, anormal, barbare, inconcevable; encore le Blanc est-il le plus souvent trop préoccupé par ses affaires matérielles pour faire des efforts sincères qui puissent aboutir à une compréhension réelle des "autres". Il se contente donc d'écrire des livres de style exotique sur le continent noir et les "hommes nus" qui le peuplent: "Acheteur de peau de singe et nourri de théorie évolutionniste, cartésien par surcroît, l'Européen est certainement convaincu que, dans l'évolution de l'espèce humaine, de singe on devient Noir, Rouge, Jaune, puis Blanc. La couleur blanche devenant ainsi pour lui le critère du civilisé". Dadié, qui écrit ces lignes, ajoute qu'on "juge toujours mal un peuple en ne citant que ses conquérants", mais l'Europe a mis longtemps à comprendre cette vérité. Les erreurs commises sont nombreuses, trop souvent on a cru pouvoir juger de l'extérieur. C'est le cas dans *Afrique, nous t'ignorons*, où le vieux Guimous raconte à son fils comment, à l'époque allemande,

il avait lu, au gymnase de Bouéa, un livre intitulé "Im Herzen von Afrika" qui traitait de sa tribu et de la société où il vivait lui-même. D'abord l'ouvrage "qui se voulait pourtant sérieux" l'avait fort amusé, mais ensuite, se rendant compte du mal commis par l'auteur, il lui avait écrit – trop tard évidemment pour conjurer le malheur[70].

Depuis la Deuxième Guerre mondiale, de nombreux touristes blancs visitent l'Afrique noire, mais la plupart d'entre eux semblent venir pour se confirmer l'image que, dans leur tendre enfance déjà, ils chérissaient au sujet de la jungle, des nègres et des animaux du continent noir. Oyono fait entrer en scène de ces touristes stéréotypés "férus de l'Afrique de leur rêve". Dans un grand autocar ils arrivent, l'éternel caméra autour du cou tendu: "...téléguidés, pétris d'un enthousiasme facile éclatant à l'amoncellement des ténèbres comme au déchaînement subit d'un orage, devant quelque pauvre diable, un singe, une femme nue ou un fou, ils étaient là, aux aguets, à la recherche des rites, prompts à dévisser le capuchon de leur stylo, à pister le sauvage, le bon sauvage de leur enfance..."

Eux aussi comptent écrire un grand livre sur l'Afrique et leur guide africain, Barnabas, sachant que pour eux il est "le nègre bon enfant, hilare", les promène à travers "leur Afrique de rêve" qu'ils veulent garder intacte: il leur montre donc pygmées et singes, hippopotames et serpents, mariage local et "rites" improvisés par des acteurs "faméliques et désoeuvrés", pour le touriste émerveillé qui s'acquitte volontiers du "matabish"[71]. Tout cela fait partie de l'Afrique exotique qui permet au Blanc de fermer les yeux devant l'Afrique réelle, colonisée et exploitée, misérable et ignorée.

Dans *L'harmattan*, Sembène Ousmane souligne le contraste des deux mondes vivant l'un à côté de l'autre dans la colonie africaine. Les Blancs construisent un building puissant pour mieux organiser les *safaris* des touristes qui viennent chasser "par goût érotique" et "pour leur excitation cérébrale". En même temps la chasse est interdite aux indigènes – qui tuent seulement des animaux pour se nourrir – parce qu'ils déciment la faune et que "les animaux méritent notre protection"[72]. A en croire le raisonnement blanc, il faudrait donner priorité aux animaux, car des Noirs, il y en a encore tellement!

Dans le roman négro-africain, l'Afrique réelle se dérobe souvent à la vue de l'étranger, d'autant plus que celui-ci ne s'y intéresse que rarement. A cela s'ajoute que, de temps en temps, des Noirs se plaisent à induire consciemment en erreur le Blanc naïf, avide de connaître le "fond" de l'authenticité africaine. Dadié et Oyono en donnent des exemples[73].

Quoi qu'il en soit, l'Afrique est encore assez mal connue en Europe et les Africains eux-mêmes devront livrer au monde leur vérité, contrepoids nécessaire à l'image folklorique que, à travers des siècles, l'Occident s'est

formée des Noirs et de l'Afrique[74].

le bon Blanc, existe-t-il?

Après tout cela, on est tenté de se demander s'il n'y a pas que de mauvais Blancs dans les romans. Selon Sissoko, "la colonisation, sous toutes ses formes, est une expression du racisme", et la littérature négro-africaine traitant de l'époque coloniale est, en grande partie, une littérature militante. Au racisme du colonisateur répond alors ce que Sartre a appelé le "racisme anti-raciste" du nègre. Des deux côtés, il s'agit de refuser et d'"infériori-ser" l'Autre. Rien d'étonnant donc, si, dans le roman, *le* Blanc – ce qui correspond à l'oppresseur la plupart du temps – est un homme peu sympathique. Aucun Blanc ne peut être bon, s'il est vu sous cet angle-là: "Ils sont tous pareils. Le seul qui était bon, est mort en naissant!", dit une femme du peuple dans *Les bouts de bois de Dieu*[75].

Conscients du danger qu'ils courent en opposant au racisme du Blanc le racisme du Noir, les auteurs évitent souvent de traiter tous les Blancs de mauvais et tous les Noirs de saints. Dans plus d'un récit, quelque Blanc gentil prend le parti des colonisés devant ses frères européens. Un tel homme s'attire évidemment la méfiance, l'hostilité même, de collègues méchants et racistes. D'autre part, les vices des Noirs sont critiqués: ceux qui "lèchent le derrière des toubabs" pour profiter de la situation coloniale ne trouvent pas plus grâce aux yeux du romancier que les Africains qui font souffrir exprès les leurs[76].

Gologo, par exemple, blâme les nègres qui se croient "autorisés à brimer leurs frères", mais il fournit aussi l'exemple d'un bon Blanc, son ancien directeur d'école, qu'il appelle "un grand Blanc, avec sincèrement toute la valeur que je donne à cette expression... Monsieur C. B. était intègre, absolument intègre, donc indépendant! Mais il faut que vous sachiez que c'est là un trait de caractère qui est incompatible, et le demeure jusqu'ici, avec l'esprit de la "colonisation" "[77]. C'est probablement la raison pour laquelle de tels Blancs sont si rares dans les colonies.

Jean Malonga a tendance à idéaliser les Noirs, ces pauvres victimes innocentes, et à "noircir" les colonisateurs; dans son roman *Coeur d'Aryenne* il y a tout de même quelques braves Blancs, comme l'Inspecteur de l'Enseignement et sa femme.

Deux ou trois autres auteurs, au contraire, chantent uniquement les louanges des Blancs et de leur "mission civilisatrice" en Afrique. Notamment Bakary Diallo, dans *Force-Bonté*, flatte à l'excès les Blancs, les Français, venus pour sauver des ténèbres les incivilisés africains, pour "remplir leur devoir envers l'humanité... Le pouvoir de la France est assez grand pour abriter contre tout mal tous les peuples d'Afrique. Elle a un coeur noble et un esprit arbitre... Le visage français est tellement

ouvert de franchise et de bonté que j'ai toujours eu plaisir à l'aimer". Diallo accepte donc de plein gré le paternalisme d'un colonisateur qui, tel un père autoritaire, décide du sort de ses enfants mineurs, les nègres dociles et sans initiative. Le Zaïrois Bolamba est de ceux-là, il se confie volontiers aux Belges qui figurent "parmi les représentants les plus purs de la civilisation occidentale": "Nous ne regrettons pas notre sort qui est en bonnes mains"[78].

Un tel éloge sans bornes est plutôt rare chez la plupart des auteurs et l'image prédominante va sans doute dans le sens opposé. Cela n'empêche nullement que des Européens sympathiques surgissent incidemment dans tel ou tel récit, mais normalement *le* bon Blanc est un phénomène non-existant dans le roman.

*
* *

Dans son *White man,* Jahoda fait remarquer que les Noirs ont commencé à se voir comme des Noirs seulement après l'arrivée des Blancs[79]. Depuis lors ils observent les étrangers qui, eux, les observent, ils se comparent aux étrangers et se regardent eux-mêmes avec d'autres yeux. Des deux côtés, les réflexions concernant les "hors-groupe" sont – dans les romans aussi bien qu'en réalité – d'autant plus significatives qu'il y a d'étonnants rapports entre elles. D'après ses propres normes, l'homme exclut et condamne l'Autre qui reste pour lui le barbare aux traits bizarres. Le Blanc voit le ridicule du nègre qui, lui, se moque du Blanc. Sans se connaître, ils s'attribuent mutuellement à peu près les mêmes défauts, Herskovits le signale déjà dans *L'Afrique et les Africains*[80].

Dans les romans, cette idée se trouve confirmée pour la plupart des différences que nous avons relevées ci-dessus et qui, du point de vue africain, distinguent Blancs et Noirs: peau, yeux, cheveux, au lieu d'être comme les "nôtres", sont autres, donc étranges. L'Autre pue, il ressemble à tel ou tel animal, que ce soit un singe ou un cochon. L'Autre est perverti, impoli, voleur, paresseux, capable de rien. N'étant pas comme nous, il n'est pas un homme. Depuis des siècles, tous ces traits avaient servi à composer le portrait du Noir que s'était peint le Blanc et voici qu'ils lui sont renvoyés du côté africain! Maintenant c'est lui qui se voit critiqué, ridiculisé et réduit en objet. De temps en temps pourtant, il est respecté, même admiré par des Noirs qui aimeraient, il va de soi, qu'il leur rende la pareille.

Les traits généraux passés en revue ci-dessus, sortiront de ci, de là, dans les chapitres qui vont suivre, où colonisateurs et colonisés, Blancs et Noirs, seront confrontés dans des situations particulières.

III. LE FONCTIONNAIRE ET L'ADMINISTRATION COLONIALE

Afin de comprendre le phénomène colonial, il est nécessaire de se rendre compte des motifs dont les colonisateurs se sont servis pour justifier la colonisation. En notant les prétextes et les raisons qui ont amené l'Europe à coloniser les peuples de l'Afrique et les différents motifs avancés par les Blancs pour justifier la colonisation, nous suivons le livre de Gonidec, *L'Etat africain*. Il affirme que parfois la colonisation a été vue comme un fait naturel, "coloniser serait un besoin irrépressible de l'homme", ou bien la colonisation fut considérée comme une oeuvre humanitaire: le but devait être le bonheur des peuples colonisés. Suivent encore les motifs religieux (convertir les gens au christianisme), culturel (la mission civilisatrice occidentale) et politique (stabiliser les peuples des Etats coloniaux). Cependant le motif déterminant serait d'ordre économique, tous les autres resteraient secondaires, servant de nobles prétextes ou devant voiler la "quotidienne bassesse" dont est faite la vie coloniale et à laquelle, d'après René Maran, même les fonctionnaires n'échappent pas[1].

L'occupation européenne a donc surtout eu pour but d'enrichir les pays colonisateurs respectifs. Dans *L'Afrique doit s'unir,* Nkrumah, l'ancien président du Ghana, cite certains politiciens français qui défendent ouvertement la politique coloniale dans ce sens, comme l'a dénoncé aussi ce secrétaire d'Etat aux colonies en 1932, du nom d'Albert Sarraut, disant à l'Ecole coloniale de Paris:

"A quoi bon embellir la vérité? Au départ, la colonisation ne fut pas un acte civilisateur et ne releva pas d'un désir de civiliser. Ce fut un acte de force motivé par l'intérêt. Un épisode de la compétition vitale qui n'a cessé de s'envenimer entre personnes, entre groupes. Les peuples qui partaient s'emparer de colonies dans de lointains pays pensaient avant tout à eux-mêmes et travaillaient à augmenter leurs richesses et accroître leur pouvoir"[2].

C'est l'Europe qui a tracé les frontières de l'Afrique actuelle, c'est elle qui a réparti l'Afrique et ce partage se fit en Europe et non en Afrique. A la conférence de Berlin (novembre 1884 à février 1885) les quatorze nations européennes participantes établissaient des règles diplomatiques qui devaient servir au jeu de la répartition, ce "découpage arbitraire". A partir de 1890 environ, les puissances coloniales organisent plus définitivement leurs postes administratifs, "pour assurer *l'occupation effective* des territoires acquis par les *traités indigènes* signés par leurs explorateurs

ou bien par les conventions intereuropéennes signées en Europe''[3]. L'Afrique était donc considérée comme un continent sans véritables maîtres et les peuples africains n'avaient pas un mot à dire dans cette affaire qui pourtant les concernait directement.

les envahisseurs[4]

Dans plusieurs romans est décrite l'arrivée des Blancs, parfois elle est prévue et annoncée par les esprits du monde des ancêtres, comme c'est le cas dans *Afrique, nous t'ignorons* de Benjamin Matip. Au village de Bidoé, les vieux se rappellent très bien comment l'oiseau Hitti a pleuré et ri dans un buisson en 1884. Cette prophétie de Hitti, l'ange de l'ancêtre Lô-Lômb, devait signifier l'anéantissement du conseil des patriarches et de leur monde. En effet, le lendemain sont arrivés des hommes-fantômes ''pâles comme des bêtes râclées''[5].

Lomami-Tshibamba raconte comment les esprits essaient de barrer le chemin aux Blancs dont ils craignent la puissance rivalisante: ils provoquent un cataclysme qui bouleverse la surface de la terre et dressent de grandes montagnes au milieu du fleuve. Les Blancs n'en réussissent pas moins à passer...[6].

Certains peuples, convaincus que les Blancs sont munis de forces surnaturelles, se laissent déposséder sans coup férir. Parfois aussi, la conquête européenne s'est faite moyennant des traités signés par des chefs d'Etats décadents. Cependant, la résistance est vive et la bataille sanglante là où les peuples se refusent à la soumission, ne voulant à aucun prix abandonner au conquérant les terres de leurs ancêtres. Même après l'asservissement des derniers Etats africains, de nombreuses révoltes témoignent encore de l'esprit de résistance des Africains. Plusieurs héros de cette résistance sont mentionnés par l'un ou l'autre romancier. Mamadou Gologo, par exemple, arrivant à Sikasso, raconte l'histoire de la prise de cette ville par les Français en 1898. Sikasso fut la capitale du royaume du roi Babemba. Après de violents combats, cet homme héroïque se suicida dans la salle du trône de son palais, plutôt que de se rendre au conquérant[7].

Dans son roman historique *Crépuscule des temps anciens,* Nazi Boni exalte l'héroïsme du peuple des *Bwawa*[8], lors de l'arrivée des Français, ces ''divinités rouges''. Après des prophéties inquiétantes et des vols de grues couronnées au-dessus des villages, qui alarment la population, les Bwawa se préparent à la guerre: ''Les révélations des devins continuaient à confirmer la fatalité d'un avenir funeste immédiat. C'était une psychose. Alors les Anciens jurèrent qu'au grand jamais la profanation de la ''Terre des Ancêtres'' ne les trouverait... vivants. Plutôt *Humu-la-Mort* que *Wobamu-l'Esclavage*! Le serment fut tenu. La quasi-totalité de la vieille génération disparut avec l'établissement du régime colonial. Les prison-

niers de guerre faits par les Blancs s'empoisonnèrent ou se laissèrent mourir de faim. La guerre fournit aux Bwawa... l'occasion d'un héroïsme si sublime qu'il força l'admiration du conquérant''[9].

Les souffrances des populations se laissent difficilement imaginer. Au Cameroun les cruautés du capitaine allemand Dominik sont passées à la légende: le fameux Mur de Dominik reste un témoignage silencieux de cette époque. Ce mur qui sépare le promeneur d'un précipice profond fut érigé par le capitaine lors de la conquête. Afin de soumettre les populations rebelles et voulant en finir avec leurs guérillas, ses soldats devaient ramener de leurs patrouilles de nombreux prisonniers, hommes, femmes et enfants. D'après ce que raconte Ikellé-Matiba dans *Cette Afrique-là,* ils étaient massacrés devant le mur: ''On torturait sauvagement les vieillards avant de les précipiter, vivants, au fond du gouffre. On éventrait des femmes enceintes. On hachait des hommes et les bourreaux jetaient les corps mutilés au fond du précipice. Grâce à ces procédés infâmes, le pays fut soumis au conquérant. Ce mur donc, pour nous, représente la paix européenne qui signifie horreur, carnage et désolation''[10].

Les Noirs qui ont bravé l'adversaire avec leurs lances et boucliers, leurs pierres et leurs flèches empoisonnées, n'en aboutissent pas moins au même résultat que les prudents qui ont préféré palabrer: ils sont tous subjugués et colonisés et le jour venu, ils se retrouvent – pour reprendre les mots de Kane dans *L'aventure ambiguë* – ''recensés, répartis, classés, étiquetés, conscrits, administrés''[11].

Allemands, Français, Belges

Les romans fournissent des temoignages sur les différents systèmes coloniaux et sur la mentalité des fonctionnaires qui représentaient leurs gouvernements métropolitains respectifs dans la colonie.

Le Camerounais Ikellé-Matiba parle surtout de ce qui se passe dans son pays à l'époque allemande. Les débuts de la colonisation germanique sont très durs pour la population; les tribus xénophobes sont difficilement soumises et l'Allemand étale son inhumanité. Les héros de *Cette Afrique-là,* Franz Mômha, est désigné malgré lui comme guide des Allemands; il est alors témoin de scènes d'une bestialité inouïe et d'actes terriblement cruels qui ensanglantent inutilement le pays ''pour la soif de conquête d'un prince orgueilleux''. Plus tard il dénonce aussi les rudes barbaries allemandes auxquelles il assiste pendant la Première Guerre mondiale. Est-ce que la cruauté des Allemands a été plus grave que celle des autres colonisateurs? Le phénomène se laisse difficilement mesurer, mais il y a des historiens qui semblent de cet avis[12]. Néanmoins Ikellé-Matiba fait l'éloge de certains aspects de l'oeuvre coloniale allemande, tels que leur système d'éducation scolaire.

Dans le même roman, Ikellé-Matiba compare parfois l'époque allemande à l'époque coloniale française. Le vieux Franz Mômha a été éduqué par les Allemands au point d'être tout à fait germanisé. Il aime bien les façons militaires des Allemands et s'enthousiasme pour les grandes cérémonies qui sont accompagnées de parades et d'un "Deutschland über alles". Il a une place importante dans l'Administration coloniale allemande et comprend que la fin de la Première Guerre mondiale et la capitulation des Allemands signifient aussi la fin de sa carrière[13].

Les Français s'installent et organisent leur Administration au Cameroun. Ils invitent Môhma à reprendre sa place de fonctionnaire dans leurs services administratifs, mais il ne veut pas trahir les Allemands. Il ne tarde pas à regretter son sort, car le nouveau colonisateur lui fait payer cher sa fidélité lors du temps du travail forcé. Selon Môhma, les Allemands, bien que cruels, ne toléraient jamais la corruption et leur sentiment du devoir était scrupuleux, tandis que les Français, bien que polis, humains et peu racistes, se montrent assez négligeants et ne font rien contre ceux qui s'enrichissent sur le dos du peuple. Il est d'avis aussi, que les Allemands savaient former des gens avec une forte personnalité[14].

Les colonisateurs français n'apprécient pas l'attachement touchant que manifestent certains colonisés à l'égard de leurs anciens maîtres. Les nouveaux dirigeants se méfient des germanophiles de leur colonie et la langue allemande reste mal vue jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. C'est alors que le vieux Môhma a la joie de pouvoir bavarder en allemand avec ses petits-enfants qui ont appris au lycée cette langue qu'il était un crime de connaître auparavant: "On vous exilait à Mokolo... certains de mes compatriotes y ont trouvé la mort..." Et avec un hochement de la tête il ajoute: "Pourquoi les hommes se tracassent-ils puisque après tout ils ne créent rien de nouveau"[15].

Dans *Doigts noirs*, Kuoh-Moukouri compare, lui aussi, les systèmes allemand et français, en imaginant une conversation entre un "Kanzlist" (secrétaire ou commis de bureau de l'époque allemande) et un "écrivain" (agent indigène de l'époque française). Le Kanzlist reproche aux fonctionnaires français leur légèreté, leur manque de dignité et de discrétion; l'Allemand lui semble plus noble, mais aussi trop orgueilleux. Il reconnaît que les Français ont plus fait dans le domaine de "l'oeuvre civilisatrice". L'un et l'autre aboutissent à la conclusion que, malgré tout, l'Administration française est préférable à l'allemande. Aussi le Kanzlist décide-t-il de reprendre son travail administratif qu'il avait abandonné en 1914, lorsque son patron allemand lui avait dit de l'attendre, qu'il reviendrait dans six mois: "Voilà 25 ans que je l'attends. Pourtant l'Allemand n'est pas menteur..."[16].

Coyssi, Diagne, Diallo et Ananou, admirant les colonisateurs français, applaudissent à la présence du gouvernement colonial et à son oeuvre

civilisatrice. Le Dahoméen Coyssi reproche ouvertement à ses compatriotes de s'être laissé monter la tête contre "les Blancs les plus humains, les Français, leurs amis de la première heure". Cependant, la plupart des auteurs n'hésitent pas à dénoncer impitoyablement les abus et les erreurs de l'oeuvre coloniale française. Sans que leur jugement soit cent pour cent négatif, les Beti, Gologo, Matip et Oyono – pour ne citer que ceux-là – sont loin de faire, dans leurs romans, l'éloge de la "mission civilisatrice" de la France en Afrique dont aime parler le colonisateur français[17].

Dans son essai *L'énigme du Macina,* Ibrahima Ouane persiste à dire que dans son pays, le Soudan français, nul n'ignore les qualités de l'Administration française: "la grande geste coloniale française est inspirée du pur esprit français". Malgré certaines fautes commises par l'étranger, qu'il reconnaît – "les procédés humains du gouvernement ne furent hélas! pas toujours ceux de ses subordonnés" – l'auteur reste convaincu des bonnes intentions du gouvernement français, opinion que bien d'autres s'obstinent à ne pas partager. Ceux-ci pensent alors aux atrocités, à l'indigénat, au travail forcé, au racisme indéniable, au manque de contrôle par des éléments compétents et responsables[18].

Reste à parler des colonisateurs belges. L'auteur ruandais Naigiziki s'enthousiasme pour les grands bienfaits de la "tutélaire Belgique" à l'égard de sa patrie; il parle respectueusement de l'assimilation culturelle qui s'accomplit peu à peu dans le pays grâce à l'oeuvre coloniale des Belges et il remercie Dieu de leur arrivée parmi les siens. Son premier roman, *Escapade ruandaise,* a été couronné avec le prix de littérature de la Foire coloniale de Bruxelles en 1949, tandis que le deuxième, *Mes transes à trente ans,* a été imprimé par la mission d'Astrida. Dans l'un et l'autre cas on dirait une récompense due aux compliments dont l'auteur – que le Belge Jadot a appelé sérieusement "ce Villon ruandais"! – flatte autant le gouvernement belge que la mission catholique (et belge) dans son pays[19].

Le Zaïrois Kanza consacre son roman partiellement à l'époque coloniale de l'ex-Congo belge qu'il décrit avec pondération, sans pourtant voiler les injustices qui semblent inévitables dans une société coloniale. Somme toute, les Zaïrois ont très peu écrit et leurs ex-colonisateurs ne sont guère présents dans les quelques récits de langue française que ce pays a produits jusqu'ici[20]. Il en est de même des deux pays dont la Belgique a été mandataire en Afrique depuis la Première Guerre mondiale, le Ruanda et le Burundi. Ce dernier pays n'a même fourni jusqu'ici aucun romancier de langue française, que nous sachions, tandis que le Ruanda est uniquement représenté par Naigiziki, dans le domaine du roman. Il va de soi que le manque d'une tradition littéraire de langue française sur l'énorme étendue que constituent les anciennes possessions belges en Afrique, caractérise, dans un certain sens, la politique culturelle de la mère-patrie. Ainsi ce silence

presque total, étonnant, se fait-il en même temps éloquent[21].

quelques observations sur l'Administration coloniale

Les Africains adultes d'aujourd'hui se rappellent tous l'époque coloniale et pas mal d'entre eux se sont heurtés alors à des mesures provenant de l'Administration et qui les concernaient. Dans les romans négro-africains traitant de la colonisation, il est souvent question de cet aspect important de l'époque.

La façon d'enregistrer et de classer les gens officiellement et par écrit n'avait jamais existé dans l'Afrique noire précoloniale. ''Quand mon père vint au monde, dit Benjamin Matip, l'Afrique se moquait éperdument de ceux que nous appelons aujourd'hui les officiers d'état civil, ces gens à qui la société a confié le soin de tenir un registre au jour le jour afin d'y marquer officiellement les dates solennelles de la vie de chacun de nous, comme pour éviter toute palabre ultérieure''. Bien que ces formalités soient innocentes en tant que telles, elles relèvent de la domination, de l'emprise étrangères, quasi totales: ''il s'agit de contrôler le pays, de le ''tenir'', et le système administratif s'insère au coeur même des sociétés colonisées''[22].

Paul Bohannan a caractérisé le systéme colonial par deux traits essentiels: l'un constitue le principe du ''gouvernement-à-distance'', l'autre est celui que l'auteur définit comme ''le grand malentendu'', à savoir le fait que le système du pouvoir et le monde en général sont considérés par colonisateurs et colonisés de deux points de vue entièrement opposés[23]. Le gouvernement-à-distance, il va de soi, prend ses décisions principalement en fonction des intérêts de la métropole, même s'il tient parfois compte des colonisés. L'Afrique noire française dépend directement du ministère des colonies et l'autorité française est très forte sans que pour autant les fonctionnaires métropolitains comprennent tous et toujours les problèmes que provoque la colonisation dans les sociétés africaines. La hiérarchie administrative coloniale descend du ministre au gouverneur général, du gouverneur général au gouverneur, puis au commandant de cercle, ensuite aux chefs de la subdivision, du canton et du village[24]. L'attitude du gouvernement colonial est fondée sur l'autorité absolue, elle peut varier entre une tyrannie totale et un paternalisme indulgent chez les différents représentants de cette autorité.

Souvent l'Administration s'assure la collaboration de chefs locaux pour faciliter les contacts avec la population. Ces chefs noirs sont alors méprisés par leurs frères de race qui contestent le pouvoir de ces maîtres collaborant avec l'étranger. Tout d'abord les Blancs ont de la difficulté à trouver des candidats pour ce genre de fonctions. Après avoir parlé de la façon démocratique dont le chef était élu traditionnellement, Ikellé-Matiba décrit

les chefs du type colonial: "le conquérant dut se contenter de ce ramassis d'hommes, pour la plupart anciens esclaves, qui avaient, les premiers, répondu à leur appel. Ils en firent des chefs, donc le pont entre l'autorité et l'administré. Comme attributs du pouvoir, il le dota d'un uniforme à lourdes épaulettes rouges, d'un casque et d'une canne... La plupart de nos dirigeants sortent des bas-fonds de la société; c'est pourquoi leur autorité est si insupportable, accumulant bévues, sottises et maladroite insolence." Son pouvoir non contrôlé aussi longtemps qu'il n'est pas contraire aux intérêts de l'occupant, forme une menace constante pour ses sujets qu'il peut maltraiter comme il lui plaît[25].

L'ignorance est la cause profonde de pas mal d'erreurs commises par les étrangers. Ouane fait parler un vieux colonial, Inspecteur des Affaires administratives qui dresse un rapport là-dessus. A son avis, les Français de l'Administration coloniale ont trop la tendance de juger les autres peuples d'après des critères français et de négliger les fortes traditions qui lient les Africains entre eux et à leur terre natale. Il souligne aussi le danger que constitue le mépris du droit naturel, du sens de la mesure et de la liberté, de la part des Français vis-à-vis des Noirs du Soudan français[26]. En même temps, l'Adminstration protège et surveille les Blancs de la colonie, elle collabore avec eux dans la mesure du possible – les colons en profitent aussi bien que bon nombre de missionnaires[27].

Pour les voyages, il y a des règles à observer par les Noirs à l'époque coloniale; dans le train et à bord du bateau ils n'ont parfois droit qu'à des places misérables et bien souvent la ségrégation est de rigueur. Sissoko raconte les tristes conditions de voyage qu'il a connues et qui furent le lot commun de ses compatriotes jusqu'en 1915, lorsqu'un nouveau gouverneur, dès son arrivée au pouvoir, mit fin à cette situation scandaleuse: "Entassés dans les plate-formes qui nous étaient réservées (dans le train de Makina à Koulikoro, une distance de 450 km), nous étions exposés au soleil, au vent, à la pluie. La machine vomissait une fumée malodorante chargée d'escarbilles qui nous tombaient dans les yeux, trouaient nos vêtements, nous brûlaient la peau"[28].

Kuoh-Moukouri raconte sa vie d'"écrivain", c'est-à-dire de clerc de bureau, au service de l'Administration coloniale. Il est d'avis qu'aucune camaraderie n'existe entre les fonctionnaires blancs et indigènes. Il cite même des textes officiels selon lesquels "l'agent indigène reste subordonné au fonctionnaire ou agent européen, quel que soit son grade". Les fonctionnaires blancs ont l'habitude de tutoyer les indigènes et si les jeunes Blancs qui viennent d'arriver sont d'abord étonnés et gênés devant cette impolitesse, ils ont tôt fait de se conformer à l'attitude générale qui consiste à se montrer supérieur aux Noirs[29]. Aussi le comportement des étrangers n'est-il pas sans choquer l'Africain qui se sent souvent humilié par leur manque de délicatesse. Dadié en donne un autre exemple: il arrive que

des Européens entrent dans un bureau où travaillent seulement des fonctionnaires noirs. Alors ils "regardent, tournent, se retournent, puis repartent déçus, disant: "Il n'y a personne" parce qu'ils n'y voient aucun Blanc"[30].

Le gouvernement colonial semble réserver sa fière devise de "Liberté, Egalité, Fraternité" aux Blancs et non aux autochtones des territoires d'outre-mer. Cependant, quelque chose change après la Deuxième Guerre mondiale, lorsque, en 1946, la loi Lamine Gueye accorde la citoyenneté aux indigènes des colonies françaises, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent: le régime spécial de l'Indigénat est aboli et certains droits sont accordés aux autochtones[31].

Après ces remarques préalables, nous verrons comment les différents domaines de l'Administration et ses fonctionnaires blancs sont vus par les Africains de l'époque coloniale.

l'administrateur

Dans la hiérarchie administrative coloniale, il y a des administrateurs à tous les niveaux, comme il a déjà été dit ci-dessus. Leurs trois tâches essentielles consistent à percevoir les impôts, à faire exécuter les prestations et à régler la conscription: l'impôt permet à la colonie de subsister, les prestations permettent de réparer les routes qui doivent assurer au commerce l'évacuation des produits et les tirailleurs doivent renforcer les rangs de l'armée coloniale[32].

Le gouverneur est le plus haut fonctionnaire de la colonie et d'ordinaire il est peu connu de ses sujets colonisés. Aussi les romans ne parlent-ils pas très souvent de lui. Il y a quelques événements où ce grand chef blanc se montre à la foule ou à un groupe d'élus de la population, par exemple à l'occasion de la fête "nationale" du 14 juillet. Selon Dadié, il est de tradition en Afrique occidentale française que le gouverneur donne un repas suivi de bal, à l'occasion des fêtes du 14 juillet et du 11 novembre, où toutes les professions sont représentées sauf celle des cultivateurs: "Non, on ne pouvait inviter ces incivils qui risquaient, entre deux bouchées, de dire crûment au Gouverneur: "ça ne va pas!" "[33].

Dans le roman d'Ikellé-Matiba, le gouverneur allemand est plus militaire que démocrate; d'esprit fanatique, il tient à visiter les provinces, entrer en contact avec les populations et faire rayonner "la grandeur et la puissance de l'Allemagne". Il est donc mieux connu que le gouverneur français qui "ne se promène jamais"[34]. A en croire cet auteur, le gouverneur français vit plutôt à l'écart de ses sujets noirs. Sans doute cette règle n'est-elle pas générale, mais le fait que le gouverneur entre assez rarement en scène dans les romans traitant du temps colonial, est tout de même significatif.

Les administrateurs régionaux dépendent du gouverneur. Bien qu'ils soient souvent mentionnés par des romanciers, ceux-ci n'approfondissent presque jamais les personnages des fonctionnaires. Généralement ils se contentent de faire remarquer la méchanceté ou la gentillesse de ce genre de Blancs. Notons parmi les exceptions le patron de Toundi, le Commandant de cercle du chef-lieu de Dangan dans *Une vie de boy* et l'Administrateur Vidal du *Pauvre Christ de Bomba* avec qui on fait vraiment connaissance au fur et à mesure que leurs auteurs font avancer les récits respectifs[35].

Dans l'ensemble il y a donc des fonctionnaires qui sont humains et pleins de bonne volonté et d'autres qui, complexés et rancuniers, vengent leurs frustrations et leurs déplaisirs personnels sur des sujets innocents. La population, dit Kanza, a l'impression que les mauvais sont plus nombreux et restent plus longtemps que les bons[36]. Parmi les dizaines d'administrateurs évoqués dans les romans, nous devrons nous limiter à un choix de quelques exemples représentatifs. La plupart des fonctionnaires coloniaux jouissent d'un pouvoir considérable, donc redoutable pour ceux qu'ils dominent. Ils sont les maîtres incontestés de tout et de tous. Les trois traits qui reviennent régulièrement dans la description des administrateurs sont leur besoin de femmes, de boissons et de cruautés.

Chaque fois que l'administrateur a envie de prendre une femme, il la fait venir sans que personne ne puisse protester. La fille elle-même n'a rien à dire, elle ne peut que regretter ou remercier son sort. Dans *Le collier de coquillages*, le Commandant de cercle dont la femme est rentrée en France pour des raisons de santé veut "se marier avec" la belle Anta Boubou. Elle pleure et refuse, elle est déjà fiancée; en outre, elle craint d'être la risée de tout le monde et que ses enfants n'aient pas de famille. Néanmoins le Commandant obtient la belle Anta...[37]. Maurice Montrat, un Guinéen qui doit son nom à un ancien capitaine français de l'Infanterie du nom de Montera, se rappelle des chansons que sa mère et d'autres femmes chantaient pour accueillir le "terrible" Commandant Combes. Par la suite elles continuaient à s'en servir pour souhaiter la bienvenue aux chefs français. Le texte traduit d'un de ces chants est celui-ci:

"Le Commandant... est venu,
toutes les femmes,
doivent abandonner leur mari,
le nouveau mari est venu,
le Commandant est venu
Commandant!"

"Porte-toi bien, sois le bienvenu,
blanc qui habite sur la colline,

vous les sacrés cochons,
et vous qui vous en foutez,
vous les imbéciles,
comprenez bien,
que vous devez fermer
votre bouche,
restez tranquilles,
sans cela,
il frappera sur vos maigres fesses,
après cela, ensuite,
il vous mettra en prison''[38].

La boisson alcoolisée semble jouer un rôle essentiel dans la vie de maints fonctionnaires du gouvernement colonial. Dans son roman autobiographique *Le rescapé de l'Ethylos*, Mamadou Gologo affirme même qu'il n'existe pas, à travers toute l'Afrique, un poste administratif sans boisson forte et que l'alcool suit l'Administration coloniale dans les coins les plus reculés de la brousse; il n'est pas seul à s'en rendre compte[39].

Plus d'un roman contient des passages qui parlent de cruautés arbitrairement commises par des représentants du gouvernement colonial. Il serait monotone d'énumérer les différents cas, car l'inhumanité se ressemble partout où des atrocités se produisent. Sans doute ces excès sont dus à un manque de maturité chez des fonctionnaires trop jeunes et sans expérience ou bien complexés et déséquilibrés; dans l'un et l'autre cas ils sont souvent assez peu familiers avec les ''affaires indigènes'', malgré leur préparation à l'Ecole coloniale de la métropole[40].

Fily Dabo Sissoko a recueilli ses souvenirs de l'époque coloniale dans *La savane rouge* où il relate sobrement les événements qui l'ont impressionné. Un certain Thoron de Laur y figure comme un exemple des excès auxquels nous avons fait allusion ci-dessus: ce Commandant de cercle tire sur les ménagères dont les coups de pilon troublent son sommeil à l'heure de la sieste. Ce fait parmi d'autres a ''gravement desservi la cause française'', fait observer l'auteur. Il est vrai que ce fonctionnaire finit par être révoqué mais non sans avoir commis ou avoir laissé commettre une longue série de méfaits et de crimes. En effet, normalement les administrateurs sont au courant des mauvaises pratiques qu'utilisent bon nombre de leurs gardes-cercle pour récupérer les impôts des villageois, s'ils ne les utilisent pas eux-mêmes. Ces mesures, selon Sissoko, consistent entre autres à emprisonner des gens dans des cases enfumées ''alors qu'on avait jeté, par poignées, du piment dans le feu'', à arroser de pétrole la barbe des victimes avant d'y mettre le feu et à toutes sortes de tueries suivies d'étranges disparitions. Parfois aussi tout se passe ouvertement, comme dans l'histoire des Maures: dix-neuf Maures, dénoncés comme

rebelles, sont tués sans être jugés, bien que leurs papiers soient en règle et que toute preuve manque. Peu après, le Commis des Affaires Indigènes, Floirat, rencontre un vingtième Maure sur son chemin. "– Encore un rebelle? dit-il. Sans autre forme de procès, au brigadier qui lui faisait escorte, et qui s'appelait Siné Traoré, il donna l'ordre de passer le Maure par les armes. Le brigadier Siné Traoré refusa net, et refusa de se dessaisir de sa carabine. Floirat se chargea lui-même de la besogne. Il abattit le Maure d'un coup de pistolet. Il lui trancha la tête qu'il remit au chef de village, avec ordre de la porter à Dori.

Il y joignit un papier à l'adresse du Commandant de cercle, et qui portait: "Je vous envoie la tête du 20e". Le brigadier Siné Traoré refusa derechef, de suivre Floirat. Il rentra à Dori et rendit compte.

Le Commandant de cercle le mit en prison et demanda sa révocation: "pour mauvaise manière de servir". D'ordre du Commandant, l'interprète planta la tête du Maure au bout d'un piquet, au milieu de la place du marché.

La Savane rouge, tout entière, en frémit encore"[41].

A en juger d'après quelques romans, on dirait que l'ancienne génération semble plus sévère et moins humaine que la nouvelle qui prend la relève après la Deuxième Guerre mondiale. Le commandant Jean en est un exemple: il se sert de sa cravache pour faire exécuter ses ordres quelque arbitraires qu'ils soient. Après la guerre et l'entrée en vigueur de la loi Lamine Gueye, un tel homme se sent dépaysé dans la colonie. Son remplaçant Georges, plus jeune et sans expérience, n'a pas de problèmes à ce sujet. Il s'intéresse à son travail et accepte d'être dérangé à tout moment pour le besoin du service, sans oublier tout de même certaines pratiques coloniales. Ainsi il laisse toujours debout son interlocuteur indigène, car c'est l'habitude "de ne pas donner une chaise aux indigènes présents devant le commandant". Le tutoiement également reste longtemps en vigueur du côté des Blancs aussi bien que la règle selon laquelle le Noir se découvre dès qu'il rencontre un fonctionnaire blanc[42].

Mongo Beti dépeint, lui aussi, un vieux fonctionnaire qui a trente ans de service, un homme assez peu compréhensif et son jeune collègue, fraîchement débarqué (en 1948) qui s'intéresse à la sociologie de l'Afrique et aux problèmes d'acculturation qui pourraient s'y poser[43].

On ne saurait tout de même pas généraliser le degré de sympathie ou de méchanceté selon que le fonctionnaire appartient respectivement à la jeune ou à la vieille génération. S'il est vrai que l'opinion publique commence à se mobiliser après la guerre, surtout dans la métropole et parmi les jeunes sans expérience coloniale, il y a, dans les romans, des exemples aussi d'administrateurs qui, pendant leur long séjour sous les tropiques, se sont définitivement attachés à l'Afrique et aux Africains. Citons en guise d'exemple l'Administrateur Gabe, le protecteur de Kocoumbo, un

étudiant qui va faire des études en France. Monsieur Gabe a déjà résolu beaucoup de problèmes administratifs qui se posent aux colonisés désireux de partir pour la métropole. Quand Kocoumbo a de grandes difficultés à Paris, Gabe vient le voir et lui reproche de ne pas avoir averti son tuteur: "Tu n'as pas le droit de te méfier de moi... Avant tout, il faut savoir que je suis Africain. C'est pourquoi je t'appelle mon petit. Il y a quarante ans que je suis en Afrique! Je t'ai vu naître, j'ai vu naître de plus vieux que toi... Quand tu es parti, c'est à moi que ton père t'a confié. Jusqu'à présent, aux yeux de ta mère, je suis responsable de toi"[44].

Quelquefois donc des relations de confiance mutuelle s'établissent entre l'administrateur et ses sujets et il y a certains exemples d'administrateurs qui veulent servir la population noire de la colonie et non seulement le groupe restreint des Blancs. Que grosso modo l'image de l'administrateur colonial ne soit pas très positive, ne saurait néanmoins pas étonner celui qui se rend compte du fait qu'il s'agit d'un occupant observé et jugé par des assujettis.

indigénat et travail forcé

Jusqu'en 1946, le gouvernement colonial français impose aux masses africaines, un régime spécial qui se justifie par le simple fait que généralement les Africains sont des sujets et non des citoyens; ils sont gouvernés moyennant le système de l'Indigénat qui les prive de toute liberté[45]. Les autres gouvernements coloniaux introduisent tôt ou tard des règles pareilles qui soumettent les Africains à toutes sortes d'obligations qu'on appelle corvées, prestations ou travail forcé.

Plus d'un roman fait allusion à cette période: par exemple, Meka, personnage principal dans *Le vieux nègre et la médaille*, se promenant sur la grande route qui mène vers la résidence du Commandant, s'adresse à celle-ci en ces termes: "O route, fille de nos corvées, conduis-moi chez le Blanc..."[46]. Quelques auteurs en parlent plus longuement et notamment Ikellé-Matiba raconte en détail les expériences de Franz Mômha qui est obligé de vivre les peines de l'époque. Son récit est assez complet et renseigne le lecteur sur la façon dont les fonctionnaires s'y prennent pour faire exécuter les ordres de leur gouvernement et sur la misère qui en résulte. Parlant de l'indigénat et du travail forcé, Mômha affirme que "ces temps feront toujours la honte des Blancs. Ils auront beau nous dire qu'ils sont chrétiens, qu'ils sont humains, tous les morts qui dorment dans les tombes sont là pour les démentir".

Pour initier les chefs et les notables de la province aux changements imminents, l'Administrateur les convoque à la résidence. En costume de fête, "chamarré d'or", Monsieur Philippe, assis devant un drapeau tricolore, explique le contenu de la loi dite de l'Indigénat et du Travail forcé

que la Chambre des députés vient de voter. Désormais personne ne pourra se déplacer sans présenter un laissez-passer. La population sera obligée de travailler dans les chantiers des routes, des ponts, des chemins de fer. Les chefs de village, corrompus par la collaboration avec l'Administration coloniale, auront encore plus de pouvoir, dorénavant ils pourront imposer des amendes et des peines de prison de 5 jours, tandis que le chef de subdivision, un Blanc, sera en même temps juge; il appliquera la loi.

Afin de s'assurer de la collaboration des chefs et notables dans ce qu'il appelle "notre grande oeuvre de prospérité et de bonheur", l'Administrateur leur offre un repas composé de "tous les mets du monde, toutes les liqueurs imaginables, une véritable orgie", dit Mômha. Une fois que l'alcool a fait son oeuvre, l'autorité en profite pour faire signer le procès-verbal rédigé à l'avance; voilà comment le pays est condamné "à la faveur d'une ripaille". Les problèmes que pose le laissez-passer, ce bout de papier qui se laisse si difficilement obtenir et dont on a besoin pour le moindre déplacement, sont anodins par rapport au malheur qui s'appelle travail forcé. Dès que le plan d'un chantier a été accepté par l'Administration, le chef de subdivision réunit les chefs de groupements, cantons, villages. De retour chez eux, ceux-ci procèdent "aux arrestations massives des villageois afin de pourvoir aux besoins de l'administrateur". Les policiers du chef pillent la campagne, battent les femmes, violent les filles, exigent la nourriture des pauvres, tuent des innocents, sans que justice soit faite par le Blanc[47].

Après leur arrestation, les hommes sont conduits au chantier, "la corde au poignet, le régime de bananes sur la tête et le poulet à la main droite". En route il faut courir en chantant "sous peine de voir saigner sa peau". Les chantiers sont des régions en pleine forêt où il faut construire des routes après avoir abattu la forêt, sous la direction d'un ingénieur chargé de la direction des opérations. Voici le chantier tel que Mômha se le rappelle:

"Le travail s'exécutait au rythme du balafon. Les musiciens étaient là, animant les travailleurs... Que de risques à courir! Les arbres écrasaient les abatteurs quand ils étaient mal orientés; la terre croulait sous les pauvres travailleurs et leur servait de sépulture; le sol s'ouvrait sous leurs pieds et les engouffrait par dizaines. La corvée durait six mois. Après, le travailleur rentrait au village natal attendant d'être repris une nouvelle fois. La vie au chantier dépendait du tempérament de l'ingénieur: parfois presque douce, tantôt insupportable. Quelques prisonniers tentaient alors l'évasion. Gare, s'ils étaient repris. La plupart sont morts sous les coups de leurs maîtres"[48].

Il convient de signaler ici la collaboration entre l'Administration et la mission dont parlent entre autres Beti et Matip. Dans *Le pauvre Christ*

de Bomba, l'Administrateur Vidal dit au R. P. Drumont qu'il veille sur le missionnaire et que d'ailleurs ils sont "embarqués dans le même train". Il promet au missionnaire de laisser les chrétiens en paix, de les exempter des travaux du chantier de la route qui traversera le pays des Tala, pour rendre service au Père Drumont qui, auparavant, avait déjà profité de la construction d'une autre route. Celle-ci lui avait valu de nombreux adeptes qui désiraient être baptisés ou se confesser juste avant de mourir sur la route. Le missionnaire finit par comprendre la fausseté de cette "combine" inacceptable pour un vrai disciple du Christ. Il n'en est pas ainsi dans *Afrique, nous t'ignorons*. Lorsque le catéchiste Zacharie demande à un missionnaire pourquoi il n'intervient pas auprès du gouvernement pour faire abolir les travaux forcés et les prestations, pourquoi il faut "un paradis pour les uns et un enfer pour les autres", le Père lui répond par un coup de pied et le chasse de chez lui en le traitant "de salaud et de primitif"[49].

Après la Deuxième Guerre mondiale, une nouvelle époque est saluée avec joie: les Africains recevront un autre statut, celui de citoyens à part entière. Dans *Sous l'orage*, l'événement est annoncé d'abord par les premiers soldats qui reviennent de la guerre: "Bientôt tout le monde sera citoyen... Il n'y aura plus de travail forcé. Dans l'armée il n'y aura plus de différence entre soldats... Il y aura les mêmes écoles pour tous les enfants, Blancs comme Noirs. Il y aura également la même justice et nul n'ira en prison sans être jugé. Bientôt tout le monde sera bien".

Mômha aussi fait l'éloge de la liberté, dans l'épilogue à son récit: plus d'arrestations, plus de pleurs, plus de chantiers; la paix est revenue[50]. Bien que la paix et la liberté de l'après-guerre concernent encore en premier lieu l'Europe et les Européens, elles semblent pleines de promesses aussi pour l'avenir de l'Afrique coloniale: l'abolition de l'indigénat grâce à la loi Lamine Gueye en est un premier échantillon tangible.

police et prison

Selon Memmi, un policier trouve pour ses habitudes professionnelles "des possibilités inespérées d'épanouissement" dans les colonies[51]. Dans les romans, les expériences de ceux qui ont affaire à la police s'avèrent, sans exception, assez pénibles. Le Commissaire prend toujours le parti des Blancs qui ont un différend avec leurs employés africains et il semble rempli de haine et de dédain vis-à-vis des Noirs. Aussi juge-t-il arbitrairement de leurs délits éventuels. C'est le cas dans *Ville cruelle* par exemple, où le Commissaire blanc est l'ami du colon blanc, un homme qui exploite honteusement ses ouvriers noirs[52].

C'est le cas aussi dans *Coeur d'Aryenne* où le Congolais Mambeké amène son amie blanche chez lui pour la présenter à la famille de son

oncle chez qui il habite. Tout de suite un mouchard va informer la police qu'une Blanche est à la maison d'une famille noire. Le Commissaire envoie directement dix hommes sur les lieux pour empêcher que la fille ne soit victime du "cannibalisme de cette maudite négraille!" Il ajoute que si cela dépendait de lui, s'il avait été le chef, il aurait "envoyé tous ces nègres dans un monde meilleur". Mambeké et les siens sont arrêtés et soumis à des peines cruelles pour satisfaire les besoins du Commissaire qui veut faire sentir son racisme et son autorité[53].

Dans deux romans de Ferdinand Oyono, on rencontre le même Commissaire de police, à savoir dans *Une vie de boy* et dans *Le vieux nègre et la médaille*. Il s'appelle Monsieur Varini, mais les Noirs lui ont donné le sobriquet de Gosier-d'Oiseau "à cause de son cou interminable et souple comme celui de nos pique-boeufs...". La nuit Gosier-d'Oiseau organise, dans le quartier indigène, des rafles qui inspirent aux Noirs une sainte peur. Le Commissaire se promène toujours avec son nerf d'hippopotame. A côté de lui, il y a un autre Européen qui en impose à tout le monde dans le chef-lieu de Dangan: il s'agit de M. Moreau, le régisseur de la prison, que les Africains appellent l'Eléphant blanc – "on n'oublie pas la carrure du régisseur de prison"[54].

Dans *Une vie de boy*, Toundi, le domestique du Commandant, raconte comment il assiste à une punition "de deux nègres soupçonnés d'avoir volé chez M. Janopoulos": "C'était terrible. Le nerf d'hippopotame labourait leur chair et chaque "han!" me tenaillait les entrailles. M. Moreau, échevelé, les manches de chemise retroussées s'acharnait sur mes pauvres compatriotes avec une telle violence que je me demandais avec angoisse s'ils sortiraient vivants de cette bastonnade. Mâchonnant son cigare, le gros Janopoulos lançait son chien contre les suppliciés...

– Avouez donc, bandits! criait M. Moreau. Un coup de crosse, Ndjangoula!

Le grand Sara accourut, présenta son arme et assena un coup de crosse sur les suspects... Les nègres s'affaissaient et se relevaient pour s'affaisser sous un autre coup plus violent que le premier.

Janopoulos riait. M. Moreau s'essoufflait. Les nègres avaient perdu connaissance"[55].

Plus tard Toundi est arrêté lui-même; il est accusé d'un vol qu'il n'a pas commis. Sans être jugé, il est mis en prison après avoir subi un traitement pareil à celui des "deux nègres". Dans son journal, Toundi raconte comment se déroule sa première journée de prison. Ils doivent faire la corvée d'eau, c'est-à-dire porter de l'eau à tous les Blancs de Dangan. Ils courent de la fontaine au quartier blanc de la ville qui se trouve sur une colline. "Le plus pénible était de gravir la colline, une touque d'eau sur la tête, avec un garde qui nous faisait avancer à coups de fouet... J'ai éprouvé un certain plaisir à penser que ni le commandant, ni M. Moreau, ni l'amant de Sophie... ni aucun Blanc de Dangan n'eussent tenu

le coup à notre place..."[56].

Les prisonniers sont au fond les esclaves de l'Administration coloniale, ils peuvent exécuter toutes sortes de travaux et ce gratuitement. Ils portent donc de l'eau, ils balaient les routes, nettoient la résidence du Commandant de cercle, etc.[57].

Dans *Un piège sans fin*, Olympe Bhêly-Quénum décrit la vie des bagnards dans la prison de Ganmê au sud du Dahomey. Parmi eux il y a sept Blancs dont quelques femmes, qui tous ont commis des meurtres. Le héros du livre, Ahouna, s'étonne qu'il y ait tant de toubabs en prison, mais le Blanc Boullin lui répond que leur présence parmi les Noirs est une preuve que tous ils sont des hommes. "Ce qui est un peu injuste (ajoute-t-il), c'est que des Noirs couchent dans les cachots et que nous les Blancs nous ayons droit à des cabines spéciales".

Les Blancs y ont encore d'autres privilèges: on ne leur rase pas la tête, ce qui va au fond à l'encontre de la discipline de la maison d'arrêt, ils ont de l'électricité dans leurs cabines et parfois ils reçoivent la permission d'y rester tranquillement pendant la journée, lorsque les autres font leur marche quotidienne aux "Carrières" pour exécuter leur travail de forçats qui consiste à piocher la roche dure sous un soleil impitoyable. De temps en temps, la pierre fait des victimes: un jour Boullin est écrasé par un pan de roc tombant, un autre prisonnier y perd la vue[58].

L'auteur d'*Un piège sans fin* prend soin de peindre de bons Blancs à côté des mauvais. Au Commissariat de Ganmê, il y a Toupilly, le Commissaire, un petit homme coléreux et raciste qui, en personne, inflige des gifles et des coups de pieds aux malfaiteurs qu'on lui amène, tout en leur criant des mots injurieux. Sa mentalité contraste totalement avec celle de l'Inspecteur Mauthonier selon qui "un homme est un homme, qu'il soit noir ou blanc". Plus Mauthonier se montre raisonnable vis-à-vis des Noirs, plus Toupilly crache sa bile sur "ces gens-là qui ne peuvent être de l'espèce humaine"[59].

Bref, les prisonniers, notamment les noirs, ont la vie difficile et on comprend pourquoi la prison est appelée "Crève des nègres" par les Noirs dans *Une vie du boy*. Qu'ils désignent du même nom l'hôpital, semble étonnant à première vue[60].

le médecin et l'hôpital indigène

L'oeuvre médicale que le gouvernement colonial a effectuée en Afrique, est souvent considérée en Europe comme un des bienfaits coloniaux par excellence. Il est peut-être intéressant de connaître l'opinion des Noirs du monde romanesque sur ce point et d'apprendre si et dans quelle mesure ils partagent cette idée assez répandue parmi les Blancs.

Dans son article *L'unique issue: l'indépendance totale*, Aghemoud Diop

écrit qu'en effet il y a de bons services d'hygiène dans les colonies là où il y a des Blancs, des hôpitaux confortables "pour que le colon et le négociant puissent vivre sur place et prospérer". Partout ailleurs les malades couchent par terre et font leur propre cuisine dans des huttes qui portent à tort ce nom[61].

Ikellé-Matiba affirme que les Africains étaient très capables eux-mêmes de guérir les maladies connues jusque-là, telles que la toux chronique, la lèpre, l'épilepsie, la fracture, mais que les maladies importées par les envahisseurs ont ravagé la population. En plus, les hôpitaux sont peu nombreux et rarement le médecin a envie de soigner les pauvres de façon efficace[62].

Plus d'une fois, les romans font ressortir la méfiance des Noirs vis-à-vis de la médecine blanche. Une vieille mère malade refuse d'aller voir un médecin: elle préfère mourir plutôt que "d'être touchée par un Blanc". Le roman *Karim* essaie d'expliquer pourquoi les "indigènes" attendent jusqu'au dernier moment pour se référer à la science des Blancs. Ils traitent d'abord le mal avec racines, écorces et autres drogues de leur médecine traditionnelle et évitent plutôt d'aller à l'hôpital où l'on "ouvrait ventre et thorax et où l'on manipulait organes et viscères; or, cela était oeuvre sorcière et sacrilège". Par conséquent ils arrivent souvent agonisants à l'hôpital et rarement ils en sortent vivants[63].

Lorsque Essomba, le chef des Essazam, est en train de mourir, personne ne pense à le transporter à l'hôpital civil, ce qui choque et fâche "l'Administrateur en chef hors classe, chef de la région", Lequeux. Il en veut au missionnaire Le Guen de ne pas avoir insisté sur cette possibilité auprès des villageois. Le Guen lui explique que les Essazam n'avaient pas voulu porter le malade à l'hôpital, parce qu'ils n'ont pas confiance en l'institution.
"– Voulez-vous dire, Père, qu'ils ne croient pas à la médecine européenne?
– ...Non ce n'est pas tout à fait cela, je veux dire que ce sont les hôpitaux eux-mêmes, du moins les hôpitaux civils, en tant qu'institutions ayant certaines méthodes... qui les rébutent. Oui, c'est très difficile à expliquer. Un hôpital civil, c'est très administratif, vous savez... ça manque un peu d'aménité, c'est même plutôt rude parfois et puis, c'est terriblement paperassier et les Essazam n'aiment pas cela.
– C'est très grave ce que vous insinuez là, Père, très grave. Car enfin, vous portez des critiques... décisives à l'encontre du Service de Santé, qui fait ce qu'il peut oui, tout ce qu'il peut..."[64].

Plus tard Le Guen répète que, ce qui manque aux Essazam, ce n'est pas tout à fait la foi dans la médecine européenne mais plutôt la confiance dans les services de l'hôpital civil, car ceux qui ont gagné un peu d'argent vont bien volontiers se faire soigner dans un hôpital – missionnaire? – américain qui se trouve à grande distance de chez eux; c'est un hôpital bien équipé et le personnel y est dévoué[65].

L'hôpital civil ou hôpital indigène, comme on l'appelle d'ordinaire, n'est pas très bien vu non plus par Oyono. Dans *Le vieux nègre et la médaille*, Meka se dit que de ces hôpitaux on sort le plus souvent "les pieds devant". Dans *Une vie de boy*, Toundi, maltraité dans la prison au point que son cas risque de compromettre le Commissaire de police et le régisseur de la prison, est transporté à l'hôpital pour cette raison. Les deux Blancs, inquiets, craignent le rapport éventuel sur leurs cruautés. Un garde y amène Toundi, mais le médecin blanc n'est pas là, "comme d'habitude", dit-on de lui à l'hôpital, "d'ailleurs il vient de passer capitaine". Le soir il s'amène finalement au lit de Toundi avec Gosier-d'Oiseau qu'il rassure: "Il n'a que 39° de température. Ce n'est pas grave pour eux... Il n'y a pas de danger qu'il se débine..."[66].

Le manque d'idéalisme chez le médecin blanc du gouvernement trouve un autre exemple dans le personnage du "colonel Luc", dans *L'harmattan* de Sembène Ousmane. Après sa retraite de l'armée coloniale, Luc est nommé directeur et médecin à l'hôpital indigène, il a fait trente ans sous les tropiques et il est convaincu de son appartenance à une race "élue par Dieu pour diriger les autres races". L'hôpital est un marché où tout se vend et où la corruption est de règle. Nouvellement arrivé et nommé chirurgien et médecin en second du colonel Luc, Tangara se rend compte de la situation. Il s'explique avec Luc: "– Cette boîte est une porcherie. Les malades sont mal soignés. J'ai des nausées en mettant les pieds ici le matin. Et vous, vous arrivez et vous repartez. On vous paye pour faire votre travail... Colonel Luc, vous êtes le seul responsable. Les médicaments disparaissent. C'est du pillage! Je ne travaillerai pas avec un médecin incapable. Or, vous en êtes un".

Tangara envoie un rapport au ministre de la Santé et Luc est relevé de ses fonctions, mais pas pour longtemps. Bientôt Luc remplace de nouveau Tangara qui est suspendu de ses fonctions, sous le prétexte qu'il essaie de "transformer l'hôpital en une cellule communiste". Luc s'y remet au travail à sa manière habituelle...[67].

Ce médecin que l'auteur dépeint comme un homme peu valable, l'emporte donc sur son collègue noir qui arrive fraîchement et plein d'idéalisme de la métropole pour servir son pays. Le premier se sent vexé par la présence d'un Noir qui serait à même de le contrôler et critiquer. Pourquoi ne pas se débarrasser de lui? Cela se produit aussi dans *Le rescapé de l'Ethylos*. Gologo, lui-même médecin, raconte une expérience personnelle qu'il a eue avec un collègue blanc, fonctionnaire du gouvernement colonial comme lui-même. Le jeune Européen, sans expérience mais "aussi prétentieux qu'un coq vainqueur", ne s'acquitte pas bien de sa tâche aux yeux de Gologo, Celui-ci le constate en collaborant avec lui, lors d'un grave accident de route qui a causé beaucoup de morts et de blessés. Le conflit, né à ce moment-là, devient ouvert, lorsqu'un enfant de la région a besoin

d'être opéré de toute urgence et que Gologo, en tant que responsable, décide de l'évacuer à un poste mieux outillé. Cela contre la volonté du médecin blanc qui, n'ayant aucune qualité de chirurgien, n'en trouve pas moins que sa peau blanche lui donne droit à exécuter cette opération: ''Ce petit nègre devenait pour lui une chance inespérée de se ''faire la main''... Gologo, par contre, estime qu'en aucun cas le malade ne doit servir de cobaye et l'enfant, opéré à l'autre poste, sera sauvé. Le médecin blanc, frustré dans ses ambitions, accuse Gologo d'avoir été trop ivre pour pouvoir soigner convenablement le malade. Il est ivrogne en effet mais cela n'avait rien à faire avec ce cas-ci, où l'intérêt du petit malade fut d'être évacué. Par rancune le Blanc envoie un message ''à son camarade administrateur'' et, peu de jours après, Gologo reçoit un télégramme annonçant qu'il est relevé de ses fonctions: le jeune Européen a voulu se venger ''pour avoir été atteint dans sa médiocrité par un simple médecin africain!''[68].

A tous ces jugements peu favorables, il faut opposer deux cas qui semblent faire exception à la règle. Le premier est fourni par Bakary Diallo dans *Force-Bonté*, mais dans ce roman l'éloge des médecins n'a rien d'étonnant, car l'auteur admire du début à la fin la France et les Français. Les médecins de l'armée ne le charment pas moins que ses autres supérieurs militaires. Néanmoins il a été mis au cachot pour huit jours par un docteur de l'armée pour avoir osé demander un régime spécial après la bataille qui lui a détruit le mâchoire: il ne peut plus mâcher. Or, là encore il essaie de comprendre et d'excuser le médecin: ''...je ne pense pas que (cet emprisonnement) ait été intentionnel. Il nous arrive à nous-mêmes de faire des choses que notre conscience n'aurait jamais crues possibles''[69].

Cet exemple ne persuade donc pas le lecteur du dévouement de ce médecin; le second est plus convaincant, il figure dans *Le pauvre Christ de Bomba*: le médecin Arnaud est un homme qui s'engage sérieusement dans la lutte contre les souffrances de la population. En même temps, il élève la voix contre l'Administration et les Blancs de la colonie, quand il fait part de ses soucis au R. P. Drumont:

''– Oh! vous savez, ce n'est pas de maladies qu'ils manquent dans ce pays. Le paludisme, les morsures de serpents... Ah, parlez-moi d'une misère. Ce qu'il faudrait ici, c'est un médecin tous les cinq kilomètres! Au lieu de ce bric-à-brac: les exploitants forestiers, les... les... les commerçants grecs, les administrateurs. Ah! ceux-là! On se demande ce qu'ils foutent dans cette saloperie de pays. Comme si les indigènes n'étaient pas assez embêtés comme cela. Une vraie peste...''[70].

L'impression qu'ont retenue les romanciers de la médecine coloniale, est peu encourageante et, – c'est bien le cas de le dire – celle-ci n'est guère considérée par eux comme une oeuvre humanitaire, bienfaisante et désintéressée.

armées et combats: impressions des guerres mondiales[71]

"La vie est comme le caméléon, ça change de couleur tout le temps", dit le vieux chef Mengueme qui illustre cet adage par un exemple: il a perdu son frère cadet pendant la Première Guerre mondiale, lorsque celui-ci s'est fait tuer en combattant du côté des Allemands contre les Français; lors de la Deuxième Guerre mondiale, ses deux fils sont tombés en combattant du côté des Français contre les Allemands...[72].

Les deux guerres mondiales et leurs conséquences déconcertantes se font sentir jusqu'en Afrique noire où les gouvernements coloniaux recrutent une partie de leurs troupes; parfois aussi des combats sont livrés sur le sol africain. Ikellé-Matiba a retenu le témoignage de Franz Mômha sur la Première Guerre mondiale au Cameroun. Il raconte l'arrivée des Alliés et se rappelle avec horreur les cruautés désespérées des Allemands qui, prévoyant leur défaite, tirent sur n'importe quel civil qu'ils trouvent sur leur chemin. Les Alliés en profitent pour parler de liberté, égalité, fraternité à la population qui est profondément choquée par l'attitude des Allemands: "Les Anglais nous protégeaient. Les Français buvaient avec nous. Les Allemands nous écrasaient. Les Alliés furent donc reçus en sauveurs... Avions-nous raison?"[73]. La question fut bien à propos: après la guerre, le Cameroun a connu l'époque de l'indigénat et du travail forcé sous le régime français qui ne l'a point libéré de la servitude existante.

Des contingents de combattants africains renforcent partout les rangs de l'armée colonisatrice. Ils font preuve d'une vaillance qui leur vaudra quelquefois une remarque élogieuse dans des livres d'histoire[74]. Parfois un ancien combattant livre des souvenirs de guerre dans un des romans. Un tirailleur sénégalais a même écrit un récit autobiographique: il s'agit de Bakary Diallo et de son *Force-Bonté* – qui date de 1926 – où l'auteur fournit un témoignage sur sa vie et sur la Première Guerre mondiale à laquelle il a participé en personne[75].

Dans ce roman, Diallo raconte sa vie de jeune pâtre peulh qui quitte les troupeaux paternels. Il part pour la ville de Saint-Louis (Sénégal) où il rencontre des tirailleurs sur l'exemple de qui il s'engage dans l'armée comme volontaire en 1911. Plus tard il est très content d'apprendre, un matin à l'appel, que son bataillon va partir pour le Maroc. Ils se rendront sur le champ de bataille "pour s'y faire distinguer dans la cause française". La colonne se met en marche, les tirailleurs écoutent *La Marseillaise* et, selon Bakary, ce chant les "attire comme un serpent fascinateur des oiseaux". Au Maroc, ils doivent livrer bataille. Le capitaine Coste dirige la troupe et chante bas des airs français malgré "une forte pluie de balles". L'auteur n'aurait pas cru qu' "un Blanc puisse être aussi courageux". Les tirailleurs sont très attachés à leur capitaine et, à son départ pour la France, ils sont tout tristes, leurs regards le supplient de ne pas les

abandonner. Il les remercie de leur vaillance et à Diallo il s'adresse avec un mot personnel: "tu as été pour moi un modèle de serviteur". Bakary est fort touché par ces mots bien paternalistes et il conclut que les bienfaits du capitaine Coste obligent les tirailleurs "à aimer et à honorer sa race française, qu'il a su noblement, irréprochablement, représenter..."[76]. Lorsque les tirailleurs arrivent en France, la population les accueille avec joie et l'auteur note ses impressions de la métropole. Peu après il ne peut plus participer activement à la guerre: ayant reçu une terrible blessure à la mâchoire, il est opéré une dizaine de fois avant d'être démobilisé avec la médaille militaire, preuve de son héroïsme. Il rentre au Sénégal où il rédige son manuscrit[77].

Bakary Diallo s'était présenté lui-même pour devenir tirailleur, car il a voulu changer sa condition de vie. Il en est de même d'un esclave dans *La savane rouge*, qui se libère en devenant tirailleur. Sa liberté acquise est assez relative – ne reste-t-il pas colonisé? –, en outre il passe par des épreuves dures: "Tout le monde nous donne des ordres: du caporal, aux bras chargés de galons sans valeur, au sergent; du sergent à l'adjudant, puis au lieutenant, au capitaine. Pour un rien vous risquez le conseil de guerre. Les campagnes m'ont sauvé". Son courage héroïque et ses douze blessures lui valent le rang de sergent et la médaille militaire[78].

A part les volontaires, les autorités recrutent aussi des conscrits dans les villages qui, chacun à son tour, contribuent au renforcement de l'armée du colonisateur. Les combattants noirs doivent donc s'engager à rendre la liberté aux Blancs qui les ont privés de la liberté depuis leur arrivée dans le pays. Ce point tragique ressort du beau récit *Aube africaine* de Kéita Fodéba[79]. Le cultivateur Naman est désigné dans son village pour obéir à l'ordre du Commandant blanc qui a besoin d'hommes "pour aller à la guerre, défendre le pays des Blancs". Comme tant d'autres, Naman est décoré "pour son courage exceptionnel au front", puis il est blessé et fait prisonnier par les Allemands. Un mois plus tard, sa famille reçoit une carte mentionnant la querelle qui a opposé Naman et d'autres combattants à leurs propres chefs blancs, au chemin de retour. Là "une balle a trahi Naman" qui n'a pas voulu accepter de lutter uniquement pour la liberté des autres. D'après Fodéba, cette révolte prépare et annonce la liberté africaine[80].

Il n'est pas étonnant que, dans *Les damnés de la terre*, Frantz Fanon fasse l'éloge d'*Aube africaine:* il y voit un exemple merveilleux de la littérature engagée. Selon lui, les autochtones utilisés et endoctrinés sur les champs de bataille servent plus tard au gouvernement colonial comme anciens combattants "pour briser les mouvements d'indépendance"[81]. Ainsi ils entravent deux fois la liberté des leurs: d'abord pendant les grandes guerres, lorsque, au lieu de profiter de l'embarras du maître pour se libérer eux-mêmes du joug colonial, ils consacrent leurs forces à la liberté de

l'étranger; ensuite par leur solidarité avec le gouvernement colonial, qui va à l'encontre de l'indépendance du pays africain.

Cela n'a pas empêché que les mouvements de nationalisme africain sont devenus de plus en plus forts après la Deuxième Guerre mondiale. Celle-ci a fortement contribué à la prise de conscience des Africains et les a rendus plus sensibles aux injustices flagrantes de la colonisation. A l'Assemblée Nationale française, un député noir l'a exprimé ainsi: "En vous aidant à vous dégager des bottes hitlériennes, nous avons mordu au pain de la liberté et ne croyez surtout pas que vous pourrez un jour nous en ôter le goût". Cette observation fait déjà mieux comprendre la boutade – combien choquante aux yeux européens – qui circulait parmi les intellectuels africains après la guerre et selon laquelle, aux jours d'une Afrique indépendante, il faudrait bien élever un monument en souvenir d'Hitler...[82].

médailles et revers de médailles

Au retour de la guerre, les anciens combattants jouissent d'un prestige certain dans leur village ou quartier: ils ont voyagé au pays des toubabs[83], ils ont eu des relations avec des femmes blanches et ils reviennent avec les preuves incontestables de leur héroïsme: leurs médailles.

Ils sont acclamés chaleureusement et recueillent l'admiration et le respect de leurs frères, mais ils ont vite fait de constater que les Blancs coloniaux n'ont pas changé leur attitude et qu'ils ne sont guère reconnaissants à l'égard des Noirs qui, pour eux, ont risqué leurs vies sur les champs de bataille. Dans *Un piège sans fin*, le vieux Bakary est scandalisé en apprenant qu'il sera obligé de faire du travail forcé, lui qui a participé à la grande guerre où il a eu "l'honneur de tuer des ennemis de la France!" Ses médailles ne lui servent à rien; après la guerre, les toubabs n'ont plus d'estime pour les héros noirs de la guerre[84]. Il en est de même dans *Coeur d'Aryenne* où Obambi, l'oncle de Mambeké, est victime de l'ingratitude humaine. Ce héros a souffert de la prison et de ses blessures dans la guerre des Blancs, il a été décoré "de la Médaille des Evadés, des Volontaires dans les F.F.L. et de la Croix de guerre avec palmes"[85], mais, de retour chez lui, il n'est qu'un pauvre parmi les siens, séparé de ceux qui se trouvent du bon côté de la barrière raciale. Les mérites sont vite oubliés, la vie de tous les jours reprend son train colonial et les médailles, souvenirs précieux de la guerre et de la solidarité interraciale ne changent rien à la réalité coloniale du roman.

A part les médailles que reçoivent les héros de la guerre qui forment le gros lot des décorés, il y en a d'autres distribuées à des civils qui ont servi le gouvernement colonial d'une façon particulière. Le vieux Guimous, par exemple, est décoré de l'Ordre des Notables, parce qu'il a

la plus belle palmeraie du village[86]. La vieille mère Fatou Wade a donné à la "patrie" son mari lors de la Première Guerre mondiale et son fils aîné lors de la Deuxième. C'est pourquoi elle a bien mérité des autorités coloniales, mais elle n'aime pas les médailles reçues: "Aucun boutiquier n'en veut et je n'ai plus rien à manger. Je me demande pourquoi les toubabs donnent ces choses. Pour moi elles sont signe de mort"[87].

Dans *Le vieux nègre et la médaille*, toute l'intrigue tourne autour de la décoration du vieux Meka qui a beaucoup fait pour faciliter l'oeuvre de la France dans le pays: il a donné ses terres à la mission et ses deux fils à la guerre "où ils ont trouvé une mort glorieuse", selon l'expression du Commandant de cercle. Celui-ci annonce à Meka la bonne nouvelle: le chef des Blancs viendra lui-même pour décorer Meka à la fête du 14 juillet et la médaille qu'il recevra signifie que les Blancs sont plus que ses amis. Les gens du village sont très fiers de Meka, ils rêvent de la fête et de l'honneur qu'ils partageront avec lui. Les bruits courent: ce serait le grand chef de tous les Blancs, celui qui a vaincu les Allemands (le Général de Gaulle), qui viendrait en personne: "Un vrai chef, celui-là... Meka était vraiment quelqu'un. Son nom avait traversé des mers et des mers et était parvenu jusqu'à l'oreille du grand Chef des Blancs qui avait décidé de venir lui-même lui témoigner son amitié. Qui sait s'il n'allait pas lui apporter une femme blanche, et même des bouteilles de Berger, cette liqueur qu'on ne vendait jamais aux indigènes?"[88].

L'histoire de Meka, le "bon nègre", illustre à merveille la prise de conscience du colonisé: il a toujours cru à l'amitié des Blancs, mais malgré ou grâce à la médaille, sa naïveté se change en amertume. Après la décoration et les discours, les Blancs se retrouvent au Cercle européen, Meka et ses amis restent à boire et à discuter au Foyer africain. S'il est vrai, ce que disent les Blancs, "que nous sommes plus que des amis", pourquoi, ne s'invitent-ils qu'entre eux, pourquoi au vin d'honneur, ne choquent-ils les verres qu'entre eux? Peu après, Meka se rend compte que les paroles du Haut-Commissaire n'ont pas été moins fausses que le sens et la valeur que lui-même avait attachés à sa médaille reçue. Le soir même du 14 juillet, il se perd dans un ouragan et il est arrêté, battu et emprisonné avant d'être interrogé par Gosier-d'Oiseau qui n'avait pas reconnu ce vieillard boueux comme le médaillé de la veille. A la question de savoir qui il est, Meka répond: "... Je suis le dernier des imbéciles qui hier croyait encore à l'amitié des Blancs"[89]. Cette chimère dont il s'est repue depuis qu'il a connu les Blancs, s'est évanouie tout comme la médaille qu'il a perdue sous la tornade nocturne. Il sait maintenant qu'il a sacrifié ses fils et ses terres pour rien. "Moi, je dis qu'on aurait mieux fait de l'habiller de médailles", dit un jeune homme qui assiste à la décoration, "cela aurait été un peu plus juste!"[90]. En effet, à ceux qui réfléchissent la récompense semble bien maigre par rapport aux sacrifices faits.

Au retour de Meka, les villageois donnent tous leurs commentaires, ils boivent du vin de palme et finissent par tourner en dérision la décoration en s'imaginant comment le grand chef aurait réagi, si Meka s'était présenté vêtu d'un simple cache-sexe et que le chef n'eût pu épingler la médaille sur la poitrine nue du vieillard... L'humour est un remède bienfaisant et le rire jaillit joyeusement dans la case de Meka. Le "bon nègre" est allé de l'illusion à la résignation en passant par des moments de révolte et de désespoir. Il n'a plus de perspective – "les Blancs sont toujours les Blancs" – et il tire sa conclusion: "Je ne suis plus qu'un vieil homme"[91].

Au premier coup d'oeil, le clinquant des médailles peut fasciner les colonisés, mais elles finissent par décevoir même les plus dévoués au régime. L'étudiant Nî, rentrant de Paris chez lui à Faralako, met les villageois en garde contre la duplicité de cet honneur, car, bons ou mauvais, les Blancs appartiennent tous à la catégorie des colonisateurs qui sont là pour profiter du pays: "Ne vous laissez point prendre: ...Il vous fixeront des médailles sur la poitrine parce que, disent-ils dans leurs livres, vous aimez les couleurs vives, vous êtes de grands enfants et ne savez pas dire non!"[92].

Peu à peu les colonisés comprennent que le contexte de la colonisation ne permet pratiquement pas de rapports amicaux entre Blancs et Noirs. La distribution de médailles n'est qu'une manoeuvre politique des administrateurs pour enjôler les Africains et pallier la réalité coloniale.

la lutte contre "l'hydre bolchévique"

L'Administration coloniale craint toute attaque à son autorité. Plusieurs romans parlent de sa vigilance et de ses méthodes pour mettre fin à des activités qu'elle considère comme subversives. Souvent la vocation de la liberté a été confondue par les autorités avec des aspirations communistes qu'auraient les colonisés. Des indicateurs doivent dénoncer les sujets suspects et, à l'aide de preuves parfois peu convaincantes, il est possible de conclure à l'insubordination de quelqu'un. Comme mesure préventive le gouvernement colonial se sert de la censure, cette "méthode courante Outre-Mer"; allégée quelque peu après la Deuxième Guerre mondiale, elle n'en reste pas moins en vigueur[93].

"Il n'y a pas de doute, c'est un bolchéviste", dit-on d'Oumar Faye, le héros du roman *O pays, mon beau peuple;* ce jeune homme est revenu de la guerre avec des idées "révolutionnaires" sur les méthodes agricoles et le système de vente des récoltes dont résulte l'exploitation économique des indigènes. L'accusation portée contre lui est appuyée par le fait que des indicateurs ont découvert chez lui quelques livres marxistes qui sont interdits dans la colonie; en outre, des jeunes se réunissent chez lui – sans doute "pour conspirer"[94].

Aux yeux des Blancs, les Africains qui ne se conforment pas entièrement au statu quo, sont suspects et quoi d'autre les inciterait à l'indiscipline que le communisme, toujours aux aguets pour prêcher l'anticolonialisme et miner l'autorité coloniale? Celle-ci ne peut ou ne veut comprendre que l'idée de la liberté ne prend pas nécessairement sa source dans le monde communiste. D'ailleurs cette accusation facile classe tout de suite le coupable parmi les pires ennemis du gouvernement colonial et justifie des mesures sévères.

Le roman *L'harmattan* a pour cadre un pays africain qui se prépare au Référendum du 28 septembre 1958, lors duquel les colonies françaises d'Afrique doivent décider si elles veulent rester intégrées à la Communauté ou devenir des Etats autonomes. Manipulés par les dirigeants du pays qui distribuent, à l'avance et à titre gracieux, des boissons, des tissus imprimés à l'effigie de De Gaulle, des drapeaux français et des sommes d'argent, la plupart des gens sont favorables au "oui" que le gouvernement propage. Néanmoins un groupe restreint de jeunes militants se lance dans une campagne pour faire passer le "non". Ils ont un journal, collent des affiches, répandent des tracts et rêvent de l'Indépendance de l'Afrique. Leur symbole peint partout sur l'asphalte est "une carte de l'Afrique en rouge, surmontée d'une étoile noire". Le "Front", comme ils appellent leur mouvement, est mal vu par les autorités: ils ne reçoivent évidemment pas de fonds pour leur campagne, comme ceux du "oui", ils n'ont guère qu'un peu d'argent pour faire de la publicité; encore leurs affiches sont-elles enlevées et déchirées, et la radio leur est défendue[95].

Le capitaine Guy de Lombard, en Afrique depuis deux ans après une longue carrière en Indochine, est spécialiste "dans la détection des éléments surnommés antifrançais". Pour lui les activités du Front ne sont que trop claires, les étoiles noires lui rappellent les étoiles rouges de l'Indochine et "noires ou rouges, total: communistes". Il est convaincu que si on laisse les *Bougnouls* devenir des rouges, l'empire colonial sera fini et ce n'est pas juste de perdre les colonies après tout ce qu'on a fait dans ces pays... Qu'attend-on "pour les foutre en prison? (Ce sont des) communistes à la solde de Moscou, encore"[96]. Il en est certain, même sans avoir entrepris des enquêtes sur l'affaire. Un "non" à la Communauté française signifie à ses yeux fatalement un "oui" au communisme.

Le danger rouge que craint le colonisateur est dénoncé aussi dans deux romans de Beti. Dans *Le pauvre Christ de Bomba*, l'Administrateur Vidal essaie de détourner le R. P. Drumont de son projet de départ: il ne doit pas laisser manger ces gens qu'il aime tant "par l'hydre bolchévique..." La propagande communiste n'épargnera pas le pays. A en croire les indicateurs et leurs rapports, il existe déjà dans les grands centres "des groupements subversifs du genre marxiste-léniniste" et Vidal est d'avis que la meilleure arme contre ces "idéologies de brigands" serait encore le christia-

nisme. Aussi supplie-t-il le R.P.S. de composer "un petit christianisme pour Africains". Le R. P. Drumont est là depuis de longues années et il ne peut s'imaginer que ce danger menace réellement le pays.
"– Ecoutez, mon petit Vidal, je ne sais quel crédit il convient d'accorder aux rapports de vos indicateurs. Des groupements subversifs marxistes-léninistes dans ce pays! Oh! là là, laissez-moi rire". Et le missionnaire refuse d'avance cette collaboration que l'Administrateur cherche auprès de lui dans sa lutte contre le marxisme[97].

Le roi miraculé confronte également un administrateur et un missionnaire qui ne partagent pas le même point de vue. Ici ils finissent par se brouiller définitivement. L'Administrateur Lequeux exige du missionnaire Le Guen d'être solidaire avec l'Administration, mais celui-ci tient uniquement à gagner des âmes à la religion et ne s'y laisse pas prendre. Le R. P. Le Guen a tenté de s'interposer dans un combat entre villageois. Ayant reçu des coups, il doit s'aliter. C'est alors que Lequeux vient visiter, avec pitié, son compatriote et lui promet fermement qu'il essaiera de trouver les "impertinents qui ont eu l'incroyable audace de lever leur patte sur un Français". A son étonnement, le missionnaire proteste et parle solidairement de "nous autres les Essazam". Inévitablement Lequeux se fâche et reproche au Père le Guen ses conceptions extravagantes. Plus tard ils ont une longue conversation: selon Lequeux, le plus important, tant pour lui que pour le Guen, est la pérennité de la présence française dans le pays. L'Administrateur veut extorquer au missionnaire le serment – "sur son honneur de prêtre et de Français" – de renoncer à la conversion du vieux chef de village, car celle-ci a provoqué des troubles claniques et "au bout de la chaîne ce qui nous guette, c'est la subversion, Père". Le Guen s'y refuse, disant que le chef est libre de choisir sa religion. Au mot *libre,* l'Administrateur éclate de rire d'abord, puis il se fâche de plus belle:
"– Au fond, qu'est-ce qui vous différencie de l'agitateur communiste? Hein, en quoi différez-vous du rouge? Comme lui, vous êtes le mauvais génie des populations pacifiques et débonnaires... en leur inculquant des notions dangereuses et trompeuses: la liberté, l'égalité devant Dieu, la rédemption, la fraternité et je ne sais plus quelles balivernes". Et il conclut que les chrétiens que le missionnaire fait dans le pays "seront bientôt autant de rouges". Lequeux, obsédé par la peur des communistes, voit déjà comment ceux-ci s'attaqueront à la paix coloniale en Afrique après avoir semé le désordre en Indochine[98].

Dans les exemples mentionnés jusqu'ici, les soupçons des autorités à l'égard des prétendus "rouges" sont mal fondés aux yeux des auteurs. Le seul roman qui signale certaines activités marxistes réelles est *Climbié* de Bernard Dadié. Climbié raconte comment à Dakar quelques Blancs essaient d'initier des Africains aux idées marxistes. Il discute politique

avec quelques leaders, mais aussi avec de jeunes administrateurs des colonies "envoyés par le Front Populaire". Ceux-ci lui parlent "de Marx, de Engels, de Dialectique, de Matérialisme scientifique". Climbié écoute et comprend mal ces histoires, il doit consulter son dictionnaire; à l'école cette matière ne figurait pas sur le programme! Les jeunes fonctionnaires vont jusqu'à donner des conférences qui sont bientôt interdites, eux-mêmes sont dispersés à travers l'A.O.F.[99].

Au dire des romanciers, la plupart des craintes du communisme ne se justifient pas. Les autorités, conscientes du fait que les Blancs forment une petite minorité dans la colonie, ont peur de tout ce qui pourrait troubler l'ordre public colonial. Le moindre non-conformisme et n'importe quelle initiative qui menace le statu quo ou qui approche de l'indépendance, sont considérés par eux comme des agitations marxistes, peut-être parce qu'ils ne veulent pas y reconnaître une soif, un désir justifiés de liberté. Dans son *Panafricanisme ou communisme?*, Padmore le formule en ces termes: "Je le répète, le communisme n'est guère une menace immédiate pour l'Afrique. Si jamais les Africains se tournent vers le communisme ce sera à cause de la sottise des colons blancs. Ce que la plupart des Africains savent sur le communisme, c'est ce que leurs gouvernants impérialistes leur ont dit de l'épouvantail rouge... Le mot "communiste" n'est qu'un terme d'insulte qu'emploient sans rigueur de langage les Européens et les politiciens réactionnaires noirs pour salir les nationalistes militants dont ils n'aiment pas les opinions"[100].

*
* *

L'Administration et ses fonctionnaires blancs, représentants du gouvernement de la métropole, sont observés et jugés dans le roman négro-africain qui traite de l'époque coloniale. D'ordinaire ils sont peu au courant des traditions africaines qui sont bousculées et piétinées depuis l'arrivée des étrangers de sorte que le monde clanique est transformé.

S'il y a quelques différences entre Allemands, Français et Belges, leurs principes concordent dans ce sens qu'ils s'imposent de force et se maintiennent par le même moyen. Pour montrer leur supériorité, ils appliquent régulièrement la discrimination raciale. L'administrateur est un homme puissant et trop peu contrôlé par des autorités compétentes, ce qui prête la main à des irrégularités de tout genre. En outre, le fonctionnaire blanc supervise insuffisamment ses subalternes tels que les gardes-cercle; ceux-ci en profitent pour exploiter la masse paysanne une fois de plus.

Les romans ne sont pas unanimes à rejeter la génération aînée des fonctionnaires comme répréhensible et louer la génération de l'après-guerre comme irréprochable; la plupart des fonctionnaires sont mal vus, il y a

seulement quelques-uns d'entre eux qui ont bonne réputation – qu'ils soient de longue expérience ou nouvellement arrivés.

L'indigénat et le travail forcé ont été une dure épreuve pour ceux qui devaient la subir. La police et la prison sont terrifiantes aux yeux des colonisés. L'oeuvre médicale du gouvernement est loin d'inspirer une profonde gratitude à la population qui, au contraire, nourrit des sentiments de méfiance à son égard.

L'Afrique a largement contribué à la reconquête de la liberté de l'Occident pendant les guerres mondiales, mais les sacrifices qu'elle y a faits ne lui ont pas été entièrement inutiles. D'une part, les guerres rendent l'Afrique consciente de la relativité de la civilisation occidentale: "Un peuple qui fait des canons et des bombes n'est pas civilisé... leur race est décadente"[101]. D'autre part, les combattants africains qui survivent à la guerre rentrent triomphalement de leurs aventures. Ils ont vu d'autres mondes où le Blanc ne se comporte pas toujours en maître, ils ont connu des Européens comme camarades de combat, solidaires avec des Africains dans la lutte contre le nazisme: d'autres relations interraciales sont donc possibles. Cela n'empêche pas la déception qu'ils essuient généralement à leur retour dans la société coloniale qui n'a pas changé pendant la guerre et qui ne semble pas apprécier à sa juste valeur l'héroïsme des anciens combattants. Néanmoins ceux-ci restent souvent étonnamment attachés à la cause du gouvernement colonial et il semble qu'ils n'aient guère joué un rôle dans les mouvements nationalistes africains.

Les jeunes ont ouvert les rideaux de lianes qui entouraient depuis toujours les Africains de la société coloniale; c'est notamment de la Deuxième Guerre mondiale, qu'est résultée la conscience africaine de la Liberté à laquelle chaque peuple a droit. Les intellectuels africains sont de plus en plus critiques vis-à-vis de l'esprit colonial. Pendant un certain temps encore l'Administration coloniale lutte contre "l'épouvantail rouge", sans discerner dans les agitations contre l'ordre établi colonial, l'exigence du droit de libre disposition que formulent les mouvements nationalistes.

IV. LE COLON

Dans un des chapitres de son *Afrique des Africains,* que Wauthier a intitulé "Le pacte colonial", l'auteur cite plusieurs intellectuels africains des anciennes colonies françaises et anglaises, tels que Abdoulaye Ly, Onwuka Dike, Nkrumah, Ferhat Abbas, Mamadou Dia, Kenyatta etc., qui tous élèvent la voix contre le système d'exploitation et de duperie auquel sont soumises les masses paysannes et ouvrières colonisées. Même les efforts déployés après la Deuxième Guerre mondiale pour remédier quelque peu aux injustices effrayantes – pour les colonies françaises, le fameux programme du F.I.D.E.S., le Fonds d'investissements pour le développement économique et social – n'ont rien changé aux structures du pacte colonial[1].

Tout en se vantant de leur système démocratique, les Blancs en Afrique se basaient uniquement sur le droit du plus fort, chaque fois que, sans aucune forme de procès, ils s'emparaient des terres qui ne leur appartenaient pas. Aussi les Africains n'ont-ils cessé de considérer ces gens comme des intrus[2]. Aux yeux des colonisés, ce sont les colons qui incarnent le mieux le type du profiteur impitoyable. Les témoignages défavorables sur l'exploitation économique sont nombreux; ils ne manquent pas non plus dans les romans négro-africains qui traitent de l'époque coloniale. Les colons soutenus par l'Administration coloniale, ont pu se permettre des pratiques inouïes qui ne profitaient qu'à eux seuls.

Précisons d'abord: par colon nous entendons ici tout homme qui travaille dans la colonie pour son propre compte[3]. Maurice Farelly décrit cette catégorie de Blancs coloniaux dans son *Africains entre hier et demain*: les Blancs de la brousse, planteurs ou coupeurs de bois, sont là pour mettre en valeur le pays. Ils représentent, selon lui, "la stabilité, la continuité, le caractère et la compétence", et leurs ouvriers africains forment des équipes fidèles autour du patron: "Il n'y a ni envie, ni rancoeur chez ces Africains. Le Blanc est le Blanc, c'est un être à part, qui est là et dont on s'accomode". Dans les grands centres, le commerce est dirigé par quelques grandes compagnies européennes; celles-ci achètent en gros les produits du pays tandis qu'elles vendent en gros les marchandises européennes qu'elles importent. Les commerçants, grecs surtout mais aussi libanais et syriens, s'occupent de la vente au détail. Les produits importés sont souvent d'une qualité inférieure. Farelly se borne à constater qu'il n'y a pas de contacts sociaux entre Blancs et Noirs et que la vie des Noirs est triste, sans parler de leur exploitation par les Blancs[4].

Dans les romans, par contre, les colons sont le plus souvent dépeints comme des exploiteurs par excellence. Aux yeux des colonisés, ils n'ont qu'une seule raison d'être dans la colonie, à savoir celle de s'enrichir, de gagner le plus d'argent possible dans le moins de temps possible. Si, par hasard, ils se montrent gentils un jour, ce sera presque toujours par un intérêt bien calculé. En somme, la méfiance et le mépris sont les éléments principaux des relations entre le colon et l'Africain.

le colon, un "drapeau européen"

La soif de gain des colons blancs va au détriment des intérêts des autochtones; ceux-ci se sentent souvent entravés par les activités des colons qui ne leur sont en rien profitables. "Partout où il y a un Noir, il se trouvera toujours quelque colon pour lui rôder autour", dit un ami à Jean-Marie Medza dans *Mission terminée*[5]. Le récit de l'arrivée de quelques colons au Dahomey, dans *Pour toi, nègre mon frère* de Toussaint Viderot "Mensah", donne une impression de ce qui se passait à la campagne africaine, lorsque ces gens venaient s'installer parmi la population noire. Celle-ci connaissait déjà quelques commerçants blancs qui passaient régulièrement pour acheter des Noirs comme esclaves. En toute honnêteté l'auteur avoue que parfois on avait vendu des frères ou même ses propres enfants aux étrangers, rien que pour avoir en échange quelques bouteilles de boisson alcoolisée ou des pacotilles. Cependant les coupables avaient été punis et la bonne entente d'antan avait été rétablie bien avant que les nouveaux étrangers fassent leur apparition au village. Au lieu de vouloir échanger des objets contre des êtres humains, ils demandent cette fois-ci la permission de venir habiter chez les Noirs. Ils promettent des rémunérations annuelles, s'ils peuvent avoir des terrains à cultiver. Avec l'autorisation du chef, les étrangers élisent domicile au village et bientôt le contraste saute aux yeux: les colons blancs deviennent de plus en plus riches grâce à leurs méthodes agricoles qui sont plus efficaces que celles des Noirs dont ils dépassent de loin les récoltes. En outre, les étrangers ont semé la discorde parmi les gens du pays de telle sorte qu'une guerre se déclanchera entre les deux clans dont l'un est pour les étrangers et l'autre contre eux. C'est que ceux-ci s'étaient emparés aussi de bon nombre de terrains qui ne leur avaient nullement été accordés.

Les partisans des étrangers remportent la victoire et sont récompensés avec des quantités de boissons spiritueuses qui leur permettent de fêter leur succès pendant toute une semaine. Les trois colons dont il est question dans ce récit, font semblant d'être amis des Noirs, mais entre eux ils se moquent de "ces sauvages" qui ressemblent aux gorilles de la forêt et qui ne sont probablement pas doués d'une intelligence humaine[6]. M. Cailloux, l'aîné des trois, dit aux Noirs que le seul souci des Blancs est

d'aider les indigènes et de les instruire, mais son arrière-pensée est de les apprivoiser pour qu'ils ne se révoltent plus contre les étrangers. A cet effet, il semble qu'un moyen puissant soit de convertir "ces grands enfants" à la religion chrétienne moyennant des cadeaux en argent et en nature[7]. Car les trois Blancs ont peur du grand nombre des Noirs qui les entourent et qu'on n'a pas voulu exterminer pour des raisons économiques: ils seront toujours utiles comme main d'oeuvre gratuite ou bon marché[8].

La "hantise du nombre" préoccupe bien des colons dans le roman négro-africain: sans doute ont-ils mauvaise conscience. Cela vaut autant pour les colons susnommés que pour les Européens de la Régie du Chemin de fer que peint Sembène Ousmane dans *Les bouts de bois de Dieu*: lorsque la grève éclate, ils ne sont plus sûrs des droits qu'ils se sont arrogés depuis toujours et de toute évidence, et "comment, petite minorité, se sentir en sûreté au milieu de cette masse sombre?"[9].

L'avenir du colon semble plus assuré en Afrique, lorsque les Blancs y seront nombreux; aussi fait-il de son mieux pour attirer des frères vers le continent noir. Dans le roman *Sans rancune* de Thomas Kanza, le colon Bailleux plaide en faveur de la présence des colons en Afrique, lors d'une conférence qu'il fait en Belgique et qui a pour thème "Pour ou contre le peuplement blanc en Afrique". Bailleux termine son discours par un appel bien significatif: "Un colon qui s'installe en Afrique représente un drapeau européen de plus, planté à jamais sur ce continent"[10].

le colon et l'Administration coloniale

D'après Herskovits, il est évident que les nationaux de la métropole sont sûrs d'avoir les meilleures places dans la colonie[11]. Aussi n'est-il pas étonnant si l'Administration coloniale les traite d'une façon particulière. Non sans humour Mongo Beti fait allusion au fait que le gouvernement distingue entre les sujets français et les autres de la colonie, dans *Le roi miraculé*: le fils aîné du chef des Essazam a volé chez un Grec et il a été attrapé en flagrant délit. Le médecin noir qui soigne le chef malade en parle au R. P. le Guen, missionnaire de la région: "Vol avec effraction! Dans le magasin d'un citoyen hellénique, heureusement: quelques mois de prison. Mais supposez, mon Père, qu'il eût exercé ses talents au détriment d'un commerçant français? Il était bon pour des années de travaux forcés"[12].

Si pour l'Administration coloniale un Grec ne peut jamais représenter la même valeur qu'un vrai Français, il contribue tout de même au renforcement des rangs blancs par la seule couleur de sa peau et c'est une raison pour le respecter dans un certain sens. C'est ainsi que, dans *Le vieux nègre et la médaille*, le quatorze juillet les Blancs français et les Grecs

sont fraternellement assis ensemble sur l'estrade à regarder le défilé. Il y a même un Grec qui reçoit une médaille du Haut-Commissaire et le vieux Meka se demande comment le grand Chef des Blancs peut dire que les Français sont "plus que des frères pour les indigènes" alors qu'aucun Noir ne se trouve sur l'estrade avec eux et qu'ils y admettent les Grecs, "ceux-là mêmes qui empêchent les Noirs d'être riches... Ces Blancs étaient des drôles de gens"[13]. Les Grecs sont nombreux dans les romans d'auteurs camerounais, tous sont des colons et souvent on lit qu'il ne faut jamais leur faire confiance: c'est une "race de voleurs"[14].

Le marchand africain ne peut pas entrer en concurrence avec les colons blancs qui ne sont solidaires qu'entre eux. Les Blancs travaillent pour maintenir l'Africain dans son état de soumission et lui compliquent la vie. Les commerçants noirs se plaignent entre eux, par exemple dans *Sous l'orage* où l'on discute la manie des Blancs d'exiger des papiers toujours et partout: "Il faut des bons, des autorisations, des laissez-passer et quoi encore? Or, nous ne savons ni lire ni écrire..." Et puis les Blancs veulent tout vendre eux-mêmes: "Le mil que nous cultivons, il faut qu'ils nous le vendent; il en est de même du riz, des arachides..." Il est pratiquement impossible aux Noirs de réaliser quelques bénéfices, car les Blancs mettent obstacle à toute initiative. La banque avance de l'argent à un colon blanc ruiné, mais personne ne vient en aide aux Africains qui ont des embarras d'argent. Tous sont d'accord là-dessus: "Les Blancs se soutiennent entre eux. Le commandant blanc est le frère du commerçant blanc et un coup de téléphone arrange tout. C'est dur!" Dans son étude sur la collectivité dans le roman africain, Mouralis fait remarquer que le commerçant apparaît "la plupart du temps comme un personnage très puissant et écouté de l'Administration coloniale"[15].

Cette plainte est générale dans les romans parlant de ce problème. En voici encore des exemples. Dans *Ville cruelle*, le conflit qui oppose un colon à ses ouvriers, est causé par le salaire qu'il leur doit depuis le mois précédent. Les ouvriers vont chez le Commissaire de police pour lui expliquer leur cas. Celui-ci promet de parler au patron, mais d'après Koumé, un des ouvriers, des entretiens pareils ne servent à rien: "...qu'est-ce que tu veux bien qu'ils se disent, ces deux-là? Je te le demande!... Ils sont aussi unis que l'ongle et le doigt. Il paraît même qu'ils échangent les femmes entre eux: ça ne m'étonnerait pas. Ce qu'ils ont dû faire ce matin, c'est boire du whisky au lieu de parler de nous..." Au retour du Commissariat, le patron décide de différer la paie de quelques jours encore pour apprendre aux réclamants à quoi s'en tenir. Lorsqu'ils veulent forcer le patron à venir avec eux chez le Commissaire, pour qu'il leur donne satisfaction, les ouvriers ont le dessous: ils sont maîtrisés par les forces de l'ordre[16].

Un autre exemple de la collaboration étroite entre colons et gouverne-

ment colonial est donné par Matip. Il raconte à quel point les Africains courent des risques s'ils ne se soumettent pas aux règles établies: la moindre contravention est lourde de conséquences. C'est ainsi que Sam, osant tutoyer le commerçant Robert, risque d'être mis en prison. Le jeune homme comprend qu'il faudra briser le système colonial pour que de pareilles injustices deviennent impossibles une fois pour toutes. Aussi est-il heureux d'apprendre que la Deuxième Guèrre mondiale a éclaté dans le pays des Blancs et espère-t-il de tout coeur que les Noirs profiteront du malheur des Européens[17].

Les Blancs font tout pour protéger et renforcer leurs intérêts économiques au détriment de ceux des Africains. Oyono raconte que la distillation de l'alcool de bananes et de maïs bon marché est interdite aux Noirs par la loi "pour les pousser vers les liqueurs et le vin rouge européens qui inondaient le Centre Commercial" et que la police punit sévèrement les vendeurs clandestins[18].

Dans *Sous l'orage*, les Africains pensent que pour lutter effectivement contre les colons, une bonne organisation les aiderait à se faire valoir. Ensemble ils devraient porter plainte jusqu'en Europe pour faire mitiger les injustices, mais est-ce que les Blancs de là-bas vont abandonner leurs frères d'ici? Si des frères jugent des frères, où ira la justice? Il y a de quoi être sceptique... Aux yeux des commerçants africains, l'idéal serait de pouvoir traiter directement avec les commerçants de la métropole: "C'est nous qui produisons les matières premières. Pourquoi ne pas les envoyer en Europe nous-mêmes? C'est à nous que sont destinées les marchandises européennes. Pourquoi nos marchands doivent-ils acheter à d'autres marchands? Il faut que nos commerçants puissent s'associer, unir leurs forces pour être de taille à lutter contre les intermédiaires... qui rendent la vie difficile"[19].

Les colons blancs soutenus par l'Administration s'opposent de tout coeur et avec tous les moyens aux efforts des Noirs qui veulent changer de condition. Les initiatives africaines pourraient signifier un attentat en herbe contre le système colonial que les Blancs, colons et fonctionnaires, défendent fermement et de toutes les manières. Entre-temps, la traite continue: après les esclaves, ce sont les fruits de la culture: on tire du pays les produits d'exportation, on y vend aux indigènes des produits médiocres importés de la métropole. Climbié, voyant les friperies importées dont s'habillent les travailleurs de la ville, se demande si les Blancs n'exportent "que les choses dont ils ne savent que faire". C'est un "circuit très élémentaire qui réserve autant que possible le marché à la métropole et condamne la colonie à ne produire que des matières premières, sans les transformer sur place"[20].

au "Centre Commercial"

Toutes les villes coloniales ont leur quartier blanc et leur quartier noir; dans le premier il y a normalement les grands magasins. Beti décrit la ville de Tanga avec ses deux quartiers, le Tanga des Noirs et le "Tanga des autres" ou le "Tanga étranger". C'est là que se trouve le "Centre Commercial" de la ville. Selon l'auteur, "on aurait aussi bien fait de l'appeler le centre grec. Tout le long des rues, les enseignes sonnaient grec: Caramvalis, Despotakis, Pallogakis, Mavromatis, Michalidès..." A l'intérieur des magasins, derrière le comptoir, "des clercs et des sous-clercs noirs vous invitaient chaleureusement, trop chaleureusement". Le patron s'y montre rarement, sauf pendant la saison du cacao: "Alors, huit heures sonnaient que M. Pallogakis – gommeux, olivâtre, frais, fort sobrement habillé de blanc, sec, le nez crochu et paternaliste – avait déjà pris place devant une balance romaine... il était facile à M.Pallogakis de baisser progressivement et insensiblement le taux et de commettre d'autres fraudes"[21].

Pour beaucoup d'Africains la récolte du cacao est extrêmement importante, souvent c'est la seule occasion de gagner quelque argent. Seulement, les colons blancs ont inventé des moyens pour s'accaparer du cacao sans payer le montant dû, voire sans payer du tout, à en croire Beti et Matip. Car, avant de passer à la balance, il faut que le cacao soit approuvé par les contrôleurs et ceux-ci peuvent le refuser tout en le confisquant "soi-disant pour le mettre au feu". Cela arrive à Banda, le héros de *Ville cruelle*, qui se bat avec les contrôleurs; sachant que son cacao est bon, il n'accepte pas cette injustice, mais il est saisi et conduit au Commissariat de police[22].

Matip aussi décrit la vente des récoltes. Sam, un jeune villageois de Bidoé, doit aller vendre pour son père du cacao, du café et de l'huile à Robert, un commerçant de la ville de Kézzaé. Aux produits de vente le vieux père Guimous ajoute des cadeaux, ce que Sam ne comprend pas: "Depuis longtemps, on a pris le goût de leur donner sans se demander au juste pourquoi... Eux, ils ont pris l'habitude d'exiger et de recevoir".

Robert a été parmi les tout premiers colons qui se sont établis au Cameroun et Guimous lui a vendu son cacao depuis 1920 déjà. Selon le père, Robert est plus honnête que les autres commerçants de Kézzaé, mais Sam, sceptique, a des doutes là-dessus. Arrivé en ville, le jeune homme se met dans les rangs avec les autres pour faire contrôler ses produits, avec rage et plein de mépris pour le petit homme cérémonieux qui fait l'important. "Dans l'air saturé d'humidité, "l'agent d'inspection des produits indigènes" avançait, grave et solennel, suivi de deux hommes portant des registres et de deux tirailleurs sénégalais. C'était un petit colon, genre débraillé et plein de boutons, avec une énorme chicote à la main. Il s'arrêtait devant chaque villageois, faisait fouiller les sacs, briser les

fèves de cacao et pomper les bidons d'huile, les mains dans les poches. Il abattait son fouet sur la tête du villageois et criait "c'est bon!" d'une voix sonore qui faisait trembler. Parfois, il souriait, selon les visages, d'un air ironique... Le cortège avançait, au tremblement des femmes et des enfants, au claquement sec du nerf d'hippopotame que faisait vibrer le petit homme malingre en bras de chemise. Il arriva devant Sam et lui cria sans le regarder: "Ouvre ton sac, salaud!" Mais Sam lui jeta un regard furieux, avant de bouger. L'homme le dévisagea curieusement. "Un évolué," pensa-t-il et il ne dit plus rien, passa même sans s'arrêter"[23].

Les colons n'aiment pas les Noirs instruits, ils les craignent et se méfient d'eux; c'est aussi le cas de Robert, le grand commerçant de Kézzaé qui manipule la balance à sa façon, sans que les Noirs n'y puissent rien. Cependant, Sam sait lire et compter et ne se laissera pas tromper. Plein de confiance, il entre dans le magasin et salue Robert qui ne répond pas à son bonjour. Sans même dire merci, le commerçant prend les cadeaux envoyés par Guimous et les fait porter à sa femme, tandis qu'il continue à peser les produits des paysans: à haute voix et d'une "manière fantaisiste", Robert crie le nombre de kilos qui ne correspond nullement à ce que la balance indique[24]. Evidemment les villageois analphabètes sont faciles à tromper, mais Sam n'accepte plus cette fourberie, il a été à l'école. Il se met à côté de Robert, quand celui-ci pèse les charges de la famille Guimous et note tous les montants dans un calepin. Le Blanc, voyant cela, s'applique à bien peser. Au moment du payement, le colon appelle Sam à son bureau et le tutoie d'après son habitude, mais, outrage inouï pour le colon blanc, Sam lui rend la pareille. La réaction est éloquente: "Tu me tutoies ignare! tu me tutoies? C'est ainsi qu'on t'a appris à parler...? Ecoute jeune homme. Depuis vingt ans, je suis ici... Jamais personne ne m'a tenu ce langage... Je ne tolère pas qu'un salaud comme toi me tutoie... Tu comprends?... Il me suffirait d'un simple geste, un mot, pour te coffrer et faire raser ton village, ratisser toutes vos bicoques, tu entends? Et si j'ai un conseil à te faire, c'est de ne plus tutoyer un homme comme moi. C'est la règle ici... et vous, les jeunes révolutionnaires, vous n'y pourrez rien!"

Sam réplique que justement ils y peuvent bien quelque chose, car "il n'y a pas de fatalité dans l'injustice!" Robert, interloqué par cette réponse et ce raisonnement inattendus du jeune Noir, s'irrite au fur et à mesure que Sam, imperturbable, étale habilement ses connaissances de l'école. Le commerçant maudit les "sacrés moniteurs" coupables de bourrer la tête de ces indigènes avec de beaux mots tels que égalité, liberté... et il prévoit qu'à l'allure où vont les choses, l'Afrique sera bientôt démunie de cultivateurs et de boys[25].

Aux yeux des colons, l'école prend des dimensions inquiétantes, c'est un bastion dangereux où sont formés de futurs rebelles. Les colons qui

eux-mêmes ne sont pas toujours très instruits, se sentent mal à l'aise devant les "évolués" comme on les appelle. Ils les évitent plutôt et leur préfèrent la masse sous-développée sur laquelle il est possible de régner comme un roi tout-puissant grâce à la peau blanche. Dans les grands centres où les écoles sont déjà nombreuses et où l'Administration contrôle encore plus ou moins ce qui se passe, cela devient déjà difficile, mais en pleine brousse le colon ne risque rien et il dispose des Noirs à son bon plaisir, comme par exemple Roch Morax dans *Coeur d'Aryenne*. Ce Blanc emploie la population du village de Mossaka, les hommes à la récolte et à la chasse, les femmes à la pêche; il les exploite et ne leur donne que de temps en temps "une poignée de sel, quelque quincaillerie, des couteaux de traite rouillés, des houilles ébréchées et un peu de cotonnade de mauvaise qualité". Morax, "maître après Dieu" du village qu'il a asservi, se permet de faire ce qui lui plaît: il n'y a pas de contrôle sur place et le poste administratif le plus proche est distant de plus de huit jours de pirogue...[26]. Aussi longtemps que la population se tait, un colon ne changera pas de mentalité: il est venu en Afrique pour profiter au maximum.

jeux de colons

Les romans parlent régulièrement des richesses exorbitantes des colons, de leurs voitures, de leurs villas de luxe et de leur abus de pouvoir résultant de cette puissance matérielle[27]. Parfois le colon blanc sent le profond besoin de manifester d'une façon spectaculaire qu'il est le maître incontesté des Noirs. Et il invente un jeu pour amuser ses frères blancs ou tout simplement pour s'amuser soi-même. Nous reprenons ici deux jeux de ce genre, décrits respectivement par Oyono et Beti. Mieux que ne le ferait la liste bien monotone des termes injurieux que les colons ont l'habitude d'adresser aux Noirs, ces jeux illustrent la mégalomanie dont souffrent les colons et l'extrême dédain qu'ils nourrissent à l'égard des Africains.

Toundi, le héros d'*Une vie de boy*, parle de M. Janopoulos, le plus riche de tous les Blancs de Dangan, qui est arrivé pauvre dans le pays, comme d'ailleurs la plupart des colons. On raconte à son sujet "qu'il est le seul rescapé d'un petit groupe d'aventuriers qui furent mangés dans l'est du pays, quelques années avant la Première Guerre mondiale. Depuis, M. Janopoulos, qui aurait pu finir dans quelque estomac, a poussé..." M. Janopoulos n'aime pas les Noirs et il envoie toujours sur eux son grand chien dès qu'il les aperçoit. Cela ne cesse de l'amuser et il a par là aussi un succès fou auprès des dames au cercle européen de la petite ville. Chaque samedi, les Européens de Dangan s'y réunissent et les Noirs sont nombreux à venir les regarder alentour. C'est alors que M. Janopoulos, l'organisateur de tous les plaisirs des Blancs de Dangan, lance sur les indigènes son énorme chien-loup et les dames sont bien servies: "Massés

à proximité du cercle européen, nous nous sommes éparpillés dans les massifs d'essessongos dès que M. Janopoulos eut satisfait sa manie. La débandade habituelle s'était transformée en ruée frénétique. La présence du nouveau commandant au cercle européen avait doublé les rangs des badauds. A la première alerte, j'ai été bousculé, renversé, piétiné. J'ai senti le chien du Grec sur mes talons. Je me demande comment j'ai pu me relever et grimper sur le faîte de ce manguier géant qui a été mon refuge. Les Blancs riaient en désignant du doigt le dôme de l'arbre qui me cachait..."[28].

Un autre commerçant grec, M. Démétropoulos, a des magasins à travers tout le pays, bien que, il y a dix ans, on l'eût vu débarquer à Fort-Nègre comme un homme de rien du tout, portant "une mauvaise valise de carton, des chaussures de toile, un short kaki, une chemisette de cotonnade, toutes choses qu'il portait d'ailleurs sur lui en débarquant. Et voilà que maintenant il avait des camions, de grosses voitures et même une femme, une belle femme, peut-être une femme de son pays..."[29]. L'histoire de M. Démétropoulos ressemble d'une façon frappante à celle de M. Janopoulos dont nous venons de parler: les deux sont des êtres misérables et insignifiants à leur arrivée, mais peu à peu ils s'enrichissent aux frais de la population locale qu'ils ont en dédain et les richesses leur montent à la tête...

Le jeu de Démétropoulos est joué pendant la saison du cacao, lorsque les paysans viennent à la ville pour vendre leur produit. Banda, le personnage principal de *Ville cruelle*, y a assisté une fois et ne l'a plus oublié depuis. M. Démétropoulos voulait acheter du cacao et attendait l'arrivée des paysans; appuyé contre sa balance romaine, il regardait la foule des pauvres devant lui. C'est alors qu'il exécutait son idée diabolique: "Il avait fait porter près de lui de menues pièces de monnaie, des morceaux de savon parfumé, des couteaux, des flacons de parfum, des peignes, tout un tas de pacotille. Il s'était mis à puiser à pleine main dans ces objets et à les lancer sur la chaussée, comme ça. Les paysans n'avaient pu résister; ils étaient accourus et s'étaient précipités. Banda se rappelait avoir vu des hommes se colleter pour un couteau ou pour un harmonica; il avait vu des enfants rouler étroitement enlacés sur la chaussée pour une pièce de monnaie et se relever ensanglantés. Il avait vu des femmes se griffer, se mordre, s'entre-déchirer pour un peigne ou un flacon de parfum. Pendant ce temps-là, le Démétropoulos s'esclaffait et se tapait sur les cuisses. Pourquoi avait-il fait cela?"[30].

C'est bien la question à se poser. Janopoulos, Démétropoulos et tous ceux que des jeux pareils amusent, souffrent d'un même complexe dont le trait essentiel est un sentiment de supériorité qui ne se base sur rien. Mannoni l'exprime ainsi: "Un groupe contaminé par le racisme se donne une supériorité à bon marché... sur laquelle les êtres médiocres se jettent avec avidité." Le fait colonial ajoute encore à ce sentiment par la simple

circonstance que le colonisé n'a qu'à se taire. Impunément les colons peuvent se pavaner d'orgueil et attribuer aux Noirs tous les vices imaginables. Ils n'ont aucune honte de leur racisme et ne voient pas pourquoi ils garderaient les apparences d'une attitude pro-indigène, ce à quoi les fonctionnaires se sentent parfois obligés[31].

initiatives africaines

Memmi parle du colonisateur qui s'accepte "comme privilégié non légitime, c'est-à-dire comme usurpateur"; celui-ci fera tout pour justifier son usurpation et ce par deux moyens qui s'offrent: celui de se glorifier de ses propres qualités éminentes et celui d'insister sur les démérites de l'usurpé. Il va de soi que ces deux efforts sont inséparables[32]. Le colonisateur qui s'accepte, c.q. le colon, abaisse le Noir pour se placer soi-même sur un piédestal. Tous ceux qui voudraient couper court à cette situation, sont haïs par la population blanche. Les colons tiennent à ce que l'exploitation aille bon train et que les Africains continuent à se résigner dans leur état de soumission. Le Blanc ne veut pas d'histoires et la plupart des Noirs, pour ne rien risquer, n'en veulent pas non plus. Le chemin de l'asservissement à l'émancipation, de la passivité à l'action, est bien long. La remarque de Césaire parlant des Antilles, vaut également pour l'Afrique colonisée: ce sont des perspectives qui lui font le plus cruellement défaut[33]. De son côté, le colon maintient le *statu quo* de toutes ses forces.

Il sera donc difficile aux colonisés de prendre des initiatives qui vont à l'encontre du dominateur vigilant. Dans les romans, il est très souvent question de la situation coloniale, critiquée telle quelle, mais la révolte ouverte contre le colonisateur est un thème moins fréquent. Par exemple, les héros de Beti et d'Oyono, bien qu'ils dénoncent les méfaits de la colonisation dans un cadre personnel, ne voient pas comment protester effectivement contre la réalité coloniale. Dans *Afrique, nous t'ignorons*, Matip fait entrer en scène Sam, le jeune homme qui ose tutoyer un commerçant blanc, entrevoyant une nouvelle époque, lorsqu'il apprend la nouvelle de la Seconde Guerre mondiale, mais ce n'est qu'avec Sembène Ousmane que les initiatives africaines prennent nettement forme. Chez les premiers, la désillusion se dessine au fur et à mesure que les récits avancent, chez Ousmane la désillusion sur le système colonial est présente dès le début, aussi bien dans *O pays, mon beau peuple* que dans *Les bouts de bois de Dieu*. Or, s'inspirant des idées de Marx, Anozie a parfaitement raison de dire que "la volonté de refus, l'expression de révolte commence au moment où cette désillusion devient totale. Cela correspond au moment où le héros est passé d'un niveau d'innocence ou d'ignorance absolue à celui d'une connaissance relative de son propre statut"[34].

Dans les deux romans susnommés d'Ousmane, les initiatives prises par

les héros se dressent contre les intérêts des colons[35]. Ce sont les réactions des derniers qui nous intéressent surtout ici, mais afin de les comprendre, il est nécessaire de faire la connaissance des paysans et ouvriers noirs qui peuplent ces romans. Le socialiste militant Ousmane analyse les effets de la colonisation tant sur les Blancs que sur les Noirs, les premiers assoiffés de pouvoir et d'argent, les derniers soumis et passifs.

Dès qu'ils rentrent en Afrique après la Seconde Guerre mondiale, Oumar Faye et sa femme française se heurtent aux préjugés de race et à la mentalité des Blancs en général et des colons en particulier. A bord du bateau qui les ramène à la Casamance chez les parents, ils voient un colon fouetter des Noirs qui cherchent un abri contre la pluie: l'endroit était réservé aux Blancs. Oumar Faye attaque le colon sans même réfléchir et les Noirs sont stupéfaits: "Frapper un Blanc! Pour moins que cela des frères moisissaient en prison! Les Blancs, confortablement installés dans leurs cabines, surgissent au bruit en se demandant si les nègres se révoltent...[36].

Une autre fois, Faye voit des femmes compatriotes charger un bateau en chantant leur douleur et leur misère. Il interrompt le travail et bavarde avec une des femmes; le Commandant du bateau, en colère, accourt et le frappe de sa cravache au visage, mais Faye n'hésite pas et envoie son adversaire "rouler sur les planches"[37].

Ces incidents opposent Oumar Faye à des colons individuels, qui, en plus, sont jaloux de lui à cause de la femme blanche qu'il a épousée. Il s'attire souvent des ennuis, mais les difficultés deviennent vraiment insurmontables, lorsqu'il essaie de moderniser les méthodes de culture et de commercialisation de son peuple. A une exception près, les colons blancs sont tous contre lui, se méfient de lui et essaient de traverser ses projets. Il n'y a qu'un certain Pierre, l'agent des Blancs auprès des Noirs, qui se rend compte qu'avec Faye une autre époque s'annonce pour la Casamance. Pierre vient le voir chez lui pour parler des problèmes résultant de la moisson perdue, mais Oumar ne veut pas céder aux propositions des colons et refuse sa collaboration, sachant qu'ils feront tout pour continuer l'exploitation des paysans. Voici son point de vue: "La vie des cultivateurs ne vous intéresse pas... Quand comprendrez-vous que vous n'êtes plus les hommes que nous craignions, que votre prestige est en déclin. Vous ne pouviez pas nous tromper éternellement... Je ne veux pas vous faire concurrence, je veux simplement lutter. Si je perds d'avance, cela ne fait rien; ceux qui viendront après moi vous tiendront tête jusqu'à ce que vous soyez assis à la même table"[38].

Pierre avertit Faye de ne pas aller trop vite, il a déjà trop d'ennemis pour pouvoir se permettre d'autres histoires. Quand les "grands" colons de la région apprennent que Faye a l'intention d'acheter les moissons des cultivateurs qui en refuseront alors la vente aux Blancs, ils se réunissent et décident de "gagner la confiance de quelques individus pour les dresser

contre lui''. Alors Pierre demande la parole pendant la réunion: ''Nous en sommes enfin à montrer nos vrais visages. Un seul homme nous tient en échec. Imaginez que demain ils soient des milliers! Depuis des années, je navigue de colonie en colonie, partout j'ai rencontré, à peu de chose près, le même désir chez les jeunes Africains... Nous avons trop l'habitude du vieux noir que nos activités laissaient indifférent. Ces vieux sont en voie de disparition... Il ne suffit plus de dicter des lois qui ne sont d'ailleurs pas des lois. Si vous ne voulez pas voir ce qui se passe autour de vous... vous n'en avez plus pour longtemps... nous ne les mènerons plus à la baguette! Ce bon vieux temps est mort!''

Les autres ne veulent pas entendre parler de changements et Pierre apprend qu'il doit préparer ses bagages pour ''un congé de repos''. Peu de jours après, Oumar Faye est assassiné[39]. Son désir que Blancs et Noirs se mettent à la même table pour discuter les conditions de travail, d'achat et de vente ne devient pas réalité dans ce roman publié en 1957. Ce qui manquait à Oumar Faye, c'était la solidarité de ses compatriotes. Son initiative illustre cependant la transition de la vieille génération africaine sans perspective et se pliant sous le joug du colonisateur à la nouvelle qui voit venir d'autres temps. ''Une lueur vient de l'horizon'', chantent les Noirs dans *Les bouts de bois de Dieu*[40]. Il est intéressant de noter que ce roman, bien que le sujet et les personnages soient sans rapport direct avec ceux d'*O pays, mon beau peuple,* le complète cependant quant à la position de problème: Faye luttait seul et échouait dans son entreprise contre les colons, les grévistes dans *Les bouts de bois de Dieu* réussissent grâce à la solidarité qui unit hommes et femmes contre l'oppresseur. Ce dernier roman, sans doute le plus beau de l'auteur, relate l'histoire de la grève des cheminots du Dakar-Niger (1947-1948). On y rencontre les Noirs du syndicat, conscients de l'injustice des Blancs et une petite minorité de Noirs qui préféreraient se résigner. D'après ceux-ci les toubabs auront le dernier mot et tout leur appartient. Si les toubabs sont là, cela doit être la volonté de Dieu, croient-ils[41]. C'est précisément l'idée que Sembène Ousmane combat violemment dans ce roman: Au lieu de rester passif et d'accepter docilement les lois que dicte l'étranger, il faut rassembler les forces et combattre dans l'unité l'injustice dont souffrent les ouvriers noirs et dont profitent uniquement les Blancs de la Régie du Chemin de fer et les colons qui se servent du train pour transporter les produits achetés à vil prix à la population locale.

Les cheminots noirs gagnent moins que les Blancs qui font le même travail, ils n'ont pas droit aux soins médicaux, ni aux allocations familiales, ni à des logements convenables, ni à la retraite des vieux jours. C'est pourquoi ils votent la grève et malgré les menaces des soldats, ils ne bougent pas au son de la sirène qui les appelle au travail et qui jusque-là avait toujours signifié obéissance pour les travailleurs: ''Enfants, ils avaient

vu leurs pères et même leurs grands-pères se mettre à galoper en entendant son appel[42].

L'agent général de la Régie, Dejean, a déjà vingt ans de colonie où il a rapidement fait carrière, en partie grâce aux événements. Il ne voit pas la gravité de la situation et croit que les Noirs se laisseront facilement convaincre à reprendre le travail. Il est d'avis qu'on pourra acheter les meneurs: "Je connais mes Africains... ce sont des enfants" et "On peut tous les acheter, les nègres, vous m'entendez, tous". Il n'y a pas de Noirs intègres, ses vingt ans de colonie lui ont bien appris cela. Il ne prend donc pas au sérieux la grève ni les objections que lui font ses collègues blancs de la direction. Ceux-ci lui conseillent la prudence; selon eux on ne peut plus "raisonner comme en '38", l'année où une première tentative de grève des cheminots fut étouffée par Dejean, ce qui lui avait valu alors une promotion importante[43]. Il y a donc, chez les Blancs de la Régie, des divergences d'opinion sur la grève. Il y a même certains Blancs qui envoient de l'argent au Comité de grève, à l'étonnement des Noirs: "Il y a des Européens qui sont venus pour briser la grève, et voilà que d'autres nous envoient de l'argent pour continuer..."[44].

Les Blancs de la direction décident de corrompre les leaders des grévistes. Isnard, un des anciens de la Régie, s'adresse à cet effet à Doudou, le secrétaire de la fédération des cheminots et lui tend la main – c'est la première fois depuis les quinze ans que Doudou travaille sous ses ordres – quand il le rencontre dans la rue. Le Noir est surpris par ce geste, car Isnard s'est souvent montré raciste à l'égard des ouvriers. Doudou se rappelle très bien le jour qu'il s'est fâché du fait que les Blancs avaient leurs dix minutes de casse-croûte et les Noirs jamais. C'est alors qu'Isnard lui dit à haute voix devant tous les ouvriers: "Va te faire blanchir et tu auras tes dix minutes". Et voici le même Isnard qui vient à sa rencontre, la gentillesse en personne, disant qu'il aime les Noirs. Il lui promet une promotion et trois millions de francs CFA, s'il reprend le travail. Doudou n'est pas convaincu, il s'en va, puis se retourne en disant: "Tu te souviens de m'avoir dit une fois que si je voulais les dix minutes, je n'avais qu'à me faire blanchir? Trois millions, ça ne blanchit pas un Nègre. Garde-les et dis à Dejean que nous sommes à sa disposition pour discuter". Et il laisse Isnard seul au milieu de la rue à murmurer: "Salaud, sale bougnoul, tu me paieras ça!"[45].

La direction de la Régie finit par recevoir une délégation des grévistes mais elle n'est nullement prête à leur donner satisfaction. Avant la réunion Dejean est déjà en colère et regrette qu'il ne puisse pas faire pendre Bakayako, le leader des grévistes. C'est que depuis quelques années cela ne se fait plus dans les colonies – quelle folie: "Si seulement les administrateurs voulaient m'écouter!..." Dejean est de ceux qui croient fermement que la couleur de la peau décide du sort de quelqu'un et pour qui un Noir

est fatalement un homme "d'une autre condition, inférieure, vouée à l'obéissance". Cela l'empêche de traiter avec les grévistes comme un employeur avec ses employés. Surtout la question des allocations familiales lui est insupportable, car accepter cette exigence signifierait aussi reconnaître la polygamie, "entériner les coutumes d'êtres inférieurs, céder... à des Nègres" et Dejean ne le peut pas. La réunion est un échec évident, le dialogue rendu impossible par les arguments racistes des employeurs; finalement Dejean gifle Bakayako et refuse toutes les revendications[46].

Pendant les mois de grève les Noirs vivent dans la misère, on a coupé l'adduction de l'eau, les commerçants ne vendent plus les vivres de première nécessité aux Noirs, mais les femmes et les hommes sont solidaires, se soutiennent malgré les difficultés, à part les imans et les prêtres "prêts à lécher le derrière des toubabs, pour avoir des médailles"[47]. Suit la grande marche sur Dakar avec pancartes, banderoles etc., on y lit par exemple:

"Les balles nazis n'ont pas fait de différence".
"A travail égal, salaire égal".
"Nous voulons des allocations familiales".
"Retraite pour nos vieux jours".

A Dakar il y a un grand meeting au stade, après lequel on décide à la grève générale – les autres syndicats sont solidaires avec les cheminots. Après dix jours, les pourparlers sont repris et tout se termine à l'avantage des Noirs: Dejean et Isnard sont révoqués de leurs postes respectifs[48].

Dans *O pays mon beau peuple* aussi bien que dans *Les bouts de bois de Dieu*, il s'agit d'une initiative nègre mal vue par un groupe de Blancs et dans les deux romans il y a un Européen sympathique du nom de Pierre et dont la mentalité diffère nettement de celle des autres. L'auteur a-t-il connu un "bon Blanc" de ce nom? On est tenté de le croire. Les autres colons se fâchent chaque fois que Pierre s'oppose à leurs idées conservatrices ou lorsqu'il montre quelque intérêt à la vie et aux coutumes des Noirs. Faye est le héros solitaire dont l'initiative est vouée à l'échec par le manque de soutien de ses compatriotes. C'est pour la même raison que les colons ont tôt fait de se débarrasser de lui. Les grévistes du deuxième roman remportent la victoire grâce à la solidarité des leurs[49]. Ils ont compris que les Blancs ne sont qu'une minorité dans la colonie et qu'ils ne peuvent jamais rien contre un *non* catégorique de la part des autochtones. C'est en effet la peur du grand nombre qui décide les Blancs à céder aux exigences des révoltés. L'évolution des colonisés, qui va de la passivité à l'action, de la résignation sans espoir aux nouvelles perspectives pleines de possibilités, est due en grande partie aux Blancs eux-mêmes: l'enseignement dispensé dans les colonies et les guerres – notamment la Deuxième Guerre mondiale – ont ouvert les yeux aux Africains. La guerre leur a donné la conscience de la faillibilité des Blancs et l'enseignement a exercé

le sens critique des colonisés confrontés avec la situation et la mentalité coloniales: sans manquer cette prise de conscience aboutira à la décolonisation[50].

*
* *

La plupart des colons répondent à l'image que donne Albert Memmi dans son *Portrait du colonisateur*[51]. Durs, inhumains, assoiffés d'argent et de pouvoir, pleins de préjugés vis-à-vis des Noirs, ils feront tout pour prolonger à l'infini la situation coloniale; c'est pourquoi ils essaient de démontrer de toutes les manières que les Noirs sont des imbéciles à qui on ne peut rien confier. Ils sont d'avis aussi que tous les moyens sont bons pour les rappeler à l'ordre, ces sauvages. Ce portrait du colon est peint par plusieurs auteurs, on l'a vu ci-dessus et il n'y a guère d'exceptions. Rappelons cependant que, dans *Tante Bella* de Joseph Owono, il y a un pharmacien aimable qui n'hésite pas à inviter chez lui Noirs et Blancs ensemble[52]. Une deuxième exception à la règle est M. Targe, le photographe dans *Climbié*, qui plaide pour la bonne entente entre Blancs et Noirs[53], mais c'est une voix qu'on n'entend pratiquement pas parmi les colons dans les romans nègro-africains de langue française. En général, ce sont des gens qui font preuve d'une médiocrité exceptionnelle et qui se méfient de tout geste de bienveillance désintéressée à l'égard des Noirs. Cette attitude s'explique par des raisons mentionnées ci-dessus: les colons constituent le groupe le plus vulnérable des Blancs de la colonie, ils ont le plus à craindre de la part des "évolués" noirs qui risquent de les dépasser en connaissances avec tous les dangers qui peuvent en résulter. Aussi les colons se sentent-ils directement menacés par l'enseignement que le gouvernement colonial croit devoir dispenser aux Noirs et redoutent-ils les écoles qui se mettent à fournir des cadres indigènes, si modestes soient-ils, à la société coloniale.

V. L'ECOLE ET L'ENSEIGNANT

L'enseignement dispensé en Afrique par les Blancs a été pendant longtemps – il l'est parfois encore – un enseignement purement européen. Selon Herskovits, aucune politique éducative n'admettait qu'il existe au sein des sociétés africaines des valeurs sur lesquelles on puisse établir un programme d'enseignement: il n'y avait de valable que les "vérités éternelles" de la civilisation occidentale[1]. La politique coloniale des Français en matière de scolarisation a été celle de l'assimilation et le but en était de franciser peu à peu un groupe de colonisés, de former une "élite" africaine assimilée et civilisée d'après des critères français. Celle-ci, transformée alors en une classe de véritables Français, espérait-on, éviterait la montée du nationalisme africain dans les colonies françaises[2].

La colonisation, en partie grâce à l'enseignement, signifie pour l'Afrique une ouverture au monde, mais souvent cette porte ouverte a été très étroite, bien qu'il soit vrai que "même par une fente, même par un trou de serrure on peut regarder un panorama immense" pour citer une expression de Ki Zerbo[3]. De son côté, Tevoedjre s'indigne de l'étroitesse de cette porte; il l'explique par le fait que le colonisé n'est jamais rien d'autre qu'un instrument de profit. Il s'ensuit donc que "l'enseignement sera développé aux colonies dans la mesure où il servira les intérêts coloniaux. Pour mettre en place les auxiliaires d'administration, les interprètes et les employés de commerce dont on ne pouvait pas se passer pour la bonne marche des affaires, il a bien fallu recourir à l'école"[4]. Avec amertume, l'auteur cite *Nos grands problèmes coloniaux* de Georges Hardy, un homme de grande expérience dans l'enseignement en Afrique. Dans cet ouvrage qui est devenu la "bible de la France coloniale", Hardy se permet d'écrire par exemple ceci: *Un enseignement qui s'installe aux colonies ne saurait être trop modeste. Le danger n'est jamais d'enseigner trop peu, c'est d'enseigner trop*"[5]. Le but primordial de l'enseignement n'était certainement pas de rehausser dans le meilleur délai les peuples africains au niveau des Blancs.

Quel que soit le niveau de l'enseignement dans les colonies, l'école reste une forme de déracinement pour les enfants africains, parce que nullement adaptée à leur environnement social et culturel. Néanmoins les Africains avaient tôt fait de comprendre l'importance de l'école, où l'on pouvait apprendre à lire et à écrire, arts inconnus jusque-là et que tous les Blancs dans le pays maîtrisaient apparemment: ne serait-ce pas

là la raison de leur puissance et de leur richesse? Aussi, après et malgré les hésitations de la vieille génération, l'école est-elle généralement considérée par les illettrés comme un apport positif de la part du colonisateur. Notamment les jeunes deviennent conscients des possibilités que leur réserve l'enseignement et ils rêvent d'un avenir brillant grâce à l'école des Blancs. Il est vrai que souvent la désillusion ne se fait pas attendre...

Les missionnaires attachent une grande importance à l'alphabétisation; ce sont eux qui, les premiers, assurent l'enseignement de la lecture et de l'écriture. Pendant toute l'époque coloniale et après celle-ci, les missions chrétiennes jouent un rôle considérable dans la scolarisation de l'Afrique noire. Il est cependant certain que l'enseignement du missionnaire a souvent porté des fruits plus durables chez les élèves que le message propre de la mission[6].

Les souvenirs de l'école préoccupent bon nombre de personnages dans les romans négro-africains dont les auteurs ont été visiblement marqués par l'éducation coloniale – ne fût-ce que par le simple fait de la langue du colonisateur dont ils se servent. Près de la moitié de leurs oeuvres font allusion à l'école et aux enseignants.

l'école nouvelle: premières impressions

L'école des Blancs est appelée aussi "l'école nouvelle", par opposition à l'école coranique qui était connue depuis longtemps avant l'arrivée des Blancs dans l'Afrique islamisée[7]. Les premières écoles des Blancs ont eu de la difficulté à recruter leurs élèves. Au Zaïre, par exemple, les missionnaires ont dû se contenter parfois d'orphelins négligés pour remplir leurs écoles[8]. Souvent les premiers sujets soumis à l'expérience étaient les esclaves de la région où se trouvait l'école. La plupart des parents refusaient d'abord d'y envoyer leurs propres enfants de crainte que les missionnaires n'ensorcellent les jeunes. "Avec les Blancs on ne sait jamais!" est une expression courante parmi les colonisés et, comme d'autres innovations du colonisateur, l'enseignement aussi pourrait bien être nuisible aux gens du pays. Les chefs de famille qui, de leur propre gré, envoyaient tout de suite leurs enfants à l'école, étaient rares. On essayait de les cacher au moment du recrutement scolaire ou bien de les remplacer par des enfants d'esclaves ou de pauvres[9]. Parfois l'Administration, voulant gagner les enfants à l'enseignement, a recours à la menace de la prison: Maurice Montrat se rappelle que sa mère fut enfermée en prison par l'administrateur local pour avoir refusé de mettre à l'école son enfant[10].

Il arrive donc que des esclaves ou descendants d'esclaves deviennent les premiers lettrés des villages. Au village de Koliaklo, dit Oussou-Essui, il n'y a qu'un seul lettré, Kongo, "ce qui explique assez son origine. Les notables, méfiants, n'envoyaient à l'école que les fils de leurs esclaves.

C'est ainsi que Kongo, dont le père descendait d'une vieille souche d'esclaves, devint le premier et l'unique lettré..." Georges, un garçon du village, se met à fréquenter Kongo, chez qui il joue "au jeu des Blancs", c'est-à-dire qu'il apprend à lire et à écrire[11].

Les raisons avancées par les enfants qui se sentent attirés vers l'école des Blancs, sont assez vagues. Oussou-Essui dit de Georges que celui-ci "pressentait qu'il allait s'orienter vers des horizons nouveaux". Dans *Cette Afrique-là,* Franz Môhma se rappelle que c'est la curiosité qui l'a poussé vers l'école, celle-ci constituait, dans la société, "quelque chose de nouveau"[12]. Bien que souvent les jeunes semblent contents de pouvoir aller à l'école nouvelle, l'affaire exige au préalable de longues palabres avec les membres de la famille et les vieux du clan. Pour pouvoir aller à l'école, George a besoin de l'accord de tous les parents et si l'oncle Ando donne sa permission, la tante Kanga, une féticheuse, proteste vivement contre le projet de son neveu. Elle se fâche d'autant plus que son mari lui dit qu'elle exagère, que l'école est une bonne chose et que George doit y aller pour que, plus tard, il vienne lire et écrire les lettres de la famille: "Ainsi, au lieu de courir chez Kongo, nous aurons notre propre "écrivain". Bien sûr, toi, ma soeur, tu es loin de pouvoir comprendre ça; tu ne vis plus que pour tes fétiches. Mais moi, je crois que la magie du papier est plus puissante que la tienne"[13].

Les gens du village font tous leurs commentaires, les uns craignent que les jeunes veuillent devenir des êtres supérieurs grâce à l'école, d'autres voient l'importance de l'initiative. Le phénomène de l'école provoque des réactions pareilles dans d'autres romans, tels que *Climbié* ou *Cette Afrique-là.* Les interminables discussions aboutissent presque inévitablement à la conclusion que les jeunes doivent comprendre les Européens, parler leur langue, pour que plus tard ils puissent être plus utiles à leurs familles[14].

Il y a des parents qui préfèrent pour leurs enfants l'école coranique à l'école nouvelle, comme la mère de Malic qui tient à envoyer son fils chez le marabout, mais le petit Malic veut de tout coeur aller à l'école des Blancs qu'on est en train de construire au village. Dans ce premier récit écrit en français par un auteur de l'Afrique noire, le Sénégalais Diagne, toutes les conversations tournent, dès le début, autour de l'école. Le Commandant de cercle lui-même, suivi de gardes, arrive à cheval et vient présenter l'Instituteur (avec majuscule!) aux villageois à qui il s'adresse en ces termes, sur la grande place du village: "Nous avons dépensé beaucoup d'argent pour construire votre école... Nous vous amenons un homme de votre race pour instruire vos petits enfants. Il leur apprendra à lire, à écrire et à parler le français. Les petits qui auront passé par l'école seront plus tard des hommes travailleurs, honnêtes, justes et bons. Ils n'auront pas besoin d'interprète pour causer avec les Blancs; ils ne seront

plus trompés par des marchands malhonnêtes. A l'école, vos petits développeront leurs habitudes de politesse et de respect. Cet homme que nous vous amenons ne maltraitera jamais vos enfants... Il peut compter sur votre confiance parce qu'il est de votre race. Il est même probable qu'il a des parents parmi les habitants de votre village''[15].

Les gens sont vite gagnés à la cause de l'enseignement dont l'auteur fait un éloge inconditionné. Le récit démontre combien l'école va contribuer au bonheur de Malic qui maigrit et ne dort plus tant que sa mère s'obstine à ne pas vouloir l'y envoyer. L'école française est idéalisée par Diagne qui n'hésite pas à dédier son récit à Georges Hardy, ''l'architecte de l'enseignement de l'Afrique occidentale'', le même Hardy à qui Tevoedjre reprochera sa conception toute coloniale de l'enseignement en Afrique, mais ce ''révolté'' n'écrira que vers la fin des années cinquante![16].

''l'aventure ambiguë''

Lorsque les autochtones de l'Afrique choisiront de s'aventurer dans le monde de la civilisation occidentale – ils n'ont d'ailleurs pas de choix à faire – ils en subiront les effets à leurs propres risques et périls. C'est là le thème du roman qui porte le titre significatif de *L'aventure ambiguë*[17]. Ce récit de Cheikh Hamidou Kane, qui a remporté le grand prix littéraire de l'Afrique en 1962, a pour héros le jeune Diallobé Samba Diallo qui est devenu l'enjeu du combat entre l'école traditionnelle et l'école nouvelle, lorsque la tradition culturelle du pays se heurte profondément à l'occidentalisation. Le fond du roman est incontestablement autobiographique[18]; l'auteur lui-même affirme qu'il a voulu exprimer le drame, les problèmes que ressentent les gens de sa région à l'époque où l'Occident impose de force sa civilisation sans tenir compte des valeur traditionnelles, broyées à tort par le colonisateur[19].

Le drame de la déculturation[20] est dû en partie à l'enseignement européen dispensé aux colonisés – l'expérience de Samba Diallo l'illustre bien: sans le vouloir il change, ils s'individualise et, au retour dans son pays, il se sent un étranger parmi les siens. Avec subtilité et finesse, Kane évoque la situation embarrassante dans laquelle l'Occident a forcé les Africains à se mettre: ils sont obligés de suivre le chemin du développement, un chemin sans retour à la tradition des ancêtres.

Les Diallobé ont d'abord fait la connaissance des Blancs à travers les canons, mais la Grande Royale, soeur aînée du chef, a compris que ''derrière les canons du premier matin'' il devait y avoir autre chose qui constituait la véritable puissance des Blancs: c'était l'école nouvelle. Et la question se pose: faudra-t-il y envoyer les enfants? Le chef des Diallobé hésite avant de prendre une décision, il réfléchit longuement, il formule lentement ses pensées, pesant le pour et le contre:

''Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais, apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront, vaut-il ce qu'ils oublieront?... peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie?'' Cependant, l'avenir frappe à la porte et si les enfants ne vont pas à l'école – ils doivent obéissance au chef et ils n'iront que si lui il leur en donne l'ordre – il sait ce qui arrivera, il est conscient du danger imminent: ''Leurs demeures tomberont en ruine, leurs enfants mourront ou seront réduits en esclavage. La misère s'installera chez eux et leurs coeurs seront pleins de ressentiment...''[21].

Finalement c'est la Grande Royale qui convainc son frère le chef, après lui avoir rappelé comment leur grand-père a essayé de combattre l'étranger: ce héros et les siens ont été défaits par les nouveaux venus bien que ceux-ci aient été en tort. Voilà pourquoi les enfants devront aller à l'école des Européens, il leur faudra aller apprendre chez les Blancs ''l'art de vaincre sans avoir raison''.

''L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus, et il faut y envoyer notre élite, en attendant d'y pousser tout le pays. Il est bon qu'une fois l'élite précède. S'il y a un risque, elle est la mieux préparée pour le conjurer, parce que la plus fermement attachée à ce qu'elle est. S'il est un bien à en tirer, il faut que ce soit elle qui l'acquière la première. Voilà ce que je voulais vous dire, mon frère''[22].

La perspicacité de cette femme ambitieuse surpasse la prévoyance du chef qui se définit lui-même comme ''une pauvre chose qui tremble'' et sa soeur comme la ''grande ombre'' sous laquelle le pays se repose. La Grande Royale tranche le dilemme et c'est encore elle qui communique la décision au peuple, rassemblé par le battement du tam-tam. A l'aide de l'exemple des bonnes graines qu'on enfouit dans la terre et qu'on fait mourir afin de conserver la vie, elle explique comment, tout en détestant l'école étrangère, elle est néanmoins d'avis qu'il faut y envoyer les enfants de la tribu:

''L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre''[23].

C'est ainsi que l'école nouvelle, enfant de la colonisation, engendre une époque nouvelle où la plupart des anciennes valeurs culturelles tant des Diallobé que des autres peuples colonisés se perdront lentement mais sûrement dans les valeurs imposées par l'Occident. Et ''l'aventure ambiguë'' des Africains instruits à l'école nouvelle contribuera une part essen-

tielle aux changements qui s'avéreront inévitables avec l'occupation de l'Afrique par l'Europe.

des changements inquiétants

Les milieux qui depuis des générations ont vécu unis par leurs traditions, voient leur unité menacée par l'envahisseur. Dans la société traditionaliste, l'éducation vise à perpétuer l'ensemble des valeurs établies par le clan; la famille y est nécessairement autoritaire et les enfants sont obligés de respecter la hiérarchie du lignage qui descend des ancêtres en passant par les anciens jusqu'aux parents. L'enfant subit une forte pression de l'autorité de son lignage et, pour employer l'expression de Maquet, "le cordon ombilical n'est jamais entièrement tranché"[24].

Dans les romans négro-africains, le conflit entre la tradition et le "modernisme" est souvent mis en rapport avec l'enseignement que reçoivent les jeunes. Ceux qui fréquentent l'école des Blancs, se sentent souvent par ce fait même, supérieurs aux anciens porteurs de la tradition et ils ne leur témoignent plus le respect dû. Banda, le héros de *Ville cruelle*, qui a dû quitter l'école primaire sans obtenir son diplôme se dit: "Oh! ça m'aura servi tout de même d'avoir été à l'école: j'y ai appris, au moins, à ne pas me laisser tromper par des vieillards"[25].

De leur côté, les vieux se sentent maintes fois déçus par les jeunes qui ont fréquenté l'école étrangère. Leurs remarques en témoignent qui sont souvent pleines d'amertume vis-à-vis de la jeunesse et d'inquiétude devant l'avenir. Guimous par exemple, un des patriarches de Bidoé, village camerounais, se fait du souci sur le contenu de l'enseignement que reçoit son fils à l'école. Il craint que ce ne soit pas ce qu'il faut, à savoir la sagesse des ancêtres[26]. Kossi, un vieillard rusé et intelligent, est d'avis que les Blancs brûlent la cervelle des enfants, parce que leurs livres sont pleins de folies et d'histoires étranges: "...ceux qui vont à l'école des Blancs, qui apprennent la science des Blancs, et... qui lisent les livres des Blancs", finissent par avoir une tout autre conception de la vie et, "sous leur peau noire, ils ont l'âme presque blanche"[27]. La vieille Edzimbi, elle aussi, est mécontente de ces "hommes-fantômes venus d'au-delà des mers, qui se permettent d'enseigner même aux tout petits morveux" leurs idées insolentes[28].

Ces exemples, choisis parmi d'autres, illustrent qu'entre les générations il se creuse un abîme qui n'avait pas existé avant les Blancs et leur enseignement. L'école semble irréparablement miner l'autorité des anciens, elle compromet leur dignité; les jeunes y sont contaminés par l'individualisme occidental. En outre, la collectivité qui n'a jamais connu de classes risque de s'effondrer, si les jeunes se dérobent à leur devoir de soutenir les nécessiteux dans une société où la sécurité sociale ne dépend que des

parents. Le problème est soulevé par Mongo Beti dans *Mission terminée*, lorsque le héros du roman, Jean-Marie Medza, arrive à Kala, petit village de brousse. Il y est reçu comme un être supérieur, car aucun des villageois n'a été à l'école, tandis que lui il l'a même fréquentée pendant de longues années. Chaque soir, il est invité par une des familles et entouré de villageois. On pose mille questions sur les Blancs et leur enseignement et Jean-Marie expose son savoir au milieu des illettrés qui ne comprennent pas grand'chose à ce monde bizarre. Et voilà qu'une vieille femme interpelle le jeune homme, en lui posant la question de savoir si les Noirs instruits vivront comme les Blancs, car ils gagneront beaucoup d'argent sans doute. D'abord il ne comprend pas la question et elle explique ce que c'est que la vie des Blancs:

"Vous habiterez des maisons entourées d'une clôture, vous fumerez des cigarettes le soir en lisant le journal, vous ne boirez plus l'eau de nos sources, vous préférerez leur vin rouge à notre vin de palme, vous vous déplacerez en voiture, il y aura une nappe sur votre table, vous aurez des boys, vous ne parlerez plus que leur langue. Et peut-être détesterez-vous le bruit des tam-tam dans la nuit – comme eux? Très bien. Mais moi, je te pose cette question: et vous, que ferez-vous de nous dans tout cela? Pourrons-nous entrer dans vos maisons comme nous entrons dans les maisons de nos autres enfants – librement? Pourrons-nous y parler et rire en toute liberté? Et marcher même pieds nus comme il nous plaît? Et manger dans la même assiette que vous, même si nous ne savons pas tenir une fourchette? Fils, pourrons-nous le faire?
– Oui, bien sûr, dis-je pour couper au plus court. Sûr qu'avec nous vous ferez comme avec tous vos autres enfants.
– Tu crois, fils? dit-elle sceptique au plus haut point.
Elle avait bien raison d'être sceptique"[29].

Cette vieille ne fait que présupposer les changements qu'annonce la vie nouvelle des jeunes, beaucoup de gens du même âge en ont déjà éprouvé les graves conséquences. Si les uns se résignent, en constatant les innovations, d'autres s'opposent désespérément aux idées de la jeune génération qui ne se conforme plus aux règles de la tribu. Oyono tourne en dérision le conservatisme des anciens dans *Chemin d'Europe* moyennant la visite que rendent à leur village d'origine Barnabas, un "évolué", et sa mère, qui habitent la ville depuis des années déjà. Barnabas nourrit le dessein d'aller en Europe, c'est pourquoi ils viennent demander l'aide matérielle des vieux: la réalisation du projet pourrait profiter à tout le monde. Le jeune homme a été éduqué chez les prêtres et il ne connaît plus guère le milieu traditionnel qui lui semble plutôt répugnant dès leur arrivée au village; il se sent dépaysé parmi les villageois séniles. Les arguments de la mère sont loin de convaincre le chef et son conseil des sages, ils refusent leur soutien, craignant pour leur "débile autorité". L'important, n'est-ce

pas de conserver la tradition? Alors à quoi servirait-il de voyager au pays des Blancs, si le chef lui-même ne l'a jamais fait de sa vie? Pourquoi donc ce fils aurait-il besoin d'y aller "pour devenir quelqu'un dans la tribu"? "Et moi (dit le chef), ai-je jamais franchi les montagnes et les mers pour être celui que je suis?"[30]. Cela aurait été un argument valable dans la société traditionnelle, mais, aux yeux de Barnabas, la question est ridicule; il n'éprouve pas du tout le besoin de s'identifier au chef ni aux autres vieillards du village abandonné par tous les jeunes ayant quelque initiative.

Les valeurs acquises, l'exemple des ancêtres, toute la vie traditionnelle est mise en doute, les jeunes semblent s'inspirer plutôt des Blancs que des anciens. Cette évolution rapide et apparemment irrévocable laisse les vieux interloqués et leur enlève les assurances d'antan. Le vieux père Benfa dit à ses amis: "Les jeunes, parce qu'ils savent lire, écrire, veulent nous mener. J'ai toujours eu des difficultés avec mes enfants qui sont à l'école"[31].

L'harmonie perturbée dans la famille Benfa sert d'exemple à Badian pour illustrer l'opposition entre jeunes et vieux créée par l'école étrangère. Les jeunes se vantent de leurs connaissances, ils parlent de microbes, de vaccinations, d'hygiène et, entre eux, ils se moquent du vieux Benfa qui fait des offrandes pour conjurer le mauvais sort en période d'épidémie et qui croit que "la rareté des pluies est la réponse divine à l'inconduite de la jeune génération". Un jour Benfa gifle son fils Birama – qui ose affirmer sans vergogne que ce n'est pas prudent de manger à plusieurs dans le même plat – en disant que son père et le père de son père ont fait ainsi. Plein de dépit il ajoute: "Si tu t'en trouves mal, va-t-en avec les Blancs. Je t'ai mis à l'école pour que tu saches lire. Je n'ai jamais voulu que tu deviennes un Blanc"[32].

Les traditionnels reprochent aux "modernes" de suivre servilement les Blancs au lieu de marcher sur les traces de leurs pères. Un proverbe, moyen africain par excellence pour convaincre l'adversaire, est lancé en guise d'avertissement aux brebis égarées: l'avenir leur fera comprendre que "le séjour dans l'eau ne transforme pas un tronc d'arbre en crocodile"[33]. L'imitation des Blancs, qui va à l'encontre de l'authenticité africaine traditionnelle, est due essentiellement à l'école des Blancs. Un des jeunes dans *Sous l'orage* finit par comprendre la gravité de la situation: "L'école... nous a orientés vers le monde européen. Le résultat a été que nous avons voulu transplanter l'Europe dans nos villages, dans nos familles. On ne nous a rien dit sur notre monde, sinon qu'il était arriéré"[34]. Au cours des années, surtout après la Seconde Guerre mondiale, les Africains redeviennent peu à peu conscients des valeurs africaines et s'y intéressent de plus en plus. Alors les professeurs, eux aussi, changent d'attitude, d'autant plus que de nombreuses études scientifiques sur les cultures africaines les amènent à comprendre qu'il faut en respecter les valeurs[35].

l'école et les filles

Les parents qui acceptent que leurs fils aillent à l'école,ne se décident pas si vite à y envoyer leurs filles qui continuent beaucoup plus longtemps à vivre selon les tradions[36]. Marie-Claire Matip, la seule femme qui écrive un mince récit en français avant le Festival de Dakar, raconte comment, bonne exception à la règle, elle va à l'école primaire, puis à 'école secondaire. D'ailleurs sa mère s'oppose vivement à ce que sa fille fréquente l'école, mais, son père étant d'un autre avis, maman finit par céder[37].

Souvent les parents restent convaincus que l'école n'a pas de sens pour leur fille qui est destinée à vivre au foyer et non pas ailleurs: c'est à la maison qu'elle apprend ce qu'il faut pour devenir une femme vertueuse et une bonne mère pour ses enfants. Pourquoi, se demandent les anciens dans *Faralako*, "les Blancs cherchent-ils à rééduquer nos femmes? La nouvelle éducation qu'ils nous proposent est-elle supérieure à la nôtre?". Ils n'en sont pas persuadés, quand ils considèrent la civilisation occidentale et ses forces destructrices[38].

Sembène Ousmane, se chargeant de la défense des faibles dans tous ses romans, plaide aussi pour le progrès de la femme africaine et l'égalité des sexes. Souvent il peint l'état de soumission qui caractérise la plupart des femmes sous-développées, tout en indiquant les moyens et les possibilités pour en sortir. Dans *Les bouts de bois de Dieu*, par exemple, il rend un dialogue intéressant entre une grand-mère et sa petite fille: la gardienne de la tradition se sent menacée par les innovations, la petite aime bien l'école. Au fond c'est la même divergence entre les générations que nous avons rencontrée ci-dessus. La seule différence ici constitue l'argument avancé que la femme n'a pas besoin d'instruction étrangère parce qu'elle est *femme:* "...tu apprends le toubabou. A quoi ça sert le toubabou pour une femme? Une bonne mère n'en a que faire. Dans ma lignée qui est aussi celle de ton père, personne ne parle le toubabou et personne n'en est mort! Depuis ma naissance... je n'ai jamais entendu dire qu'un toubabou ait appris le bambara, ... Mais vous autres, les déracinés, vous ne pensez qu'à ça"[39].

Plus loin dans le même roman, l'auteur désapprouve cependant nettement l'attitude de la fille N'Deye Touti, une élève de l'école normale qui, au fond, préfère à l'Afrique l'Europe qu'elle connaît si bien qu'elle a reçu plusieurs fois le prix de géographie. "Mais elle n'avait jamais lu un livre d'un auteur africain, elle était sûre d'avance qu'une telle lecture ne lui aurait rien apporté". Aussi les gens lui demandent-ils si on lui a appris à l'école d'abandonner ceux de sa race[40].

D'une part, Ousmane critique autant la fille instruite, assimilée et "blanchie" que l'ignorance de la femme par rapport à l'homme. D'autre part, il applaudit à l'action de la femme libérée par une prise de conscience

qu'elle doit souvent à son instruction. Tel est par exemple le cas de Tioumbé, une institutrice marxiste dans *L'harmattan*, membre actif du "Front" qui mène la campagne politique du "non" contre le Référendum de 1958[41]. Ousmane peint le contraste entre Tioumbé et sa mère vivant dans deux univers différents. Bien qu'elles souffrent de la même tyrannie du père de la maison, Joseph Koéboghi – un personnage très réussi par l'auteur – qui ne cesse de battre ses femmes et ses filles pour manifester son autorité sur elles, les réactions de la mère et de la fille sont tout à fait différentes. Tioumbé, malgré les coups reçus et les meurtrissures pénibles, se révolte contre son père lorsqu'il veut la forcer à aller à l'église et à voter pour le "oui". Par contre, la mère Ouhigoué et les co-épouses continuent à accepter l'autorité discutable de leur mari, qu'elles trouvent normale. Ouhigoué avertit sa fille, mieux vaut ne rien dire: "C'est ton père... C'est un homme. Nous les femmes, c'est notre lot d'être battues. Aucune femme ne peut se vanter de n'être jamais battue, par son père ou par son mari..." La mère ne comprend pas que Tioumbé préfère la liberté à la soumission traditionnelle, qu'elle veuille lutter pour l'indépendance de son pays et qu'elle ne supporte plus que son père, selon son habitude, vote à sa place lors du Référendum. La mère ne comprend pas non plus qu'une fille cherche querelle à son père pour si peu, elle-même n'a jamais voté de sa vie. La mère et la fille ne partagent pas le même monde, ne vivront pas la même vie[42]. La révolte ouverte contre le père, contre l'homme en général, est impossible pour la femme traditionnelle, mais la fille instruite ne se résigne pas à cet état de soumission que l'auteur condamne sans équivoque.

De même dans *O pays, mon beau peuple*, l'auteur se montre favorable à l'émancipation de la femme moyennant l'éducation scolaire. Un garçon conservateur, Diagne, prétend ouvertement devant ses amis et amies que "les femelles ne devraient jamais aller à l'école". Une fille, Agnès, défend la cause de la femme en ces termes: "Diagne, les "femelles" te disent merde... Quand j'entends parler des individus comme toi... Non! Je ne sais qu'une chose: sous prétexte de ne pas envoyer vos filles en classe, vous les gardez pour avoir chacun trois ou quatre femmes. Vous savez très bien que lorsqu'elles ont acquis le moindre bagage intellectuel, il vous est impossible de les faire entrer dans la ronde de la polygamie"[43].

Cela arrive en effet dans *Sous l'orage*, où d'abord le père Benfa se montre plein d'admiration pour sa fille Kany qui sait manier l'écriture du Blanc et lire toutes les lettres d'où qu'elles viennent, même celles écrites à la machine, comme il dit fièrement à ses vieux compagnons réunis devant la mosquée. Cependant, peu à peu il semble devoir donner raison au muezzin d'après qui les filles qui fréquentent l'école, "cherchent à tout résoudre par elles-mêmes et certaines vont jusqu'à vouloir se choisir leur mari!" et le muezzin conclut que sa fille à lui "ne verra jamais les

portes de ce lieu"[44].

Le père Benfa voit avec tristesse l'attitude de sa fille instruite qui ne veut pas de Famagan, le mari qu'il a choisi pour elle et dont elle sera la troisième femme. Chose inouïe, Kany s'obstine à aimer Samou, un jeune homme de son âge; cela est d'autant plus répréhensible qu'elle est une fille et que, selon la tradition, c'est le lignage qui décide du conjoint et non pas les jeunes eux-mêmes[45]. Une fois de plus l'école est à la base du conflit des générations, car elle ne laisse pas les filles inchangées. L'évolution est irrévocable et la crise des générations inévitable dans tous les milieux où les filles commencent à s'instruire. Dans l'école, les filles découvrent un moyen important pour échapper aux contraintes de la tradition, auxquelles normalement elles sont censées se plier.

privilèges et problèmes

Aujourd'hui encore, la chance d'avoir une place à l'école est loin d'échoir à tous les jeunes Africains. A l'époque où les auteurs ont grandi, cette chance est encore plus rare. Aussi n'est-il pas étonnant que beaucoup d'entre eux gardent des souvenirs ineffaçables de cette période de leur vie et qu'ils y reviennent dans leurs oeuvres. Le cas d'un auteur provenant d'un milieu analphabète n'est pas exceptionnel et, jeunes privilégiés qu'ils étaient, l'éducation scolaire les a souvent fort impressionnés. Il sera impossible d'analyser tous ces souvenirs, mais la plupart se laissent classer suivant qu'il s'agit de l'école en général – souvent c'est une petite école de brousse –, de l'école de l'époque coloniale allemande, de l'école française ou bien des enseignants. Nous consacrerons un paragraphe à chacun de ces quatre aspects.

Une fois que la plupart des parents ne font plus d'objection à ce que leurs enfants aillent à l'école, le nombre de places dans les écoles est vite trop limité pour qu'on puisse accueillir tous ces jeunes avides d'apprendre. Dadié dépeint une des scènes tristes auxquelles on peut assister à chaque rentrée scolaire: "Des parents restent là, à supplier le Directeur d'accepter leurs enfants qui, pleurant, refusent de s'en aller.
– Il n'y a plus de place.
– Ils peuvent s'asseoir dans l'allée, rester debout, pourvu qu'ils apprennent quelque chose.
– Impossible. J'ai pris le maximum d'élèves.
– Alors que vont devenir les enfants refoulés de votre école?
– Comment voulez-vous que je le sache?
– Pourraient-ils trouver une place à Moossou, à Impérial?
– Je ne le pense pas. Mes collègues et moi sommes dans la même situation.
– Vous ne pouvez absolument rien pour eux?
– Hélas!"[46].

Il y a énormément d'enfants qui ne trouvent pas de places du tout dans les établissements scolaires peu nombreux, pas mal d'autres ne passent que quelques années à l'école et la quittent sans certificat de fin d'études primaires. Il y a des raisons variées pour lesquelles un élève peut être renvoyé de l'école. Oumar Faye, le héros du roman *O pays, mon beau peuple*, est expulsé de l'école primaire parce qu'il refuse la punition d'un vol qu'il n'a pas commis et Barnabas, héros de *Chemin d'Europe*, a été compromis au séminaire "dans une prétendue affaire d'amitié particulière avec un métis du Gabon"[47]. Plusieurs fois la raison avancée est que l'élève est déjà trop âgé pour pouvoir rester à l'école, c'est par exemple le cas de Moussa dans *Le jeune homme de Bouake* ou celui de Banda dans *Ville cruelle*[48]. Cette façon d'exclure les élèves âgés est expliquée du côté blanc dans *Une vie de boy* par un Européen bien sympathique, M. Salvain, qui est le directeur de l'Ecole Officielle de Dangan. Selon lui l'école était pleine de jeunes gens de vingt ans et plus à son arrivée; il s'est mis à les renvoyer car ils "ne fichaient rien, la majorité avait la chaude-pisse... et des élèves engrossissaient les filles de l'école". Au Commandant de cercle M. Salvain parle avec enthousiasme de son nouveau système de recrutement. Il a commencé une classe ignorée jusque-là – des petits de deux à six ans: "Les petits Noirs sont aussi intelligents que nos petits" – et depuis lors l'école marche à merveille[49].

Il est évidemment plus facile pour l'enseignant de commencer avec des élèves plus jeunes, mais les victimes de telles mesures garderont toujours un souvenir amer de leur carrière ratée. Le manque de connaissances se fait sentir d'autant plus péniblement qu'ils commencent à se comparer avec ces autres, une minorité d'abord, qui ont la chance d'y aller et d'y rester. Les impressions des "élus sont d'ailleurs bien mêlées et apparemment ils n'ont pas toujours la belle vie. Le plus souvent ce sont les pères qui forcent leurs enfants à aller à l'école: le "débrouillard" Faye, Medza dans *Mission terminée*, Ngonda, Barnabas de *Chemin d'Europe*, Fara dans *Mirages de Paris*, tous vont à l'école parce que leur père a pris cette décision[50]. Beti rapporte ce qui se passait lorsque lui et ses contemporains allaient à l'école des Blancs:

"Vous rappelez-vous l'époque? Les pères menaient leurs enfants à l'école, comme on pousse des troupeaux vers un abattoir. Des villages de brousse, éloignés de plus de cinquante kilomètres, arrivaient de tout jeunes enfants, conduits par leurs parents, pour s'inscrire à une école, n'importe laquelle. Population pitoyable, ces jeunes enfants! Hébergés par de vagues parents autour de l'école ou de vagues relations de leur père, mal nourris, faméliques, rossés à longueur de journée par des moniteurs ignares, abrutis par des livres qui leur présentaient un univers sans ressemblance avec le leur, se battant sans cesse, ces gosses-là, c'était nous, vous rappelez-vous? Et ce sont nos parents qui nous poussaient. Pourquoi

cet acharnement?

Catéchisés, confirmés, gavés de communions comme de petites oies du bon Dieu, confessés à Pâques et à Trinité, enrôlés sous les bannières des défilés de quatorze juillet, militarisés, présentés à toutes les commissions nationales et internationales comme une fierté, ces gosses-là, c'était nous, vous souvient-il?"[51].

Malgré la peine, malgré les difficultés à vaincre, les élèves font de leur mieux pour les surmonter. Sissoko, Dadié, Ikellé-Matiba et d'autres encore en témoignent: les enfants comprennent l'importance de l'initiation au monde mystérieux de la science, des merveilles de l'Occident. Camara Laye se rappelle combien lui-même et les autres élèves de sa classe étaient intéressés à apprendre: "...nous étions extraordinairement attentifs et nous l'étions sans nous forcer: pour tous, quelque jeunes que nous fussions, l'étude était chose sérieuse, passionnante; nous n'apprenions rien qui ne fût étrange, inattendu et comme venu d'une autre planète; et nous ne nous lassions jamais d'écouter"[52].

En effet, tout est nouveau à l'école, jusqu'à la langue avec laquelle la plupart des élèves ont à lutter: ils ne l'apprennent qu'à l'école et ne s'en servent que pendant les heures de classe, si c'est obligatoire. Dans les colonies françaises, l'enseignement était entièrement dispensé en français; dans les colonies belges et britanniques, l'école primaire se servait surtout d'une langue vernaculaire. L'enseignement secondaire se faisait (et se fait encore presque exclusivement) dans les langues européennes. Le choix de la langue d'enseignement a préoccupé aussi bien les colonisateurs que les intellectuels africains et le problème est toujours d'une grande importance[53]. Cependant nous devons nous borner ici à suivre les romanciers et leurs réflexions à ce sujet.

Les écoles de brousse sont souvent assez médiocres. Jean Malonga décrit une petite école de mission où le Père Hux, un vieux missionnaire, n'enseigne que des éléments de catéchisme aux jeunes Noirs – à son avis ils ne sont pas aussi intelligents que les enfants blancs – et il le fait dans la langue du pays, le likouba, alors que, à l'avis de l'auteur, tout le monde profiterait plus d'un enseignement en français[54]. D'autre part, la langue étrangère constitue souvent un véritable handicap à la compréhension du contenu de l'enseignement, ce qui ne serait pas le cas si les élèves pouvaient se servir de leur langue maternelle. En général le français est mal compris et mal parlé, au point de devenir un langage inintelligible. Oyono en témoigne dans une scène comique qui se déroule dans un coin de la brousse camerounaise. Pour rehausser avec éclat l'arrivée du Commandant parmi les siens, le moniteur local vient rendre ses respects au grand Blanc: il est suivi d'une trentaine d'enfants qui s'immobilisent "au garde-à-vous. – En avant, marsssse! commanda l'homme. Les élèves s'avancèrent devant le commandant. Le moniteur indigène cria encore "Fisk!". Les en-

fants semblaient complètement affolés. Ils se serraient comme des poussins apercevant l'ombre d'un charognard. Le moniteur donna le ton, puis battit la mesure. Les élèves chantèrent d'une seule traite dans une langue qui n'était ni le français ni la leur. C'était un étrange baragouin que les villageois prenaient pour du français et les Français pour la langue indigène. Tous applaudirent''[55].

Cet exemple illustre l'enseignement douteux du français dans certaines écoles primaires où moniteurs et élèves semblent parfois massacrer collectivement la langue française. Dans *Climbié,* Dadié parle des nombreux rapports d'inspection qui soulignent les déficiences de l'enseignement du français et la ''fâcheuse tendance'' des élèves de se parler de préférence en dialecte. Encore, s'ils se servent de la langue française, celle-ci est pleine d'expressions ''dont on chercherait en vain les sources chez Littré ou Larousse: ''Manigolo... Foutou-moi la camp''. Selon Dadié les gens s'entêtent à ne pas conjuguer les verbes au temps voulu et à employer le faux genre des noms. L'autorité coloniale essaie de remédier à la gravité de cette situation; vaillamment elle se charge de la défense de la langue française, en envoyant dans les petites écoles de tous les villages, dans les coins de brousse les plus reculés, des circulaires interdisant de parler les langues locales dans l'enceinte de l'école. Voilà la façon, dit l'auteur ironiquement, dont on formerait rapidement ''des hommes vrais, des hommes qui, en toutes circonstances, jamais ne perdraient le nord''[56]. En attendant la réalisation de cette utopie française, les jeunes continuent à maltraiter la belle langue de Vaugelas et de Voltaire et à construire la Babel confuse que semble devenir l'Afrique noire colonisée.

Un tas d'autres soucis peut préoccuper la vie d'un écolier, tels que la pauvreté, la jalousie des copains ou leur méchanceté, les premières amours, etc.. Cependant, d'accord avec Mouralis, nous croyons que ce sont là en général plutôt les problèmes de l'enfance que ceux de l'école[57]. Malgré le fait que l'enseignement n'est aucunement adapté au milieu social et culturel de l'enfant africain, l'école n'est pas tellement critiquée. Aux yeux des personnages des romans, elle constitue le moyen le plus sûr pour atteindre et – si possible – pour dépasser le niveau du colonisateur puissant. De son côté, ce dernier essaiera justement d'empêcher une rupture entre Blancs et intellectuels africains par une forte politique d'assimilation.

l'école allemande

De temps à autre, des auteurs camerounais font allusion à l'époque coloniale allemande de leur pays, tels que Kuoh-Moukouri, Matip et Oyono, mais Jean Ikellé-Matiba est seul à consacrer de longues pages à l'emprise des Allemands sur l'éducation scolaire des Africains du Cameroun[58]. Dans *Cette Afrique-là,* l'auteur raconte la vie de Franz Môhha qui, selon lui,

a réellement vécu. Il a seulement voulu noter les souvenirs que le vieux Mômha, né à la fin du XIXe siècle, avait l'habitude de raconter aux siens, le soir autour du feu. La discipline des Allemands est rigoureuse et les premiers élèves ont de la peine à s'y habituer. A l'école primaire ils apprennent à lire, à écrire la langue locale et à compter pendant la première année, mais malheur à celui qui oublie sa leçon: des coups de bâton le rappellent à l'ordre, une réponse inexacte lui vaut une peau écorchée. C'est une période dure et implacable et le petit Franz hait l'école, travaille par devoir plutôt que par goût, mais il obtient de bonnes notes et le succès d'être le premier de la classe l'encourage à continuer[59].

Avec la deuxième année s'annoncent les débuts en allemand qui ne sont pas faciles. Le maître venu de la métropole rend obligatoires l'alphabet gothique aussi bien que la prononciation du bel "accent de Branschweig", car le but ultime est de "germaniser (les enfants) jusqu'aux os". Les colonisateurs ne cachent pas leur intention d'endoctriner les jeunes, à les former à leur propre image. Dans le système scolaire il n'est guère difficile de distinguer des traits incontestablement allemands:

"Avec le début de l'allemand vint la gymnastique...Rien de plus fatigant, de plus exténuant que ces exercices. L'Allemand, militaire de naissance, habitué à la vie de caserne, aux privations de la guerre, à l'obéissance passive, entendait nous former à sa façon. Il fallait marcher, sauter, courir comme le maître. La gymnastique était réglée par un sifflet que plus tard remplaça le clairon... les élèves se levaient au roulement du tambour... la marche était réglée par des instruments sonores. C'était si beau de nous voir ainsi marcher en rang, tête haute, poitrine bombée. Nous avions l'admiration de tous. Encore aujourd'hui la plupart des gens de notre génération ont conservé ces habitudes"[60].

D'après Mômha, les moments les plus émouvants de l'année scolaire sont les cérémonies de rentrée et de clôture, avec des élèves en uniforme, chaque classe portant son étendard. Des marches militaires ouvrent le protocole pendant une heure, puis, en ordre parfait, les élèves entrent dans une grande salle où ils chantent le "Deutschland über alles" avant que le Directeur ne prononce son "interminable" discours. Impossible de s'imaginer l'école allemande sans l'atmosphère militaire des parades, des saluts au drapeau, des appels de clairon, des battements de tambour, des prises d'armes. Voici des impressions de la toute première clôture de l'année scolaire, où le Dr von Hiller, "en bon pangermaniste", s'adresse aux élèves: (Vous êtes) "une belle génération que nous allons élever dans nos traditions, qui sera la fierté de l'Europe. Nous entendons faire de ce pays une province germanique, l'âme allemande restera à jamais ici..." Une marche militaire clôture la cérémonie qui est suivie d'une réception chez l'administrateur. Celui-ci désire communiquer directement avec les élèves pour leur "montrer les beautés de sa patrie et de sa culture et

(les) élever dans le culte de la soumission et du devoir". De telles soirées sont égayées par des discussions ou des chants tels que "Ich hatt einen Kameraden" entamé "devant l'administrateur au garde-à-vous" au moment du départ[61].

Les cours d'histoire forment un aspect essentiel du programme chargé. Basée sur "la supériorité de la race germanique", cette histoire ne peut être que très partiale: "Nous apprenions... à mépriser tout ce qui n'était pas allemand". Les élèves sont germanisés à tel point qu'ils constituent la fierté des Allemands. Ils sont reçus par le Gouverneur lui-même après la remise des diplômes de fin d'études. Celui-ci serre la main de chaque élève, il est content de son oeuvre: Il a formé des hommes "en tous points semblables à lui". Au départ il remet à chacun un portrait de l'Empereur et de sa famille[62].

L'histoire de Mômha est racontée d'une façon assez pondérée: avec le temps il a su prendre la distance nécessaire vis-à-vis de cette vie d'écolier dont il donne une image assez complète. L'impression que l'auteur a retenue de l'oeuvre éducative de l'Allemagne, est bonne dans l'ensemble[63]. A part l'aspect militaire relativement prédominant dans ces souvenirs, il en ressort également une vive politique d'assimilation chez les Allemands, qui, souvent, est plutôt attribuée aux Français et aux Portugais comme l'attestent par exemple Herskovits et Nkrumah[64].

l'école française

Dans son rapport sur *La politique de coopération avec les pays en voie de développement*, la commission Jeanneney affirme que "la France désire, plus que toute autre nation, diffuser au loin sa langue et sa culture. Son besoin de rayonnement intellectuel trouve bon emploi auprès de peuples dont la langue convient mal aux idées et aux techniques modernes...: elle leur apporte un mode d'expression et une méthode de pensée"[65]. Ce rapport, bien que datant de 1964, ne voile pas les traces de l'impérialisme culturel qui, avant la décolonisation, ont caractérisé si manifestement la mission civilisatrice en Afrique que la France s'était attribuée. En effet, l'enseignement est le moyen par excellence pour satisfaire le besoin de rayonnement culturel de ce pays qui, par là, ne faisait pas exception à la règle avec son programme scolaire purement européen. Les Allemands germanisaient de tout coeur les jeunes Camerounais, on l'a vu ci-dessus, et suivant que le pays était colonisé par les Anglais ou les Français, les enfants africains étaient obligés d'apprendre par exemple la liste des Comtés d'Angleterre ou l'histoire de leurs ancêtres, les Gaulois aux yeux bleus et aux cheveux blonds, et les détails de la Révolution française[66]. Dans *Mission terminée*, Mongo Beti, d'un ton railleur, fait dire à un jeune collégien: "Moi, mes ancêtres furent non point Gaulois mais Bantous; ils le

sont d'ailleurs restés depuis. Et apparemment, il n'y a pas de raison qu'ils veuillent changer de parti aujourd'hui''[67].

Tevoedjre critique sévèrement l'enseignement colonial français qui, d'après lui, ne peut que dépersonnaliser l'individu et lui inculquer un complexe d'infériorité: ''Du cours préparatoire à l'enseignement supérieur, le jeune Africain apprend le français, l'histoire et la géographie de la France, les institutions françaises. Sa philosophie est celle de Descartes ou de Bergson, son théâtre celui de Racine, son sens de l'amour celui de Lamartine ou de Musset''. Jahoda fait remarquer que la même situation existe dans les colonies anglaises[68]. Après la décolonisation, cet état de choses ne change que très lentement et actuellement maint programme correspond encore plus ou moins aux idées de l'ancien pays colonisateur.

A l'école française, les élèves saluent le drapeau français le matin, ils chantent des hymnes à la gloire de la France et serrent les rangs au défilé du 14 juillet. Dans *Les dernières paroles de Koime*, la cérémonie d'un 14 juillet est décrite par Koffi: ''Allons enfants de la patrie, le jour de gloire est arrivé'', chanta tout à coup le directeur... de concert les élèves entonnèrent avec passion le chant national d'un pays qu'ils considéraient d'emblée comme le leur et aimaient déjà d'un immense amour empreint d'orgueil, tant les phrases et l'émotion qu'elles suscitaient s'étaient profondément incrustées en leur jeune âme: *La Marseillaise*''. Après, c'est *Le Régiment de Sambre-et-Meuse*, bien que le Directeur fasse reprendre *La Marseillaise* à la place du marché ''pour faire plus d'honneur à Monsieur le Commandant'' qui s'y prépare à distribuer des médailles aux anciens combattants[69].

La Marseillaise et d'autres hymnes du genre sont chantés à toutes sortes d'occasions. En tournée dans le pays des Tala, le R. P. Drumont est salué par les élèves d'une école de village avec l'hymne national français, ce dont il félicite les enfants; à leur tour les moniteurs en sont si contents qu'ils font chanter à leurs élèves cette autre chanson:

''La France est belle,
Ses destins sont bénis.
Vivons pour elle,
Vivons, vivons unis.

Passez les monts, passez les mers,
Visitez cent climats divers,
Joyeux au bout de l'univers,
Vous chanterez fidèles:

La France est belle, etc...''[70].

Tout ce patriotisme est inculqué aux enfants pour renforcer les liens qui doivent unir la colonie à la métropole. Les jeunes enfants se laissent

facilement endoctriner, ils sont vite impressionnés par la grandeur de la France dont on leur parle à maintes occasions. Plus tard ils peuvent devenir plus sceptiques vis-à-vis de ce patriotisme obligatoire, en sont témoins les auteurs qui condamnent ouvertement la colonisation, tels que Oyono, Beti, Kane, Ousmane et d'autres. Moyennant des études et des voyages, ils se rendent compte des côtés discutables tant de la colonisation que de la culture françaises imposées et ils comprennent que l'Afrique ne gagne rien à rester culturellement asservie à la métropole. Il y a tout de même l'exception de Coyssi qui, dans son récit *Tanguiéta*, applaudit ouvertement à la présence de la France en Afrique et à la civilisation française. Ce Dahoméen a appris pendant ses études que la France est un pays noble plein d'habitants parfaits, ce dont il reste convaincu par après. Lors d'une fête de consécration d'un bâtiment amélioré de l'école, il fait un discours devant élèves et autorités coloniales. Aux premiers il dit: "Le nom de la France ne vous est... point inconnu, car depuis le début de cette année, nous l'avons amoureusement prononcé, évoqué." Aux autorités il affirme que les élèves vantent "la grandeur, la richesse, la puissance et la bienveillante humanité de la France... un beau pays... un pays riche..." etc. Et puis, il y a les Français, ces hommes extraordinaires, il se félicite de ce que les Européens de la région sont des Français, car "tous les Français aiment le travail et sous toutes formes", et ainsi de suite[71].

Cette image de la France et des Français est bien trop belle, mais comment le savoir si l'on ne peut pas la vérifier? L'homme blanc colonial se comporte plus souvent comme un surhomme que comme un être ordinaire. A l'école, l'enseignement confirme inévitablement cette idée de la supériorité blanche, parfois inconsciemment sans doute. Jahoda décrit les livres scolaires de l'Afrique coloniale: normalement ils ont été écrits par des Blancs et ils sont alors peu adaptés parce que destinés aux enfants européens, parfois aussi il y a des livres spécialement écrits pour des enfants africains, mais dans le deuxième genre encore plus que dans le premier, les Blancs apparaissent comme des êtres supérieurs, ce sont des explorateurs, des hommes d'Etat, des inventeurs, des savants qui défilent glorieusement à travers les pages[72]. Les romanciers ne parlent pas en détail des livres scolaires de leur jeunesse, mais les romans confirment que l'enseignement colonial est imprégné d'un nationalisme métropolitain et que les élèves doivent forcément admirer les Français et leur civilisation, tandis que d'ordinaire leur propre culture est méprisée par les étrangers. A l'école, les élèves, éblouis par les merveilles de l'Occident, font fi des valeurs de leur pays, que les Européens ont "brisées" en eux, comme le dit Badian dans *Sous l'orage*[73]. Certains – Jahoda les trouve même nombreux – se découragent et ont des complexes d'infériorité devant la supériorité blanche prêchée, dans l'enseignement comme ailleurs, par les Français

aussi bien que par les Allemands ou n'importe quel autre colonisateur. D'autres colonisés ambitionnent de rivaliser avec les étrangers, conscients qu'ils sont du pouvoir qui résultera de l'acquisition du savoir occidental.

le pouvoir du savoir

Dans la société traditionnelle, un des buts essentiels est certes de conserver l'héritage culturel des ancêtres. La famille africaine est autoritaire, elle ne supporte pas la critique ou la mise en doute de la hiérarchie des valeurs immortelles du clan[74]. Or, les jeunes qui fréquentent l'école ont de la peine à se soumettre à l'autorité des vieux en tant que vieux. Dans les romans, ceux-ci réagissent soit en réprouvant les changements dans leur ensemble – ci-dessus on les a vus qui s'inquiètent –, soit en acceptant la nouvelle situation qui pourrait éventuellement profiter à eux aussi. Peu à peu la valeur du savoir de l'école semble remplacer celle de la sagesse ancestrale. Les anciens sont bien obligés d'accepter les changements, certains cependant montrent leur sagesse en la mettant au service du progrès au lieu de vouloir conserver, strictement, la tradition séculaire. Voyant l'importance de l'école, ils encouragent les jeunes à persévérer, à ne pas quitter l'école à mi-chemin: les jeunes doivent apprendre le plus possible, en savoir autant que les Blancs.

Dans *Climbié*, Bernard Dadié raconte le départ des élèves pour l'Ecole Primaire Supérieure de Bingerville. A l'embarquement, tous les parents et amis les accompagnent, mais ce sont les vieux qui comblent les partants de leurs avertissements: "Travaillez bien. Soyez polis, dociles et attentifs. Ne vous faites pas renvoyer pour des bêtises. Nous comptons tous sur vous. Travaillez donc. Et surtout ne pensez pas aux femmes. Vous êtes jeunes. Vous avez le temps devant vous. Pour le moment, il s'agit de travailler. Vous récolterez ce que vous avez semé. Et n'oubliez jamais qu' "une jambe cassée donne une autre démarche", qu' "un lion même mort effraie encore plus qu'une brebis". Pensez toujours à ces proverbes lorsque nous ne serons plus près de vous pour vous conseiller. Sachez donc vous conduire. Dans le monde actuel, les ignorants n'auront pas de place"[75].

Camara Laye se rappelle comment, à son départ pour Conakry où il va poursuivre ses études, les griots viennent le saluer et l'assaillent de leurs flatteries: "Déjà tu es aussi savant que les Blancs! chantaient-ils. Tu es véritablement comme les Blancs! A Conakry tu t'assoieras parmi les plus illustres!". Cette façon de comparer les Noirs instruits aux Blancs est générale[76]. Les illettrés croient souvent à la toute-puissance de ceux qui vont à l'école. Parlant de son cousin Medza, un collégien, l'analphabète de la brousse Zambo dit fièrement à ses copains: "Et quoiqu'il se trouve sur les mêmes bancs que les fils des Blancs, rendez-vous compte! ces

derniers eux-mêmes sont en train de se demander avec désespoir quelle sorte de diplôme ils lui décerneront prochainement. C'est qu'ils ont épuisé tout le stock dont ils disposaient." Et les gens du village s'imaginent qu'il suffirait à Medza d'écrire ou de parler en français au chef de la subdivision pour faire mettre en prison n'importe qui ou d'obtenir n'importe quelle faveur uniquement grâce à ses diplômes et sa connaissance "des choses des Blancs". Souvent d'ailleurs les villageois illettrés s'imaginent aussi difficilement que bon nombre de Blancs que les petits Noirs ne sont pas moins intelligents que les petits Blancs[77].

L'école attire irrésistiblement les jeunes; ils essaient tous de s'emparer du savoir blanc porte-bonheur, ils aimeraient tous décrocher ne fût-ce qu'un seul diplôme.

L'enfant de brousse Mambeké fuit son village où il a à craindre les cruautés du colon Morax, pour aller à Brazzaville. Tout de suite il y va à la recherche de l'école qu'il découvre en suivant le matin les enfants munis de livres. Arrivé devant le grand bâtiment qu'est l'école à ses yeux, il se dit tout ému: "C'est l'Ecole, c'est ici que réside le Savoir, le Bonheur. C'est ici le Paradis"[78].

L'école primaire est longtemps considérée comme un moyen de satisfaire de nombreuses ambitions et ceux qui obtiennent leur certificat d'études primaires sont en effet estimés et vénérés par les illettrés de leur entourage. Barnabas, le héros de *Chemin d'Europe*, raconte comment il obtient son certificat à l'âge "où l'on n'a pas encore de poils sous le ventre" et ce miracle est si exceptionnel qu'il est pris pour un génie. Son père, "transfiguré", chante des cantiques à la Sainte Vierge jusqu'à l'aube et les nombreux ignorants de l'époque viennent le contempler et le toucher. C'est alors que son père décide à la carrière religieuse de Barnabas; celui-ci est d'accord pour des raisons autres que celles de son père et des vieux qui voient en lui déjà "le premier pape noir". "Je cédai, raconte-t-il, non d'y avoir été enjoint par une dizaine de vieillards spécialement réunis pour me circonvenir, mais parce qu'il m'apparut que le certificat d'études étant, dans mon pays, le diplôme suprême pour indigènes, le séminaire était l'au-delà du Savoir, auquel on pouvait accéder grâce au cheval de Troie de la vocation. C'était d'autant plus facile que, devant le penchant des Noirs à entrer dans les ordres, les Européens n'y voyaient, scientifiquement, qu'une manifestation de leur tempérament religieux"[79]. En effet, étant donné que les possibilités de s'instruire sont assez limitées dans les colonies, la prétendue vocation religieuse est parfois le seul moyen pour aller plus loin.

Les élèves qui ont l'occasion de continuer leurs études, rêvent de toutes sortes de professions imaginables. Dans son roman autobiographique *Le rescapé de l'Ethylos*, la vocation de Mamadou Gologo évolue du désir d'être "Secrétaire des Greffes et des Parquets", puis "petit commandant" à

la résolution finale de se faire médecin, projet qu'il réussit à réaliser. Il avoue en passant qu'il ne consentirait jamais à se faire instituteur: "Certes, l'Enseignement est et demeurera un apostolat, et même en dehors du fait que l'instituteur est le travailleur "qui gagne juste ce qu'il faut pour ne pas mourir de faim", ce dernier méritera toujours une grosse botte d'éloges"[80].

La plupart des étudiants n'arrivent pas à réaliser leurs vocations importantes. A en croire certains auteurs, ceux qui sont partis faire des études dans la métropole ont souvent pour part quotidienne la faim et la misère. Dans *Kocoumbo l'étudiant noir* par exemple, Aké Loba peint des scènes pittoresques de la vie des étudiants – et des soi-disant étudiants – noirs au Quartier latin; normalement ceux-ci sont trop préoccupés par les soucis du pain quotidien pour penser sérieusement aux études[81].

Malgré les déceptions et les désillusions, tout le monde devient de plus en plus convaincu que c'est une nécessité absolue que de s'instruire pour être "quelqu'un" dans la nouvelle société où tout semble tourner autour de l'argent. Les gens de la brousse posent à Jean-Marie Medza la question de savoir ce qu'il fera après ses études. "Vous gagnerez beaucoup d'argent, n'est-ce pas?" demande une femme du village. D'autres s'indignent de la bêtise de cette question. Pour eux c'est sûr que les diplômés gagneront beaucoup d'argent: "Tu penses bien qu'après tant d'années passées à l'école, ils ne vont pas se laisser prendre pour des moins de rien – comme nous"[82].

Il est vrai que, grâce à l'école, les jeunes ont plus de confiance en eux-mêmes vis-à-vis des Blancs, que les illettrés. Ce fait est confirmé par des romanciers tels que par exemple Benjamin Matip dans *Afrique, nous t'ignorons*, Sembène Ousmane dans *L'harmattan*, Mongo Beti dans *Ville cruelle* et ainsi de suite. Dans ce dernier roman, la mère de Banda prévoit les difficultés qu'auront son fils et les autres jeunes à cause de leur critique du système colonial: visiblement ils n'ont plus peur des Blancs.

"De notre temps, si un Blanc te disait: "Mets-toi à genoux!" tu ne trouvais rien de mieux à faire que de te mettre à genoux; ou bien "Couche-toi sur le ventre, que je te fouette le derrière!", tu t'aplatissais sur le sol. Aujourd'hui, avec nos fils, ce n'est plus la même chose. Ils ont grandi; ils nous méprisent parce que nous avons courbé la tête devant les Blancs. Eux, ils marchent fièrement, en se frappant la poitrine, en levant leurs bras, en brandissant leur poing. Les Blancs eux-mêmes leur avaient dit: "Venez donc dans nos écoles". Ils sont allés dans leurs écoles; ils ont appris à parler leur langue, à discuter avec eux, à faire des calculs sur les feuilles de papier, tout comme eux...; ils font tout ce que font les Blancs. Et ces derniers, qu'est-ce qu'ils pensent de tout cela, je me demande? Est-ce qu'ils vont accepter de n'être plus les maîtres? Ou est-ce qu'ils s'y refuseront?"[83].

Evidemment le colonisateur n'aime pas la concurrence des Noirs. Ceux-ci daignent se comparer aux Blancs qui, peu à peu, seront forcés, à leur tour, de rivaliser avec des nègres. D'une part donc, les Noirs se mettent en tête de dépasser les Blancs colonisateurs moyennant l'école; les plus instruits d'entre eux critiquent violemment les défauts et le caractère limité de l'enseignement colonial. D'autre part, les Blancs de la colonie se méfient de l'école et reprochent aux enseignants blancs d'être à la base de la prise de conscience des Noirs. Aussi la plupart des Blancs coloniaux préfèrent-ils freiner le nombre et le niveau des écoles, tandis que les Noirs se rendent toujours plus compte que les Blancs leur "apprennent trop peu"[84].

l'enseignant blanc

Par comparaison à l'intérêt que pas mal d'auteurs prennent à l'école, il est surprenant de constater que relativement peu d'enseignants blancs jouent un rôle de quelque importance dans l'ensemble romanesque. Souvent leur présence est signalée sans que des particularités permettent de nous faire une idée de leur personne. Néanmoins il y a des auteurs qui font des portraits plus complets de certains enseignants[85].

Gologo et Kanza retiennent des souvenirs de quelques professeurs blancs qu'ils ont connus. Gologo se rappelle le directeur de l'Ecole William Ponty, un Français qui préfère d'abord connaître l'âme des Africains "pour mieux s'adapter à leur milieu", sans donner priorité à l' "ordre de mission" avec lequel il débarque en Afrique. Un autre professeur inoubliable est pour lui le professeur d'anatomie à l'Ecole de Médecine[86].

A l'Université de Louvain, Kanza se sent très déçu par son premier cours de philosophie, donné par un professeur qui ne correspond en rien à l'image qu'il s'était formée en Afrique d'un "vrai" professeur d'université. Par contre, le deuxième cours est tout différent; le professeur Bodin, "distingué et célèbre psychologue", s'impose dès le début, se rappelle l'auteur. "Il incitait le respect et l'admiration. Nos coeurs battaient follement, nous nous trouvions, cette fois, en face d'un vrai professeur, d'un professeur d'université tel que notre imagination nous l'avait dessiné"[87].

Deux ou trois conflits opposent un élève à son professeur. Beti mentionne le cas de Kris, un collégien qui est renvoyé de l'internat, après avoir refusé à son professeur d'éducation physique de grimper à la corde. Par conséquent celui-ci lui administre "un terrible coup de pied au postérieur". Sa mère à qui il raconte l'histoire approuve les idées du professeur, mais selon le fils, elle a "des idées d'autrefois": "Bien fait, dit-elle, tu n'avais qu'à savoir te tenir. Après tout, ces Blancs, ils ne sont déjà que trop bons comme cela. C'est eux qui vous instruisent, non? Alors, quoi! soyez déférents avec eux au lieu de leur parler insolemment. Soyez polis, un

point c'est tout''. Cependant, les enfants de la maison ne sont pas du tout de cet avis et reprochent à leur mère de ne pas savoir ce qu'elle dit, car a-t-elle jamais été à l'école? Une fois de plus, des écoliers manquent de respect à la génération des parents! Dans *Kocoumbo, l'étudiant noir*, un conflit est créé lorsque, dans un lycée en France, Kocoumbo est offensé par un surveillant désagréable. Sans réfléchir il quitte tout de suite l'école, bien que le proviseur prenne nettement son parti contre le surveillant[88].

Dans l'ensemble, l'image de l'enseignant blanc n'est pourtant pas négative. Les quelques non-conformistes européens qui existent parmi les colonisateurs sont des professeurs dans plus d'un cas. Ceux-ci sont difficilement acceptés par leurs frères blancs qui propagent l'inégalité raciale et la persistance de la colonisation. Il en résulte parfois des tensions entre le solitaire progressiste et le grand groupe des conservateurs qui veulent maintenir le statu quo. Dans *Le soleil noir point*, Charles Nokan parle avec sympathie du jeune Français Julien qui apprend aux nègres à aimer la liberté au lieu de leur prêcher l'attachement à la France, ce que les autorités attendent de lui. Il est relevé de sa fonction d'enseignant et doit quitter Abidjan. Alors, au lieu de rentrer en France, il se met à travailler dans les champs avec les Noirs de la campagne. Les Blancs le considèrent comme un homme très dangereux; ils le haïssent et essaient de trouver un moyen pour l'éloigner définitivement de la colonie. Ils sont bien servis par le fromager qui, en tombant, écrase le crâne du jeune homme idéaliste[89].

Ci-dessus il a été dit combien le colon se méfie généralement du Noir instruit qui ne se soumet plus aussi facilement que les autres. Le désir de laisser les Noirs dans l'ignorance ne se restreint pas à ce seul groupe de colonisateurs qui appuient volontiers leur point de vue par la théorie douteuse selon laquelle les nègres sont moins intelligents que les Blancs. L'enseignant, qui, riche de son expérience, combat ces idées peu soutenables, s'expose à la malveillance des autres Européens qui lui reprochent son manque de solidarité. D'autre part, il va de soi que grâce à cette attitude l'enseignant jouit de l'estime des Noirs. C'est ainsi que, dans *Mirages de Paris*, le Sénégalais Fara suit la conversation entre un professeur, M. Dupont, et un commerçant. Soce, l'auteur, fait ressortir combien la mentalité de l'un et celle de l'autre sont différentes. Le premier, ''un monsieur blond, au regard généreux'' soutient que les Noirs sont aussi intelligents que les Blancs et qu'ils sont aussi capables d'assimiler la culture occidentale. Le colon, mécontent, est d'avis que c'est simplement la mémoire phénoménale des Noirs qui trompe l'enseignant: ce ne sont que ''d'habiles perroquets''. M. Dupont réfute ce point de vue avec des arguments solides. Alors il ne reste au commerçant plus rien à dire sauf que les Noirs instruits sont dangereux et qu'ils forment une menace pour les étrangers de la colonie[90]. C'est là bel et bien le fond de l'affaire: les Noirs diplômés deviennent exigeants et critiques, il n'est pas probable

qu'ils se taisent toujours. Aussi en veut-on à ceux qui les instruisent.

Oyono, parlant de la petite communauté européenne de Dangan relève le contraste existant entre la mentalité du Directeur de l'Ecole Officielle de Dangan et celle des autres Blancs de la petite ville. M. Salvain est convaincu de l'égalité fondamentale des races et, selon lui, les Noirs ne manquent pas plus d'intelligence que les Blancs. Son point de vue est connu depuis longtemps et difficilement digéré par ses compatriotes coloniaux. Lors d'une réception chez le Commandant de cercle, ceux-ci, comme d'ordinaire, ne cessent de se plaindre et de critiquer les indigènes. M. Salvain se tait longtemps, mais après l'affirmation de la femme du docteur selon laquelle "il n'y pas de moralité dans ce pays", il se permet de riposter qu'il n'y en a pas non plus à Paris. Dès cette simple remarque du brave instituteur, les tensions latentes surgissent à la surface, quoique le langage de M. Salvain soit innocent plutôt que révolutionnaire. Ici Oyono se montre un maître à dépeindre le conflit qui éclate entre l'instituteur et les autres Blancs coloniaux.

La petite phrase "avait été lancée comme un courant électrique dans les chairs de chaque Blanc de la salle. Ils tressaillirent à tour de rôle. Les oreilles du docteur devinrent rouge sang... Le Blanc qui désinfecte Dangan au D.T.T. haleta. Il se tourna brusquement vers l'instituteur.
– Qu'est-ce... qu'est-ce que vous vou... vous... Qu'est-ce que vous... voulez dire? bégaya-t-il.

L'instituteur fit une moue méprisante et haussa les épaules. L'autre Blanc se leva et marcha sur lui. L'instituteur le regardait, impassible. Le désinfecteur de Dangan allait-il lui sauter à la gorge? La situation était tendue.
– Eh couillon! Vous n'êtes qu'un démagogue! lâcha-t-il.
– Je vous en prie, je vous en prie, Monsieur Fernand! intervint le Commandant. M. Fernand retourna à sa place...
– Vous êtes un traître, vous êtes un traître, Monsieur Salvain! reprit-il. Depuis que vous êtes dans ce pays vous menez une activité qui n'est pas digne d'un Français de France! Vous dressez les indigènes contre nous... Vous leur racontez qu'ils sont des hommes comme nous, comme s'ils n'avaient pas déjà assez de prétentions comme cela...

M. Fernand s'assit. Gosier-d'Oiseau balança sa tête au bout de son cou en signe d'approbation. Quelques têtes l'imitèrent...
– Pauvre de France! dit Gosier-d'Oiseau en se mouchant.

L'instituteur haussa les épaules"[91].

Oyono semble vouloir souligner combien la plupart des Blancs en tant que vrais colonisateurs se méfient de l'enseignant et de ses activités subversives. Il est intéressant de noter que dans cette conversation les Blancs reprochent à leur compatriote son attitude au nom de la pauvre France qu'ils prétendent défendre et protéger. Dans *Coeur d'Aryenne* par contre,

un Inspecteur de l'enseignement et directeur d'école s'empare de "l'idéal français" pour s'en servir contre le Commissaire de police raciste qui maltraite à tort un de ses élèves.[92].

Il n'y a pas de doute possible: dans les romans négro-africains les enseignants sont généralement plus honnêtes que les autres Blancs dans la mesure où un Blanc colonial peut l'être. Le fait que l'enseignant du roman prend quelquefois la défense du colonisé, plaide en sa faveur. Memmi a bien démontré l'impossibilité du colonisateur qui se refuse et qui se solidarise avec les colonisés. Il faut du courage et des sacrifices pour le faire et rarement un Blanc de la colonie s'engage-t-il entièrement dans la lutte contre le racisme et l'injustice de la situation coloniale. Julien, le professeur du *Soleil noir point,* dont il a été question ci-dessus, est plutôt l'exception qui confirme la règle générale des colonisateurs qui s'acceptent[93]. Il est évident que des gestes incidentels de sympathie de la part de quelque enseignant, restent au fond de moindre importance aussi longtemps que les structures de base ne changent pas dans la société coloniale. C'est l'école elle-même qui est essentielle, l'enseignement étant le moyen le plus sûr permettant aux Noirs de se hisser au même rang que les Blancs, avec toutes les conséquences qui s'ensuivront.

*
* *

Les grands changements qui s'accomplissent en Afrique noire depuis que les Blancs l'ont occupée amènent une autre mentalité. L'esprit collectif qui règne sur la société traditionnelle est sacrifié au principe de l'individualisme et du profit personnel qui domine la société occidentale. L'école transmet directement ce principe aux enfants qui la fréquentent: les meilleurs sont loués et récompensés de leurs efforts.

L'inquiétude initiale disparaît peu à peu pour céder la place à des sentiments de respect à l'égard de ceux qui sont "comme les Blancs". Néanmoins les autorités traditionnelles du clan supportent mal le manque d'estime que leur manifeste la jeune génération. De longues palabres précèdent le moment où les parents envoient leurs enfants à l'école – de préférence les garçons, moins souvent les filles. Chacun a son mot à dire sur l'école et les jeunes: les Blancs ne leur apprennent pas ce qu'il faut, ils leur apprennent trop, ils sont trop bons, etc. Ceux qui ont fréquenté l'école nouvelle sont plutôt d'avis que les Blancs ne leur ont pas appris trop mais trop peu, leurs ambitions varient entre celle d'égaler les Blancs et celle de les dépasser.

Malgré le nationalisme et l'impérialisme culturel des Blancs à l'école, malgré leurs idées préconçues sur leur propre langue, leur culture et leurs méthodes d'éducation, l'importance de l'enseignement est généralement

comprise et l'école considérée comme un privilège octroyé par l'occupant. L'enseignant jouit d'un certain estime et, s'il est blanc, il est mieux apprécié que la plupart des autres Blancs de la communauté coloniale.

VI. LE MISSIONNAIRE ET LA RELIGION CHRETIENNE

L'arrivée des missionnaires en Afrique noire coïncide plus ou moins avec celle des colonisateurs. Tantôt les religieux précédaient le conquérant, tantôt ils le suivaient de près. La conférence de Berlin traitant des questions coloniales, prit, au sujet des missions, la décision que celles-ci auraient droit à une protection spéciale et qu'elles pourraient librement exercer leur travail, organiser leurs services religieux et construire des bâtiments indispensables à cet effet. Bien que la mesure ne se rapportât pas explicitement au christianisme, ce sont les missions chrétiennes qui en ont surtout profité[1].

Wauthier note qu'en 1905 la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat fut introduite en France. Cependant les colonies en furent exceptées, signe sûr que "l'effort d'évangélisation des populations africaines entrepris par les missions allait dans le sens le l'entreprise coloniale"[2].

Les Africains n'ont pas tardé à associer les activités des missionnaires blancs à celles des gouvernements blancs conquérants, avec toutes les fâcheuses conséquences qui s'ensuivirent pour le christianisme. Souvent on considérait le missionnaire comme un fonctionnaire de l'Etat et, plus d'une fois, il se comportait comme tel[3]. Nombre d'auteurs nous rappellent non seulement que la puissance coloniale a voulu imposer son autorité politique, mais encore qu'elle a cherché à dicter sa religion comme la religion de la Civilisation[4].

Selon Herskovits, il n'y a pratiquement rien qui n'ait été étudié avec moins d'objectivité que l'action missionnaire chrétienne en Afrique[5]. En effet, les innombrables critiques que l'on a portées sur l'oeuvre missionnaire, feront facilement oublier les efforts déployés par des hommes dans le but d'apporter au reste du monde le message de leur évangile et le fait que le nombre de ceux qui y ont perdu la vie a été considérable.

Etant donné les périls que les missionnaires couraient en Afrique, les maladies, le climat inhabituel, les dangers de la forêt et parfois aussi l'hostilité des habitants à l'égard de l'étranger, il va de soi que les religieux se sont souvent appuyés sur les administrateurs coloniaux, notamment là où les uns et les autres étaient originaires de la même métropole. C'était compréhensible de leur point de vue, mais il n'était pas moins naturel du point de vue des Africains de considérer le missionnaire blanc comme un agent du colonisateur blanc.

La plupart des intellectuels africains actuels ont été formés par les écoles

des missions chrétiennes, catholiques ou protestantes. Les romanciers ne font pas exception à la règle. Ils ont vu les missionnaires de très près, ils ont vécu avec eux à la mission, bien que leur niveau de vie ne fût jamais le même et qu'il y eût toujours une distance matérielle qui les séparait les uns des autres. Dans leurs biographies romancées, les auteurs reviennent souvent aux erreurs et au manque de compréhension des missionnaires.

l'image du missionnaire et celle de son Dieu

L'histoire de l'arrivée du missionnaire dans un village africain où l'on n'avait pas encore vu de Blancs auparavant, est sans doute embellie par Malembe dans *Le mystère de l'enfant disparu*. Le "Mompe" (= mon Père) Yvon est bien reçu dans un petit village zaïrois au Kasaï, on le considère tout de suite comme un ami. Il aime les enfants et connaît bien l'histoire de Yezu dont les "Bakristu" d'un village voisin parlent tous les jours. Le "revenant", comme on l'appelle, est impressionnant aux yeux des villageois:

"Quelle sorte d'homme! Grand, fort, avec une longue barbe touffue..." Des femmes accourent pour lui présenter leurs enfants afin qu'il les baptise. Les hommes pleins d'enthousiasme, le saluent aux battements de tambours. A leur grande joie, le "Mompe" parle même leur langue. La population n'en revient pas; le soir encore, on ne cesse de commenter l'apparition de cet être extraordinaire, ses cheveux, son visage rouge, son nez long, ses yeux de chat, etc.[6].

L'aspect physique du missionnaire, décrit en détail par Malembe, intéresse très peu la plupart des auteurs qui se contentent le plus souvent de lui attribuer une barbe – blonde plus d'une fois – et une robe blanche[7]. Parfois on ajoute une petite remarque sur la couleur de ses yeux ou la minceur de ses lèvres[8].

Dans *Le pauvre Christ de Bomba*, le R. P. S. Drumont a distribué, dans un village, des images du Christ entouré d'enfants, et les jeunes du village sont étonnés de voir combien le Christ ressemble au R.P.S.: "même barbe, même soutane, même cordon au niveau de la ceinture." Le catéchiste leur assure que Jésus et le R.P.S. ne forment qu'un seul être. Et depuis lors les gosses de ce village appellent le R.P.S. "Jésus-Christ". Denis, le boy du Père Drumont, est d'avis que son maître mérite bien cet éloge de la part des enfants. Il est plein d'admiration à l'égard du missionnaire qui lui donne "une impression de force irrésistible, mais tempérée par sa barbe noire qui enveloppe son visage d'une douceur toute paternelle"[9].

L'image du Dieu prêché par le missionnaire est donc parfois associée à celle du missionnaire même. Le Chef polygame dans *Le roi miraculé*

est obsédé par l'idée qu'un jour il devra rendre compte de sa vie à Dieu, "un être mystérieux, peut-être plus puissant qu' Akomo (l'ancêtre) – et qui sait? pourvu des fines lèvres et du bleu et sévère regard" du missionnaire Le Guen qui ne cesse de lui parler du péché de la polygamie[10].

Il est probable que souvent les missionnaires ne se sont pas rendu compte du problème qui se pose ici, sinon on ne s'explique pas les nombreuses allusions au Dieu blanc et au diable noir dans les romans. En Europe, le péché rend l'âme noire et cette noirceur symbolique a été transférée en Afrique pour caractériser le pécheur; l'âme pure par contre est blanche. Nécessairement les deux couleurs se rapportent ensuite non seulement à l'âme invisible, mais encore aux corps visibles. Une édition toute récente de la Bible destinée aux enfants donne encore l'image d'un Abel innocent et bien rose abattu par un Caïn méchant et noir comme du charbon[11].

L'homme blanc, consciemment ou inconsciemment, se représente le mal comme quelque chose de noir, idée arbitraire et dangereuse même, car elle peut mener à des préjugés de race, ce qui est arrivé maintes fois, et la malédiction de Canaan dans la Bible servait d'argument à qui voulait s'en servir. Sir Alan Burns cite un certain Caroll qui dans un livre portant le titre significatif *The Negro as a Beast or in the image of God?* fournit en 1900 encore de soi-disant preuves bibliques et scientifiques de ce que le Noir n'appartient pas à la Famille humaine[12]. Cette même idée est présente dans *Coeur d'Aryenne* de Jean Malonga où le Père Hux, complice du colonisateur, est un raciste convaincu. Dans ce roman, les Noirs en viennent à se demander si, aux yeux du missionnaire, l'homme de couleur est de création divine. Tous les torts de la colonisation se font "sous les auspices d'un Dieu certainement blanc" et ce Dieu sera "le premier raciste des Mondes possibles"[13]. De son côté, Dadié nous rappelle que le navire négrier de Sir Hawkins qui transporta des nègres d'Afrique à travers l'océan porta bel et bien le nom de "Jesus"[14].

Ces exemples font comprendre comment, peu à peu, s'est établie dans l'esprit du Noir l'image de Dieu telle qu'elle lui a été présentée par les Blancs. Que cette image soit surtout blanche, cela ne saurait nous étonner après tout. Dadié nous transmet ingénument l'impression que lui a faite le Dieu occidental avec sa suite d'anges, de saints et de démons. En visite à Paris, il écrit à un frère imaginaire en Afrique: "Partout se dresse un Dieu coléreux ayant à sa gauche le fouet et à sa droite les bonbons. Un Dieu à l'image du Blanc chez nous, avec ses médailles d'une main et sa prison de l'autre[15]. Pour ce qui est des anges, les "bons sont blancs et les mauvais, noirs comme nous. On les appelle des démons"[16]. Dans les églises, il admire des statues de saints parmi lesquels il n'y a pas un seul Noir. Dadié conclut qu'apparemment les Noirs n'ont pas encore droit de cité au Paradis et que, à leur arrivée, Saint Pierre les dirigerait plutôt vers Belzébuth à cause de leur peau noire... Il espère néanmoins

que les Noirs aussi auront un saint lorsqu'ils seront mieux connus, bien que cela pose aussi des problèmes, car à ce moment-là il faudra "au diable trouver une autre couleur, ce ne sera pas facile"[17].

Bengono décrit Dieu autrement; c'est un vieillard à la barbe blanche, aux cheveux blancs, aux belles dents "d'une blancheur de soleil", qui porte un boubou d'une blancheur impeccable, mais la peau de ses mains et de son visage est "d'une couleur indéfinissable, pas noire, pas blanche, quelque chose de presque doré"[18]. Cet auteur s'imagine donc un Dieu "neutre" qui s'élève au dessus des partis terrestres.

Dadié reproche aux Occidentaux qu'ils se soient formé un Dieu à leur image et pour qui la couleur de la peau et l'argent semblent plus importants que le message de l'amour. En France déjà, il s'en est rendu compte; aux Etats-Unis, il en est encore plus convaincu. Avec une ironie parfois mordante, il dénonce les idées contradictoires de ce peuple "nourri de psaumes" qui "envoie des bataillons de bibles en éclaireurs dans le monde entier"[19]: l'Américain lui-même se considère comme un nouveau Jésus qui sauvera le monde, mais il ne sait pas comment adopter ses fils de couleur qui meurent de froid au seuil de sa maison[20]. Le Dieu blanc des Américains est logé dans leurs portefeuilles et l'or est sa véritable image, "c'est pourquoi la sainte monnaie porte l'inscription "In God we trust". "L'Américain ne réussit pas à concilier son Dieu blanc, l'argent, avec la Bible. Tout est commercialisé aux Etats-Unis et, pour célébrer convenablement la naissance du Seigneur, on fait monter en flèche les prix vers Noël. Des crèches poussent partout jusque devant les stations d'essence: "Jésus dans le froid devient le gardien de station d'essence, voire un pompiste et les anges, sur les toits, sonnent de la trompette pour appeler les clients"[21].

Le Dieu des Blancs ne peut pas être celui de la Bible, car celui-là chassa les commerçants du temple et condamna toute discrimination[22]. Voilà la conclusion de Dadié qui sait distinguer entre la réalité et les apparences. D'autres sont restés à la surface et ont rejeté de prime abord avec l'image du Dieu des Blancs celle du Dieu de la Bible. En Afrique, le missionnaire n'est pas moins pris pour un assoiffé de richesses que les autres Blancs: „Quand ils te causent de Dieu, c'est juste pour que tu paies le denier du culte", dit Banda dans *Ville cruelle*[23]. Sans insister sur ce point ici, nous croyons que cette idée provient de la supposition des Noirs que les prêtres réservent cet argent pour eux-mêmes, tout comme les colons le faisaient. De leur propre point de vue, les missionnaires vivaient on ne peut plus simplement, mais, aux yeux de la population locale, la différence matérielle restait évidemment considérable[24].

le paternalisme

On reproche souvent aux missionnaires leur attitude paternaliste qui, même résultant des meilleures intentions, n'est pas favorablement accueillie par les esprits éveillés et critiques en Afrique. Le paternalisme témoigne du préjugé qui semble avoir caractérisé la plupart des Blancs en Afrique et selon lequel les Africains sont des incapables nés à qui il faut refuser toute responsabilité. Le théologien Wambutda est d'avis que le darwinisme doit avoir influencé la mentalité occidentale, les missionnaires inclus. On n'a pu voir les Noirs autrement que comme de grands enfants ou comme des êtres d'une intelligence obtuse[25]. Nous fournirons quelques exemples pour illustrer le cas du missionnaire paternaliste, personnage bien connu dans bon nombre de romans.

Le Père Hux, dans *Coeur d'Aryenne,* enseigne aux enfants noirs un autre catéchisme qu'il n'enseigne à sa seule élève blanche, Solange, qui reçoit un enseignement à part. Selon le Père Hux, quelques traits rudimentaires du catéchisme suffiront aux jeunes indigènes qui sont surtout menacés de "l'Enfer éternel où les attend la vengeance d'un Dieu inexorable". Le missionnaire est d'avis que les petits Noirs manquent de dons intellectuels. Le Père Hux veut que le christianisme force le respect et la soumission des Noirs. Ce même Père conseille à un colon abruti et bestial de corriger les indigènes à coups de chicote pour avoir de l'autorité sur les nègres et pour obtenir leur obéissance passive: "Ces grands enfants ignorent, les malheureux, que c'est surtout pour leur bien et pour le salut de leur âme que l'on est quelquefois obligé de les malmener"[26].

A en croire les romanciers, le paternalisme missionnaire est à la base de nombreuses erreurs commises tantôt inconsciemment, tantôt en connaissance de cause. Le Pasteur William, missionnaire protestant dans *Afrique, nous t'ignorons,* déçoit ses brebis quand il nie le fait que la Deuxième Guerre mondiale a éclaté dans "le pays des Blancs". Lorsque le catéchiste Zachée vient demander des renseignements à la mission, William lui ment à dessein, pour ne pas mettre en cause le respect que l'Africain doit au monde blanc. Il se dit que le Blanc qui a trahi le secret de la guerre des Blancs "a fait plus de mal que de bien, ce misérable... Il est des âmes qui doivent être maintenues dans l'ignorance". La réponse qu'il donne à Zachée est qu'il n'a pas besoin de s'alarmer, qu'il n'y a pas de guerre. L'église au village ne doit pas se troubler pour rien. Zachée est renvoyé, muni de quelques textes: "Laissez les morts enterrer leurs morts" et "Heureux sont les pauvres en esprit car le royaume des cieux est à eux". Zachée n'y comprend rien. Quand, plus tard, il rapporte ces choses au conseil du village, on se moque de lui et il se sent abandonné par le missionnaire[27].

Avant de reconnaître son tort à la fin de sa carrière missionnaire le

R. P. S. Drumont, le "pauvre Christ de Bomba", a aussi considéré les Noirs comme de grands enfants à qui il fallait s'imposer de force. Il a voulu "punir" les Tala de leur mauvaise conduite par une absence de trois ans, après quoi il effectue une tournée pour leur offrir une nouvelle chance de se repentir. Apparemment le châtiment n'a pas réussi[28].

Tout comme le Père Hux dont il a été question ci-dessus, le R. P. Drumont menace les infidèles de l'enfer. A quelqu'un qui l'offense, il crie: "Ah! te voilà toi! Un jour tu verras. Tu brûleras en enfer: tu me diras si c'est drôle"[29].

Un soir, le même Père Drumont veut s'imposer en interdisant aux Noirs d'un village voisin de danser le premier vendredi du mois, bien que les gens soient païens. Il y expédie d'abord son catéchiste qui rentre bredouille, s'y rend ensuite en personne. Furieux, il se précipite sur les xylophones qu'il met en miettes et il jette les tam-tams par terre. De son côté, le chef du village, hurlant de colère, marche droit sur le R.P.S. pour le tuer. Les hommes du village le tiennent ferme pour éviter qu'il tue le missionnaire. Quand les esprits se calment un peu, le Révérend Père essaie de plaider sa cause et d'expliquer les raisons qui l'ont amené à faire arrêter les danses. Alors un homme se lève et demande au R.P.S. s'il aurait agi de la sorte si des Blancs avaient dansé ce soir-là. Le Révérend Père répond qu'il n'est pas venu pour les Blancs qui sont mauvais et qui "iront en enfer comme tous les hommes mauvais". Mais eux, les Noirs, peuvent facilement aller au ciel si, par exemple, ils ne dansent plus.

"– Mais qu'est-ce que nous ferions, mon Père, si nous ne dansions plus... Nous n'avons que cela, danser. Et vous voulez nous empêcher de danser! Qu'est-ce que nous ferions à la place?

– Vous pourriez prier Dieu, L'adorer". On reste silencieux; puis l'homme déclare:

"– 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 laissés libres de danser. C'est vraiment ce que je crois: et toi?...

– Justement, Jésus-Christ m'a chargé de vous le dire...

– Oh! toi, tu es un Blanc, Père!"[30].

Les arguments du prêtre sont assez faibles et il le sent très bien lui-même. Au fur et à mesure que le récit avance, il discute de plus en plus avec les gens. Ainsi il s'approche de plus en plus aussi de l'image du missionnaire idéal qui existe dans l'esprit de l'auteur et il s'éloigne de l'image du missionnaire réel, telle qu'elle existe d'habitude dans l'esprit de l'Africain[31]. Mongo Beti fait entrevoir les changements qui s'accomplissent, à travers les observations du boy Denis, admirateur naïf du R.P.S. paternaliste. Après les discussions avec les villageois dont nous parlions ci-dessus, Denis note dans son journal: "Je ne comprends pas d'où vient ce goût récent qu'il montre à écouter de telles niaiseries. Autrefois, il aurait tout simple-

ment envoyé promener cet homme; mais, aujourd'hui, il a sincèrement discuté avec lui. Il l'a laissé débiter toutes ses bêtises d'illettré. Je crois qu'il a tort de se comporter ainsi. Je crois qu'il ne faut pas prendre la peine de leur expliquer longuement tant de choses. Il suffirait de leur dire qu'ils grilleront en enfer, un point c'est tout. Oh! là là, quels hommes!"[32].

Peu à peu et à force de dialoguer avec les gens, le Père Drumont comprend à quel point ils confondent le christianisme avec la colonisation blanche, ce qu'il n'avait pas encore compris pendant ses vingt ans de vie missionnaire "vieux style".

Le roman *L'harmattan* fournit d'autres preuves du paternalisme missionnaire; Ousmane y décrit les événements autour du Référendum de 1958 dans un Etat africain imaginaire. Ce pays votera en faveur de la Constitution et de la Communauté française, mais, en partie, le "oui" sera acquis grâce à l'église, mobilisée dans la lutte comme les autres forces conservatrices, les militaires, la police et la presse: l'archevêque blanc conseille à ses catéchumènes de rassembler les bulletins de vote dans leurs quartiers respectifs et de les déposer dans l'urne afin de faire passer le "oui" qui maintiendrait les colonies françaises d'Afrique sous la domination de la France[33]. Les jeunes qui s'engagent dans la lutte pour la liberté et l'indépendance s'en rendent compte avec amertume.

Le Jugement dernier et l'Enfer servent de menaces à ceux qui sont tentés de s'écarter de la voie indiquée par le missionnaire paternaliste. Dans les romans, cette voie ressemble assez souvent à cette autre, coloniale et pavée de moeurs occidentales.

le missionnaire et les croyances traditionnelles

On a souvent reproché aux missionnaires de ne pas savoir grand'chose de la culture traditionnelle des Africains qu'ils voulaient convertir. Envoyés en Afrique par les églises européennes, ils étaient des hommes qui se sentaient appelés par leur Seigneur, et leur formation était parfois trop sommaire. Ils étaient alors tentés de condamner carrément les croyances africaines comme sauvages et païennes, sans essayer de les comprendre. Ils ne reconnaissaient souvent aucune valeur aux religions anciennes qui étaient traitées de pratiques primitives et superstitieuses, bien que le sens leur échappât[34].

Traditionnellement le missionnaire était prédisposé à croire que sa propre culture était supérieure, bien que cette mentalité semble avoir connu des changements après que la mission avait rencontré des difficultés sur le terrain. Surtout après la Deuxième Guerre mondiale, on a dû réexaminer quelques-unes des affirmations – d'autant plus que les Noirs instruits ne semblaient plus prêts à accepter les valeurs euro-américaines telles

quelles[35].

En prêchant l'évangile, les prêtres ont souvent voulu faire table rase des notions de l'Etre suprême que possédaient les Noirs bien avant l'arrivée des Blancs, notions que les missionnaires auraient pu associer à l'idée du Dieu chrétien qu'ils voulaient introduire. Dans les romans aussi, il est souvent question du choc résultant de la confrontation des deux cultures, du manque de compréhension mutuelle, du manque de tact chez les religieux, du manque de dialogue surtout, qui aboutit à des conclusions erronées de part et d'autre[36].

Dans *Ville cruelle*, l'oncle de Banda explique son point de vue sur la religion chrétienne: il voit des avantages dans l'école où on peut apprendre la langue des Blancs qui est devenue la langue du pays, mais le catéchisme, la messe, le chapelet, la confession et la prière, tout cela ne sert à rien, d'après lui. Comme si la religion avait été une chose nouvelle! Les ancêtres avaient toujours cru en Dieu avant l'arrivée des Blancs: "Qu'était-il besoin d'aller se mouiller la tête d'un peu d'eau, d'aller s'agenouiller aux pieds d'un prêtre, d'aller avaler une miette de pain sans la mâcher, pour croire en Dieu?"[37].

Jean Ikellé-Matiba, parlant de l'arrivée des missionnaires dans sa région d'origine, rend compte des réactions des gens: l'Etre Suprême était bien connu chez eux aussi, on l'appelait Hilôlômbi, créateur du ciel et de la terre, vengeur des opprimés et réparateur des injustices. Le personnage de Jésus-Christ leur semble plutôt un mythe et ils s'en moquent. Dadié croit que Jésus n'aurait pas vécu trente-trois ans en Afrique, car, humble de naissance, il n'aurait pas eu le droit de donner des leçons aux autres, et puis il n'aurait pas respecté les coutumes ni les vieux et leur sagesse, ce qui est impardonnable dans la société traditionnelle africaine[38].

Sans doute les prêtres, le plus souvent, n'avançaient-ils que lentement et le cas mentionné ci-dessus du missionnaire Yvon auquel les gens accouraient spontanément pour demander le baptême, donne une image trop belle pour être représentative. Parfois la médecine moderne a facilité le travail de la conversion: en prouvant leur force supérieure à celle des féticheurs devant les maladies du pays, les missionnaires ont pu convaincre nombre d'âmes, selon Ikellé-Matiba. Cet auteur, bien qu'il se montre très positif à l'égard du christianisme, parle du "moment tragique" de la conversion: le nouvel adepte offre ouvertement ses fétiches aux religieux pour les faire brûler. C'est de cette façon que l'Afrique a perdu d'innombrables trésors de sa culture depuis l'arrivée des missionnaires et on peut se demander si cette approche de "clean sweep" comme l'appelle Anstey, a été inévitable ou bien la conséquence de l'arrogance culturelle que, plus d'une fois, le missionnaire partageait avec les autres Blancs[39].

Ikellé-Matiba signale aussi les conséquences de cette dévastation culturelle. Le personnage principal de *Cette Afrique-là*, le vieux Franz Mômha,

est un bon chrétien, convaincu des valeurs de la nouvelle religion. Néanmoins, il considère les pertes culturelles comme un grand malheur: "...combien malheureux sommes-nous à présent. Nous ne pouvons plus rien nous-mêmes. En arrachant ces trésors, il fallait en même temps tuer le mal, mais au contraire ne l'a-t-on pas plutôt encouragé?... Je regrette encore les écorces d'arbre qui nous soignaient autrefois, les tarentules qui prédisaient l'avenir et les dieux protecteurs qui préservaient du mal. Où en sommes-nous arrivés? Nous nous sommes livrés au commerçant et sommes devenus une clientèle docile. On peut nous dépouiller sans que nous levions le "petit doigt" "[40]. L'obligation d'adopter des modes de conduite et des valeurs étrangères qu'on ne comprenait pas toujours, a dû causer un terrible désarroi et l'effacement de la personnalité authentique chez beaucoup de gens.

Le fait que les missionnaires disposaient des meilleurs dispensaires et des meilleures écoles, a attiré bien des Africains, mais cela signifie-t-il que les gens soient devenus en même temps de bons chrétiens? Régulièrement les romanciers mettent en doute l'emprise profonde de la nouvelle religion sur le peuple. Si ce n'est pas dit directement par l'auteur, l'intrigue, les conversations ou les pensées des personnages le démontrent. En voici deux exemples: le vieux Meka dans *Le vieux nègre et la médaille* est un chrétien exemplaire depuis longtemps. Il a donné ses terres à la mission et se veut le plus humble des chrétiens en se mettant parmi les misérables où il s'agenouille à côté d'un vieillard lépreux. Cependant, un jour, il est humilié par des Blancs à un tel point qu'il ne veut plus entendre parler du Seigneur et que les superstitions rejaillissent "dans son esprit, balayant comme un raz de marée des années d'enseignement et de pratique chrétiens"[41].

Un autre exemple est celui d'une femme très chrétienne qui ne peut pas pour autant abandonner toutes les croyances traditionnelles. Au risque de se voir interdire les sacrements pour longtemps, elle force son fils à consulter l'homme au miroir, bien que les missionnaires s'y opposent catégoriquement. Elle n'est pas d'accord sur ce point avec les prêtres qui enseignent eux-mêmes que le pouvoir surnaturel et satan existent. Son fils Banda lui apprend que les catholiques cachent dans leurs églises des os humains, souvent dans l'autel. Ils adorent ces souvenirs et "il n'y a rien pour eux qui vaille un os ou des cheveux... ce sont des gens étranges". Ces os, ces cheveux exposés, les gens viennent les contempler, parfois aussi ils les touchent. Banda dit qu'il en sait "trop long sur eux et leur religion", c'est pourquoi il ne peut plus croire, il n'a pas confiance en eux[42]. Les fétiches catholiques leur sont moins familiers que les fétiches des ancêtres. A cela s'ajoute la méfiance des Noirs à l'égard de la religion et de la culture des Blancs, et inversement. Avec Herskovits nous croyons qu'il est naïf de penser qu'une société puisse accepter une culture étrangère

dans sa totalité. L'acceptation sera partielle et même là où on croit que des éléments sont acceptés intégralement, on découvre qu'ils ont été réinterprétés de manière à s'accorder avec des éléments préexistants. C'est pourquoi le bon missionnaire doit être en même temps un bon ethnologue, ce dont les églises semblent toujours plus conscientes de nos jours[43].

de la conversion au baptême

Après la conversion, les Noirs reçoivent le baptême et un nouveau nom par lequel ils se distinguent des autres. Ce nom est inspiré de la Bible ou des noms de Saints. Ainsi Dansou, le fils du fétiche, s'appelle Paul de son nom de baptême[44]. Lors d'une campagne électorale au Dahomey, les partis se disputant les votes, les non-chrétiens reprochent aux chrétiens de renier les traditions africaines, leurs âmes "modernisées" exigent qu'ils s'appellent plutôt Martin que Cossi ou Ananou, car "il est vrai qu'il n'y a pas de saint nègre au Paradis"[45].

Dadié fait observer que les Parisiens qui ne font rien sans calcul aiment choisir des prénoms tels que Théodore, Théophile, Dieudonné etc. pour plaire à Dieu: c'est le moyen le plus sûr pour aller directement au Paradis[46].

Le nouveau nom symbolise au fond la nouvelle vie qui commence avec la conversion, mais plus d'une fois le baptême ne constitue pas de garantie. Dans *Une vie de boy*, la femme du Commandant de cercle interroge son boy Toundi là-dessus:

"– Tu es chrétien, n'est-ce pas?
– Oui, Madame, chrétien comme ça...
– Comment chrétien comme ça?
– Chrétien pas grand-chose Madame. Chrétien parce que le prêtre m'a versé l'eau sur la tête en me donnant un nom de blanc...
– Mais c'est incroyable, ce que tu me racontes là. Le Commandant m'avait pourtant dit que tu étais très croyant?
– Il faut bien croire comme ça aux histoires des blancs..."

A la question de savoir s'il est redevenu fétichiste, Toundi répond que la rivière ne remonte pas à la source, mais apparemment il n'est pas non plus devenu chrétien dans le vrai sens du mot, bien que le baptême ait enrichi son nom Toundi de celui de Joseph[47].

Le baptême du roi des Essazam joue un rôle décisif dans le roman du *Roi miraculé*. Ce chef étant païen, sa première épouse, la vieille Makrita a été seule à être baptisée par le Père Le Guen qui n'a pas voulu en faire autant des autres épouses du chef, bien qu'elles eussent aimé cela. Le chef, malgré son âge, vient d'épouser en vingt-troisième noce la jeune Anaba, lorsqu'il tombe malade à mourir. En l'absence du missionnaire qui tarde à venir, une vieille chrétienne du nom de Yossifa entreprend de baptiser le chef "à un moment où il ne pouvait plus dire son opinion".

Peu après, le prêtre blanc arrive et, reconnaissant le baptême de Yossifa, il donne au chef l'extrême-onction au dernier moment. Cependant, d'une façon miraculeuse, le chef revient à la vie et voici qu'il est un homme chrétien qui a reçu le baptême. Par voie de conséquence, il devra renoncer à ses femmes, et les renvoyer dans leur clan d'origine, chose inimaginable. Le dimanche suivant, à l'église, le missionnaire annonce le nouveau nom du chef "dans la famille des fidèles du Christ": Lazare![48].

Le chef, confirmé "dans son chemin de Damas" par Le Guen, est décidé à répudier ses femmes sauf la plus jeune, Anaba, qui n'est pas chrétienne. Makrita, la première épouse du chef et chrétienne depuis vingt ans, comprend que le missionnaire est son véritable ennemi, étant donné qu'il refuse d'obliger le chef à choisir Makrita comme son "épouse devant Dieu". Son interprétation des rites de Le Guen est qu'il a ensorcelé le chef: "... ne l'avait-il pas ressuscité – car pour tous les Essazam, seule l'extrême-onction avait ranimé le cadavre qu'était alors le chef – pour, ensuite, frapper la tribu par sa conversion et remplir ainsi son église de fidèles"[49].

Il s'ensuit une bagarre au village et les autorités administratives, saisies de l'histoire, arrivent et exigent du missionnaire qu'il renonce à cette seule âme. Le missionnaire, personnage bien sympathique d'ailleurs, ne cède pas. A la fin du livre, une lettre du Haut Commissaire de la République l'oblige à un déplacement. Le missionnaire, convaincu d'avoir raison, n'est pas d'accord avec l'Administrateur Lequeux avec qui il se chamaille à haute voix pour cette question de principe. Les gens du village l'interprètent d'une autre façon que le missionnaire, ils prient Lequeux de recommander à "son frère" de laisser le chef en paix, car les ancêtres ont bien vécu "sans tout cela"[50].

L'histoire de ce vieux chef illustre le fait que le christianisme, se manifestant dans le baptême, est loin de signifier automatiquement l'effacement des croyances traditionnelles: il s'avère impossible aux missionnaires de modeler la race noire comme un vase. Dans *Le pauvre Christ de Bomba*, le R. P. Drumont doit envisager des déceptions multiples du même genre; voilà pourquoi, après de longues années de vie missionnaire, il en vient à se demander si par hasard le vase n'aurait pas été cuit bien longtemps avant son arrivée, et alors comment y imposer une autre forme! La conclusion du Père Drumont est qu'il est inutile de continuer aussi longtemps que l'église en Afrique a un visage blanc aux yeux des Noirs et puis "ces braves gens ont bien adoré Dieu sans nous"[51].

Il est bien clair que le baptême extérieur n'est pas toujours le signe d'une conversion spirituelle bien qu'il y en ait quelques exemples. Dansou et les siens dans *Le fils du fétiche* changent radicalement de vie et de moeurs après leurs conversion et baptême: ils en viennent à déplorer sincèrement "le grotesque des pratiques fétichistes". D'autres cèdent peu à

peu à la nouvelle religion et finissent par s'y intégrer. C'est Franz Môhha qui, devenu chrétien, enseigne à ses compagnons le message bliblique, grâce auquel ils supportent avec courage la misère des travaux forcés de l'époque coloniale[52].

Sans doute les Noirs ont-ils admiré la force des Blancs qu'ils ont cru supérieure à leur propre force. Si Dieu possède la force suprême, il a dû en donner plus aux Blancs qui semblent surpasser les Noirs en connaissance et en sagesse. Le secret de cette force supérieure doit se trouver dans la religion des Blancs. En accourant vers le missionnaire, à la religion, au baptême, les ouailles ont souvent cherché autre chose que ce que le missionnaire avait à leur offrir. Le R. P. Drumont se demande pourquoi la population, après avoir fait connaissance avec la religion, s'en est détournée ensuite. Son cuisinier Zacharie lui explique de quoi il s'agit exactement:

"Les premiers d'entre nous qui sont accourus à la religion, à votre religion, y sont venus comme à... une révélation, c'est ça, une révélation, une école où ils acquerraient la révélation de votre secret, le secret de votre force, la force de vos avions, de vos chemins de fer, est-ce que je sais, moi... le secret de votre mystère, quoi! Au lieu de cela, vous vous êtes mis à leur parler de Dieu, de l'âme, de la vie éternelle, etc... Est-ce que vous vous imaginez qu'ils ne connaissaient pas déjà tout cela avant, bien avant votre arrivée? Ma foi, ils ont eu l'impression que vous leur cachiez quelque chose. Plus tard, ils s'aperçurent qu'avec de l'argent ils pouvaient se procurer bien des choses, et par exemple des phonographes, des automobiles, et un jour peut-être des avions. Et voilà! Ils abandonnent la religion, ils courent ailleurs, je veux dire vers l'argent. Voilà la vérité, Père; le reste, ce n'est que des histoires..."[53].

Ayant analysé la force des Blancs, ils ont constaté qu'il y avait une distance entre la richesse matérielle et la religion des Blancs, que l'une était possible sans l'autre ainsi qu'on le voyait chez les Blancs: bien que riches ils ne s'intéressaient pas toujours à la religion du missionnaire qui était tout de même leur "frère". Le dimanche matin, constate Climbié, dans le roman du même nom, l'église est bondée de fidèles mais il y a peu de Blancs. Les Européens semblent fatigués de réciter "Notre Père qui es aux cieux. Donne-nous notre pain quotidien". Ils préfèrent s'acquérir ce pain sans l'aide du Père ou bien ils sont déjà rassasiés au point de faire plutôt la grasse matinée. "Leur devise à tous...: "Aide-toi, le Ciel t'aidera" "[54]. Auraient-ils mieux embrassé la religion chrétienne que les Noirs? Voilà la question qu'il se pose.

l'église et la messe

Les missionnaires se donnent souvent beaucoup de peine pour apprendre

la langue locale de la population qu'ils veulent servir. Le Père Le Guen dans *Le roi miraculé* parle très bien la langue du pays, d'autres, bien qu'ils fassent de leur mieux, ne réussissent pas toujours à la maîtriser. Ainsi le R. P. Drumont, qui s'exprime de telle façon que les gens ne le comprennent que le lendemain après avoir réfléchi la nuit sur ce qu'il a dit la veille[55].

Ils se servent de cette langue locale aussi pour prêcher l'évangile à l'église. L'église, le culte, l'atmosphère et les chants sont décrits par des auteurs différents; leurs impressions peuvent nous donner au moins une idée des réflexions africaines à ce sujet.

Un premier contact avec les rites du service catholique est décrit par Malembe. Le culte se déroule en plein air: "...le "Mompe", en robe blanche, dialoguait avec un de ses porteurs devant une table couverte d'étoffes blanches. Il joignait les mains, élevait un pot brillant, fléchissait les genoux, posait son menton sur la table... A la fin de la prière, le "Mompe" nous parla de Yezu qui veut que tous les hommes se donnent à sa religion, l'aiment jusqu'à la mort pour entrer dans le ciel, lieu de joie... Ce que vous avez reçu, disait-il aux chrétiens, c'est lui-même Yezu, mais invisible à nos yeux. Les bakristu de Pangu... hochaient la tête en signe d'assentiment"[56].

Les gens s'intéressent au mystère de la nouvelle religion, ils suivent attentivement la cérémonie. Koiku, jeune homme figurant dans *Les dernières paroles de Koime*, est un fervent chrétien qui va régulièrement à la messe et respecte soigneusement les règles des croyants. Voici ce qu'il éprouve lorsqu'il entre dans l'église: "Un charme mystérieux enveloppait Koiku, l'emportait dans un monde délicieux, un monde toujours en fête et toujours ensoleillé, un monde qui devait être le Paradis. Son coeur battait toujours au rythme des cantiques... Il eut la perspective d'une vie meilleure et plus facile[57]. Après la communion, il remercie sincèrement Jésus de l'avoir racheté. Le prêtre est un homme sympathique qui a de bonnes relations avec ses ouailles, car, après le culte, parents et enfants l'assaillent pour s'attirer son amitié[58].

Par contre, Ferdinand Oyono se moque de la religion chrétienne comme des autres apports européens. D'un ton sarcastique, il raille aussi bien les prêtres que le culte religieux. Dans *Chemin d'Europe*, l'ancien séminariste Aki Barnabas se rend un jour à l'église de son quartier et il y voit son père agenouillé près de la Sainte Table. Alors il se rappelle comment, petit garçon de 8 ans, lui-même s'était agenouillé pour recevoir la première communion: "J'avais beaucoup attendu de cet instant solennel, espérant que mes yeux allaient s'ouvrir enfin à l'auguste lumière, que m'allait être révélé ce je-ne-sais-quoi qui me convaincrait que le Seigneur s'était bel et bien identifié avec ces hosties que je savais préparées par un cuisinier syphilitique et ignare". Son cynisme serait-il dû à des déceptions vécues

à la mission? Il y a habité en effet comme enfant de choeur et épisodiquement comme "boy" des missionnaires[59].

Oyono doit avoir assisté à la messe maintes fois; en plus de cela, sa faculté d'observation et son sens du pittoresque lui font peindre avec verve l'atmosphère de l'église, son intérieur et tout ce qui s'y passe: "l'obscurité de la voûte, les pointes de feu étoilées des cierges, leur odeur, celle de l'encens, du lépreux, le choeur des prières, des cantiques, l'immense Vierge en plâtre fixée au dessus de l'autel, les images, les essoufflements nasillards du vieil harmonium..."Pour ce qui est des chants, les fidèles s'y prennent tous d'une manière personnelle. En voici une:" Ooo...éééé! Ooéééé! Ah! éé... O... Yéssouss!" hurlait mon voisin en m'assourdissant de son latin onomatopéique, répétant... le Kyrie Eleison qu'il chantait à sa façon inédite..."[60].

Ville cruelle, premier roman de Beti, contient aussi une scène où Banda, le héros du récit, assiste à la messe. En entendant le prêtre et les enfants de choeur réciter des prières en latin, il pense: "Qui me dira jamais ce que tout ça signifie... Dominus vobiscum, cum spiritu tuo... Le catéchiste lui-même m'a avoué un jour qu'il ne le savait pas"[61].

Dans ce qui précède, il est surtout question d'observations personnelles qui ne dépassent pas la petite vie des personnages. Il en est autrement dans le roman de *Climbié* de Bernard Dadié. Climbié commence à comprendre qu'il y a une différence entre le véritable sens du christianisme et la réalité qu'il voit autour de lui, même à l'église. Un dimanche, assistant à la messe, il se rend tout à coup à l'évidence des faits: au premier rang, dans leurs fauteuils, il aperçoit les têtes grosses et grasses des directeurs et des chefs blancs qui refusent de satisfaire aux revendications de leurs ouvriers vivant dans la misère à cause de leurs obligations familiales. Ils ferment les yeux à la pauvreté des quartiers africains qu'ils préfèrent ignorer. Climbié réfléchit à l'injustice qu'il a sous les yeux et il voudrait crier à haute voix ce qu'il pense. Les patrons sont là, "raides, boutonnés de haut en bas, bardés de puissance et de privilèges dont ils ne veulent pas voir se détacher la moindre parcelle"[62].

La ségrégation raciale à l'église, dont il est question ci-dessus – les Blancs au premier rang, les Noirs à part – n'est pas exceptionnelle dans les romans. Elle empêche parfois les hommes des deux races de communier ensemble. Dans les romans d'Oyono aussi, Blancs et Noirs sont séparés à l'église. Toundi, le boy du R. P. Gilbert, aide à distribuer la communion aux fidèles le dimanche. Les Blancs – qui d'ailleurs n'ont pas de belles dents, comme il note – ont leur Sainte Table à part.[63]. Et Madame Gruchet, l'idole blanche de Barnabas, entre dans l'église par la porte du transept "strictement réservé aux Européens"[64].

La conclusion d'un Africain qui se rend compte de cette discrimination raciale, sera que les Blancs ne savent pas mettre en pratique ce qu'ils

prêchent ou bien, qu'ils prêchent des mensonges dans leurs églises. La ségrégation raciale, bien qu'elle ne fût pas appliquée partout et toujours[65], doit avoir accentué l'idée déjà répandue que l'église serait surtout une affaire de Blancs.

entre le célibat et la polygamie

De multiples conflits entre le missionnaire et son troupeau sont dûs à leurs très différentes conceptions de moeurs. Le missionnaire avait toujours appris que la polygamie est illégitime, scandaleuse et païenne; qu'il est amoral d'aller nu; que des filles-mères sont des êtres pitoyables et que coucher avec quelqu'un de l'autre sexe n'est permis que dans le mariage.

Les tabous sexuels qui ont stigmatisé l'Europe depuis des siècles sont loin de correspondre aux moeurs et règles existant en Afrique avant l'arrivée des Blancs. Dans les romans, la morale introduite par le prêtre blanc est parfois lourde de conséquences pour la vie quotidienne des Africains. Plus d'une fois ils sont ahuris par le raisonnement des missionnaires. En outre, ils ne cessent de s'étonner du phénomène d'un célibat obligatoire chez les prêtres catholiques: dans la société traditionnelle en Afrique, le célibataire est un être bizarre et le célibat un accident regrettable que tout homme normal essaie d'éviter[66].

Le prêtre noir qui respecte le célibat est l'objet de toutes sortes de plaisanteries innocentes ou cruelles. On croit difficilement que le prêtre – blanc ou noir – soit réellement célibataire. A Banda, jeune homme timide et silencieux, on demande dans un bar s'il sort du séminaire, s'il a voulu être prêtre et "renoncer à la femme, au plus beau don que Dieu nous ait fait". Un autre s'y mêle: "...Où es-tu allé chercher ça, que les prêtres ont renoncé à la femme? Tu es marrant!"[67].

Parfois la chasteté des missionnaires blancs catholiques, célibataires de gré ou de force, est mise en question dans les romans. Zacharie, le cuisinier du R. P. Drumont dans *Le pauvre Christ de Bomba*, dit méchamment que le R.P.S. a sans doute des enfants blancs dans sa patrie[68]. Dans le pays des Tala, le mari polygame d'une brave chrétienne à laquelle le Père Drumont rend visite dans sa case, interpelle, dehors, le catéchiste, en lui disant d'une voix impérieuse: "...explique bien à ton patron que je ne puis tolérer qu'un homme, fût-il blanc, fût-il prêtre, demeure si longtemps chez une femme à moi. Entends-tu bien? Je ne le tolérerai pas..."[69].

Dans cet autre roman de Beti, *Le roi miraculé*, le Frère Joseph Schloegel est connu pour sa liberté de manières pour ne pas dire de moeurs. "Certaines gens, à Essazam, allaient même jusqu'à proclamer que Frère Joseph n'était pas un religieux à la façon de Le Guen – ce qui, dit par les Noirs, mettait en doute le caractère absolu de la chasteté de Schloegel"[70].

Ferdinand Oyono exploite le célibat du prêtre comme un sujet infaillible

de moquerie. Il crée le personnage du Père Vandermayer qui figure dans deux de ses romans. C'est un obsédé sexuel qui a "la manie de battre les chrétiennes adultères, les indigènes bien sûr... Il les fait mettre nues dans son bureau, tout en répétant dans un mauvais Ndjem: "Quand tu as baisé, as-tu eu honte devant Dieu?" Lors d'un accès de paludisme le Père Vandermayer ne cesse de crier des obscénités pendant la nuit et son collègue, le Père Gilbert, essaie de tenir à distance les boys de la mission pour empêcher qu'ils l'entendent[71].

Dadié constate que la morale des Français est d'une rigueur excessive, on n'a pas le droit de regarder de près une femme, si belle soit-elle, car cela pourrait déjà donner "des idées impures, c'est-à-dire des idées pas très catholiques". Il s'étonne du célibat de MM. les curés d'autant plus qu'en Afrique tous ont le droit de se marier et même d'avoir plusieurs épouses. Selon lui, les curés sont tous d'avis que les Africains sont des êtres déjà condamnables parce que leur culte est autre que le culte français. En même temps Dadié se demande si Dieu exige une pareille uniformité de croyance et de pensée et si ces hommes ne ramènent pas Dieu à leur mesure[72]. C'est là une question pertinente qu'on pourrait poser aussi au sujet d'autres règles morales importées en Afrique. Les "idées impures ou peu catholiques" des Noirs inquiètent maints missionnaires, les romans en font preuve.

Dans *Climbié*, on raconte l'histoire du missionnaire qui reproche à un patriarche noir d'aller nu: c'est un péché. Le Noir, un sage, explique patiemment au missionnaire que, si Dieu a créé l'homme sans poils ni plumes ni écailles, Il doit l'avoir jugé bon tel quel; aussi cela ne peut-il pas être un péché que d'aller nu[73].

Le Père Drumont reproche à un jeune homme "bon chrétien" de coucher dans la même case que sa vieille mère. Il devrait avoir honte selon le R.P.S.; le jeune homme ne comprend pas. Le boy du Père Supérieur, Denis, note dans son journal que son patron "se tuerait vraiment à cause des filles-mères. A croire que nous, les Noirs, serons tous damnés pour avoir trop aimé les enfants. Tiens, mon père, par exemple, est catéchiste. Pourtant, je suis certain qu'il serait l'homme le plus heureux si ma soeur Anne faisait un enfant avant d'aller en mariage, surtout un garçon". C'est seulement le risque de l'excommunication par le R. P. S. Drumont, qui est cause de ce que le père de Denis fait attention...[74].

Le problème des filles-mères n'en est un qu'en Europe et pour les Européens, selon Dadié, qui s'étonne que les Blancs soient si intransigeants à leur égard. "Ce que nous acceptons volontiers, avec joie, est pour eux une calamité. Un enfant né hors mariage n'est pas un enfant régulier, mais un fraudeur; un resquilleur." On réserve des jours spéciaux pour le baptême des enfants nés de parents non unis religieusement. Dieu lui-même trouverait-il aussi que ces enfants diffèrent des petits légitimes?

se demande l'auteur. Le baptême des enfants nés "illégitimement" peut coûter plus cher que le baptême "normal". Dans *Le pauvre Christ de Bomba*, les polygames et les filles-mères paient un prix spécial pour le baptême de leurs enfants et, sur leurs cartes de baptême, le Père Drumont note toujours *ex fornicatione ortus*. Denis, son boy, se demande ce que cette expression pourrait bien signifier – personne ne le sait – mais il n'ose pas le demander au R.P.S. qui, sans doute, ne serait pas content d'une telle question[75].

Il est clair que les moeurs européennes semblent souvent étranges aux Africains, d'autant plus que les missionnaires – du moins c'est le cas dans les romans – n'expliquaient pas le pourquoi de leur raisonnement. En matière de polygamie, les missionnaires se heurtent régulièrement aux coutumes traditionnelles. Selon Neill, le problème de la polygamie n'est pas encore résolu dans les églises de l'Afrique. Les missions, venant de l'Occident, ont commencé par opter pour la monogamie. Certaines même ont exigé que les hommes renoncent à leurs femmes sauf à leur première épouse, ce qui causait souvent une grave désorganisation sociale et une situation de désordre moral intolérable[76]. Nous en avons vu un exemple ci-dessus dans la conversion du chef polygame des Essazam: le missionnaire exige le renvoi de vingt-deux des vingt-trois femmes dans leurs clans d'origine, ce qui est impossible selon la tradition – la dot les avait liées à vie au clan du chef. Un compromis proposé par les vieux du village, qui demandent que les femmes puissent rester sur place après le mariage du chef avec une d'entre elles d'après "les rites de la religion de Le Guen", est refusé par le missionnaire. Cette solution pourrait induire le chef en tentation. Voici comment les deux points de vue, celui du missionnaire, imbu de morale occidentale et celui d'un Noir éduqué selon les coutumes africaines, s'opposent:

"– Supposez une circonstance, une occasion, un désir même passager, est-ce que cet homme ne risque pas de retomber dans le péché?

– Tu veux dire de coucher avec une des femmes? demanda Azombo qui aimait la clarté en toutes choses.

– Oui.

– Qu'est-ce que cela peut bien faire? s'écria Azombo. Une fois, en passant, qu'est-ce que cela peut bien faire, *father?* Est-ce que les chrétiens ne couchent jamais avec une femme qui n'est pas leur épouse devant Dieu? Trouvant qu'il avait trop longtemps prêché dans le désert, Le Guen prit congé des Ebibot"[77].

Ce passage démontre combien les moeurs de l'un sont incompréhensibles à l'autre: on sort de milieux trop différents. La polygamie, étrangère à la société occidentale, était interdite par des missionnaires blancs, originaires de l'Europe et souvent célibataires. Les Africains avaient beau se référer à l'Ancien Testament pour maintenir les structures sociales de

leur société "dont le développement harmonieux reposait précisément sur la polygamie", les missionnaires s'obstinaient d'ordinaire dans leur refus. Se choisir les noms de Salomon, David ou Jacob n'ouvrait pas la voie de la polygamie que ces personnages bibliques avaient suivie eux aussi. Selon les missionnaires, cela restait un péché, malgré l'exemple de ces grands chefs dans la Bible[78].

Il sera toujours difficile d'imposer un changement de moeurs à un peuple s'il ne comprend pas les motifs de ce changement. Le Père Drumont interroge un de ses catéchistes: est-il bon chrétien, n'a-t-il jamais envie de prendre une deuxième femme? L'homme répond qu'en effet il est bon chrétien et qu'il ne voit pas de raison pour qu'il change: "...je ne désire pas devenir polygame; d'ailleurs, je n'aurais pas l'argent". Voilà qu'il motive sa monogamie par le manque d'argent plutôt que par le respect des moeurs venues d'outre-mer!

Le pauvre Père Drumont a des tas de conflits de ce genre. Son cuisinier Zacharie, père de famille, a couché avec la belle Catherine. Le R.P.S. lui reproche sa méconduite: il n'est plus bon chrétien! Zacharie admet avoir couché avec Catherine, mais selon lui cela ne prouve rien sauf que sa femme vient d'accoucher. Le Père ne comprenant pas cela, Zacharie s'explique: "Tu as tort, mon Père, parce que c'est vrai ce que je te dis là; je te l'ai toujours dit, d'ailleurs, et toi tu n'as jamais voulu me croire. J'ignore comment les Blancs s'y prennent; les Noirs, eux, quand leur femme a un nouveau-né, s'en écartent pendant un an; c'est ainsi chez nous et je n'y peux rien. Moi, je connais des gens qui ont essayé de nourrir leur bébé au lait de conserve, mais ça s'est toujours mal terminé." Après ce discours, Zacharie disparaît dans la nuit et, resté seul, le R.P.S. a un accès de fou rire inexplicable[79].

Le R. P. Drumont commence à se rendre compte de son inconscience après vingt ans de service missionnaire parmi les Noirs: "Il y a des tas de choses que j'aurais dû voir plus tôt, si je m'étais seulement donné la peine de regarder", se dit-il vers la fin de sa carrière. Pendant toute cette époque, il a essayé de convertir les Noirs à sa façon. Intransigeant comme tout, il exigeait même des baptisés qu'ils ne fréquentent plus les leurs qui ne sont pas chrétiens ou qui sont polygames, ce qui crée des cas de conscience pour tous ces gens qui ont toujours vécu dans une société où les liens familiaux sont très forts. Un des catéchistes reproche au R.P.S. qu'il exige plus des Noirs qu'il n'exige des Blancs qui "à la ville, vivent en concubinage avec de mauvaises femmes" et, selon lui, le Révérend Père ne les corrige pas, ne fulmine pas contre eux. Au contraire, il leur donne la main, il va à leurs invitations et ils le reconduisent à la mission dans leurs voitures[80]. Y a-t-il donc deux poids et deux mesures dont le missionnaire se sert pour peser les moeurs des Blancs et des Noirs? C'est là une question que se posent également des Africains dans d'autres

romans[81].

Les exemples donnés illustrent les problèmes qui résultent de la confrontation des deux cultures. Souvent les missionnaires ont essayé d'effacer la tradition africaine devant les moeurs de l'Occident au lieu de chercher à jeter un pont entre le christianisme et les valeurs de la tradition africaine là où elles n'étaient pas en contradiction avec la nouvelle religion[82]. On est vite tenté de condamner ce que l'on ne comprend ni ne connaît.

christianisme et colonisation

Au début de ce chapitre, il a été expliqué comment la coïncidence historique de l'arrivée de missionnaires et colonisateurs a donné lieu à des confusions et des méfiances. Ici nous voulons essayer de rendre les réflexions de quelques romanciers là-dessus. Ils sont nombreux à se prononcer et nous devons nous limiter à des cas choisis parmi d'autres qui ne manqueraient pas non plus d'éloquence. Les chrétiens africains comprennent le mieux combien le christianisme en Afrique a souffert et souffre encore d'être confondu avec l'Occident blanc colonisateur. Monseigneur Tchidimbo est d'avis que les critiques des Africains à l'égard de l'église catholique, trouvent là leur origine. Lui-même sait distinguer entre l'Occident bourgeois et le christianisme, mais beaucoup de Noirs n'ont pas vu cette différence: l'Occident s'était emparé du christianisme pour en faire une propagande parfois malhonnête à dessein. Selon Tchidimbo, tout chrétien est obligé de dissiper de par le monde cette confusion de christianisme et Occident[83].

Examinant le problème dans *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Thomas Melone fait remarquer que ce n'est pas le Dieu des chrétiens qui est mis en cause, que ce sont seuls les ministres de son culte qu'on ridiculise et accuse d'avoir trahi leur Seigneur: "...pourquoi cette hargne contre le prêtre? Parce qu'une solidarité étroite a uni dans leur action coloniale le prêtre et l'administrateur des colonies. Parce que, si le prêtre ne condamne pas, au nom des principes qu'il est chargé de défendre, les exactions de l'administration, c'est qu'il s'en fait implicitement complice. Parce que la conduite personnelle de certains prêtres fut un scandale que ne réussit même pas à camoufler leur haute situation sociale. Parce que enfin certaines méthodes d'apostolat utilisées auprès d'esprits "primitifs" et sans formation, ridiculisaient le prêtre bien plus qu'elles n'édifiaient le néophyte"[84].

La collaboration entre Eglise et Administration se révèle dans la plupart des romans qui traitent de l'époque coloniale. Le sermon du R. P. Kollmann en est un exemple dans *Ville cruelle:* Un Blanc très méchant, selon les Africains, a été tué par un de ses ouvriers noirs. Le prêtre, par contre, l'appelle un "saint homme, bien connu et très estimé... à cause de ses largesses envers la mission catholique". Aussi exhorte-t-il les fidèles à

venir lui dire après la messe où se trouve l'agresseur du Blanc, qui se cache pour échapper à la Justice – c'est là le devoir de chaque chrétien. La conclusion de Banda, présent à la messe, est qu'il ne croira plus "à leurs histoires". Pour lui, le prêtre s'est identifié avec les autres Blancs[85].

Oyono fait mention du "coup de main" que donne le R. P. Vandermayer au Commissaire de police. Ce dernier ne réussit pas à arrêter tous les vendeurs clandestins d'alcool de bananes et de maïs bon marché. Il voudrait pousser les indigènes aux liqueurs et vins européens qui inondent le marché et dont la vente intéresse surtout les commerçants européens. "Le missionnaire, du haut de sa chaire, avait eu vite fait de condamner cette boisson qui, disait-il, noircissait les dents et l'âme de ses paroissiens. Il avait décrété que tous ceux des chrétiens qui en buvaient, commettaient un péché mortel en avalant chaque gorgée"[86].

En christianisant le pays, on brisait les dernières résistances de la population, fait observer Ikellé-Matiba[87], et cela semble au colonisateur une *conditio sine qua non*. C'est dans ce sens, qu'il faut entendre les tentatives qu'entreprend le colon Cailloux pour convertir quelques "sauvages", dans *Pour toi, nègre mon frère*. Arrivé nouvellement en Afrique avec quelques confrères colons, il leur propose qu'on enseignera aux Noirs quelques notions superficielles des moeurs et de la culture occidentales et notamment de la religion, "la nôtre, que vous y croyiez ou non"[88]. Cela empêcherait les Noirs de se soulever contre les Blancs, ce qui arriverait certainement, s'ils restaient attachés aux croyances de leurs ancêtres. L'auteur de ces idées, Toussaint Viderot "Mensah", prétend à travers son personnage, Monsieur Cailloux, que le colonisateur se serait servi consciemment du christianisme, comme d'un moyen efficace par excellence, pour subjuguer systématiquement les Noirs[89].

Dans *Le pauvre Christ de Bomba*, Mongo Beti établit les rapports étroits qui relient le travail forcé à la conversion. Si les Tala sont toujours païens, c'est qu'ils vivent à leur aise et qu'on ne les fait pas encore souffrir à creuser une route pour le colonisateur. Là où on a construit une route, les gens sont accourus au christianisme. Ils étaient des opprimés exposés à la méchanceté des tirailleurs et des chefs. La misère a fait d'eux de bons chrétiens. Zacharie, le cuisinier du Père Drumont, se rappelle que le missionnaire se rendait souvent aux travaux de la route "parce que des tas de gens mouraient et qu'ils désiraient se confesser ou être baptisés avant de mourir..."[90]. En pleine tournée au pays des Tala impies, le Père Drumont rencontre son ami, l'Administrateur Vidal, qui lui annonce que les Tala aussi auront leur route. Cela devrait enchanter le R.P.S. – les tribulations aidant, cela lui sera facile de les ramener au Seigneur – mais il n'en est rien. Le prêtre a fini par comprendre que ces conversions gratuites, il les devrait aux colonisateurs blancs comme lui. Au fur et à mesure que le récit avance, le R. P. Drumont se rend compte de l'impossi-

bilité de sa position: Quand la route sera creusée, "des Blancs vont maltraiter des Noirs et quand les Noirs se sentiront très malheureux, ils accourront vers moi en me disant: "Père, Père, Père...", eux qui jusque-là se seront si peu souciés de moi. Et moi je les baptiserais, je les confesserais, je les enterrerais. Et ce retournement heureux des choses, je le devrais à la méchanceté des Blancs!... Moi aussi, je suis un Blanc!...
– Mais toi tu as toujours été avec nous, mon Père! s'est écrié le catéchiste.
– N'empêche que je suis un Blanc. Et l'Evangile du Christ, ce sont d'abord les Blancs qui l'ont reçu et il ne les a même pas changés: ils sont toujours aussi mauvais. Regardez, ils en sont encore à venir dans votre pays pour vous infliger des traitements aussi cruels. Je ne veux pas tirer profit de leur malice, moi, je m'y refuse"[91].

Il s'y refuse d'autant plus qu'il se pose la question de savoir si les gens demeureront bons chrétiens, s'ils ne reviendront pas sur leur décision, une fois les malheurs passés. Car la construction de la route contribuera à la prospérité du pays et les richesses formeront un obstacle sérieux à la foi[92].

A l'Administrateur il explique comment les Noirs du pays – et selon lui cela doit être vrai pour tous les peuples opprimés – ont appris à plier devant la violence: "Les chrétiens de la route plient, en consentant à devenir chrétiens pour la forme. Oh! ce ne sont pas des imbéciles. Ils ont bien vu la sorte de déférence, de respect superstitieux que vous autres, colons, *témoignez aux missionnaires... même si vous ne pratiquez pas*"[93].

Pour eux, la foi doit être un sauf-conduit à travers la misère; par le prestige de la religion ils espèrent gagner l'estime du colonisateur. Le Père Drumont a observé la "collusion de fait avec les colons dans laquelle tout missionnaire tombe fatalement... et qui est une véritable trahison vis-à-vis des Noirs..." Je sais, dit-il à l'Administrateur, que vous nous protégez et que nous déblayons le terrain pour vous, en préparant les esprits, en les rendant dociles... C'est une chose bien triste. Je suis enfermé dans ma race européenne, dans ma peau blanche".

Souvent les Noirs lui reprochent qu'il n'est qu'un Blanc, que Jésus-Christ, c'est encore un Blanc et que le missionnaire porte la soutane pour mieux les posséder[94].

Du début à la fin, *Le pauvre Christ de Bomba* parle des relations entre les Noirs et le missionnaire blanc. Converti de son ancien style, le Père Drumont est si découragé qu'il quitte l'Afrique pour toujours. Sa conclusion bien pessimiste est qu'il sera impossible au missionnaire blanc de prêcher l'évangile aux Noirs aussi longtemps que son frère blanc colonisateur travaille à ses côtés. Ils seront d'abord considérés comme des frères, après quoi on les distinguera peut-être, si jamais il y a un "après".

Entre les deux extrêmes, la complaisance sans engagement et la collaboration complète, on trouve dans les romans toute une gamme de relations

entre missionnaire et colonisateur telles qu'elles ont dû exister avant l'accès à l'indépendance de l'Afrique Noire de langue française.

le missionnaire et l'argent

Comme les autres représentants de l'Occident en Afrique, le missionnaire est souvent traité de grippe-sous dans les romans. Dans *Une vie de boy*, le Père Vandermayer tient à ramasser lui-même l'argent à la messe le dimanche. Toundi, boy de la mission, l'a fait à sa place un jour, mais il est convoqué tout de suite après la messe dans la chambre du Père qui le déshabille pour le fouiller. Un catéchiste doit surveiller Toundi toute la journée "pour le cas où j'aurais avalé des pièces de monnaie..."[95]. Selon Aki Barnabas, héros de *Chemin d'Europe*, les prêtres exploitent son père qui travaille à la mission. Ils lui paient un salaire dérisoire en échange d'un travail qui dure jusqu'à la tombée de la nuit[96].

La mission de Bomba a été construite par la population locale et le R. P. Drumont dit qu'elle y a travaillé spontanément. Son compatriote, le jeune Administrateur Vidal, est d'avis qu'il s'agit là plutôt de travaux forcés: les gens n'ont pas été payés et s'ils viennent néanmoins, c'est qu'ils sont hantés par la menace de l'enfer et c'est une contrainte pire que toutes les autres[97]. Le missionnaire profite de la main-d'oeuvre locale pour agrandir la mission, parce qu'il considère cela comme une contribution des ouailles à l'oeuvre du Seigneur. Les gens de leur côté ne le voient pas toujours ainsi. Zacharie, le cuisinier du missionnaire, tracasse souvent son patron avec des histoires d'augmentation de salaire. Le R.P.S. lui demande s'il ne peut donc pas "travailler pour le Bon Dieu". Zacharie s'en moque apparemment: est-ce que le R.P.S. n'habite pas une grande mission prospère?[98].

Un catéchiste rapporte au Révérend Père ce que les hommes pensent: "Ils disent qu'il n'y a pas de différence entre un commerçant grec et un prêtre, même pareil au R.P.S. Ils donnent comme preuve les richesses de la mission catholique, par exemple, les présents que le R.P.S. accepte et le denier du culte. Ils disent que le R.P.S. perçoit l'impôt tout comme l'Administrateur. Et le denier du culte, qu'est-ce donc?"[99].

Le pauvre Christ de Bomba fourmille d'exemples témoignant de l'esprit matérialiste qui caractérise le missionnaire aux yeux des Noirs. Lui-même ne le conçoit pas ainsi: les réalisations matérielles sont "pour le bon Dieu". Avant de recevoir le sacrement du mariage, les jeunes filles fiancées doivent travailler trois ou quatre mois à la mission sans être payées. Ceux qui viennent à confesse sans avoir payé le denier du culte sont chassés avec un "allez vous confesser au diable!"[100]. Même une pauvre vieille misérable qui dit ne pas avoir moyen de se procurer l'argent pour le denier du culte n'est pas dispensée de payer. Le R.P.S. veut éviter à tout prix "que

de prétendus indigents ne se livrent à une méchante comédie", sinon "tout le monde voudrait être exonéré".[101].

Denis est choqué par l'impiété et le laisser-aller des Tala, mais Zacharie lui explique qu'il n'y a là rien d'anormal: "...qu'est-ce que tu veux que ça leur foute (la religion)?... peut-être seras-tu prêtre un jour; alors, tu comprendras ce que c'est l'argent. Tu comprendras que nous courons tous après l'argent, les prêtres autant et peut-être plus que les autres"[102].

Les Noirs ne doutent pas des avantages matériels qu'ont les prêtres, même les prêtres noirs. C'est toujours une bonne idée de faire de son fils un prêtre. "La profession était bien rémunérée... (Les prêtres) avaient le plus de privilèges parmi les Noirs. Des maisons de briques, la table servie comme pour un Blanc, des motocyclettes, des bicyclettes ce n'est pas ce qui leur manquait. Et l'estime et le respect de tout le monde... même des Blancs!"[103].

Zacharie est heureux d'être cuisinier dans une mission aussi grande et importante que celle de Bomba. Avec les chrétiens déjà convertis et leur denier du culte, pense-t-il, "le R.P.S. pourrait agrandir sa mission tant qu'il voudrait: construire une nouvelle école en briques; acheter un orgue, des camions, un tracteur, une machine à extraire l'huile d'arachides, etc. Il arriverait facilement à tout, avec les seules ressources des gens qui sont sur la route. Notre église et notre maison des Pères sont parmi les plus belles. Mais il lui faut les gens d'ici à tout prix. Voyez jusqu'où va l'entêtement..."[104]. Il pense réellement que le missionnaire court après l'argent des Tala, peuple riche, qu'il veut convertir coûte que coûte. Dans les romans de Beti encore plus que dans les romans d'Oyono où les missionnaires occupent aussi une place considérable, il est évident que, à force de travailler aux réalisations matérielles, les missionnaires semblent y attacher plus d'importance qu'à leur but réel, celui de prêcher. Les Noirs comparent cette assiduité et la quête de l'argent à celle des colons qui ne cachent pas que c'est là le but de leur séjour dans la colonie; plus d'une fois ils n'ont pas vu de différence, ce que prouvent certains des passages cités[105].

la "civilisation chrétienne"

De ce qui précède, il ressort déjà combien le missionnaire était tenté de croire à la supériorité de sa civilisation par rapport au paganisme du continent noir. En outre, il a parfois embelli, idéalisé l'Occident, comme le colonisateur qui, d'après Memmi, aime faire appel "aux qualités de sa patrie d'origine... insistant sur ses traditions particulières, son originalité culturelle"[106].

Dans le même sens, le R. P. Drumont affirme à Denis, son boy, que dans son pays "tous les gens sont chrétiens et vont à la messe le dimanche...

Et là-bas, les hommes n'ont qu'une femme chacun; et une fille ne couche avec un garçon que s'ils sont mariés à l'église, et ça se passe ainsi depuis des milliers d'années, depuis des siècles." Denis n'en croit pas ses oreilles: "Comme ce doit être bien là-bas!"[107].

Le missionnaire semble souvent avoir confondu la culture occidentale avec l'évangile de Jésus-Christ, ce qui a donné lieu à des malentendus tragiques. Souvent la supériorité de l'Europe a été considérée comme naturelle et parfois elle a même été justifiée bibliquement[108]. Dans l'exemple choisi ci-dessus, Denis est émerveillé par ce qu'il croit être la civilisation chrétienne, ce qui souligne une fois de plus l'ironie de Beti qui, dès le début du roman, lui a intentionnellement attribué ce rôle d'observateur naïf et sincère, pour mieux faire ressortir son propre point de vue sceptique. D'autres romans aussi témoignent du scepticisme de leurs auteurs à l'égard de cette civilisation.

Dans *Faralako*, par exemple, les Occidentaux sont accusés comme suit: "La valeur du progrès se reconnaît au bien-être qu'il procure aux hommes. Un peuple qui fait des canons et des bombes n'est pas civilisé... De quel droit veulent-ils tuer nos croyances? Ils ont vomi le Verbe et mis leur foi dans la bombe infernale. Ils ont proféré des injures à la face de l'Eternel et travaillent à la destruction des hommes. Leur race est décadente"[109].

Les relations qu'entretient l'Occident avec Dieu sont mises en doute sérieusement par Cheikh Hamidou Kane. L'existence de Dieu et sa place dans la civilisation européenne préoccupent profondément Samba Diallo, le personnage principal de *L'Aventure ambiguë*. Le père de Diallo constate que Dieu a été mis à l'écart par l'Occident. Dieu n'est plus là "pour mesurer et justifier". Bien que les richesses s'accumulent, l'homme n'y a "jamais été aussi malheureux". L'histoire de l'Occident lui paraît "révélatrice de l'insuffisance de garantie que l'homme constitue pour l'homme. Il faut au bonheur de l'homme la présence et la garantie de Dieu"[110].

Peu après cet entretien avec son père, Samba Diallo part en France pour faire des études. Un jour il est invité dans la famille de son amie Lucienne. Il fait la connaissance du père de la fille, le pasteur Martial, un homme très sympathique qui lui révèle avoir rêvé, jeune encore, de fonder une mission en Afrique. Son projet fut rejeté par ses supérieurs qui le considérèrent comme un naïf peu réaliste. L'idée missionnaire de ce pasteur semble répondre à l'idéal de l'auteur. Martial aurait voulu aller là où militaire ni médecin ne l'eût précédé. Il s'explique au Noir:

"Nous nous serions présentés munis du seul livre de Dieu. Notre tâche étant d'évangéliser, j'eusse évité d'emporter jusqu'au médicament le moins encombrant et le plus utile. Je voulais que la révélation dont nous aurions été les missionnaires ne dût rien qu'à elle-même, et fût littéralement, pour nous, une Imitation de Jésus-Christ. Du reste, je n'en attendais pas seulement l'édification de ceux que nous aurions convertis. J'escomptais qu'a-

vec l'aide de Dieu, l'exemple de votre foi eût ravivé la nôtre, que l'Eglise noire que nous aurions suscitée eût très rapidement pris notre relais dans le combat pour la foi..."[111].

Samba Diallo exprime au pasteur ses regrets devant le refus des supérieurs qui a été catégorique. Pour eux il est impensable que le message évangélique puisse atteindre son but sans le fatras encombrant du luxe matériel si caractéristique de l'Occident. Ensuite l'idée que la foi des Noirs eût pu inspirer des "pauvres d'esprit" en Europe, leur semble bizarre. Ce sont là pourtant deux traits de l'idéal missionnaire que s'imagine Kane, un idéal qui ne se réalise guère dans nos romans négro-africains. Trop souvent – et non seulement dans le monde du roman – un bien-être matériel semble séparer le missionnaire des Africains. Il mange mieux, est mieux habillé, habite une meilleure maison que les Africains et, ce qu'il possède, il ne le partage pas toujours avec les pauvres. Il y a là déjà une inégalité, les richesses matérielles pouvant former un obstacle au contact entre chrétiens[112]. La deuxième idée de Kane – selon laquelle la foi des Africains peut raviver celle des Blancs – nous semble plus pertinente encore. L'église devrait accepter, comme une chose naturelle, cette interaction évangélique dont parle l'auteur de *L'aventure ambiguë*. Les rêves du pasteur Martial ne se sont pas réalisés, cela montre-t-il que l'auteur ne croit pas à leur véracité? Il est vrai que bon nombre de missionnaires dans les romans ne croient pas à ce dialogue. Murés dans un paternalisme inébranlable, conscients d'avoir vécu deux mille ans de "civilisation chrétienne", ils ont plus de peine à écouter qu'à dicter. Le paternalisme colonialiste mène au racisme religieux et fait obstacle à la libre diffusion du christianisme, étant donné qu'il condamne les peuples de couleur à l'impuissance et à l'irresponsabilité[113].

catholiques et protestants

Dans les romans négro-africains de langue française, les missionnaires sont presque tous des catholiques. Cela s'explique probablement par le fait que la population des pays colonisateurs francophones était en majorité catholique. Et les gouvernements coloniaux ont préféré que les missionnaires travaillant dans les colonies, soient de la même nationalité que les dirigeants du pays, afin d'assurer une meilleure collaboration. Qu'on n'ait guère rencontré des missionnaires protestants, n'est pas si étonnant: les missions protestantes étaient surtout originaires de pays anglophones, comme l'Angleterre, les Etats-Unis, et les gouvernements coloniaux des pays francophones doutaient parfois de leur solidarité avec l'Administration coloniale. La critique des auteurs est dirigée surtout contre les missionnaires catholiques. Le seul missionnaire protestant décevant que nous ayons vu ci-dessus, est le pasteur William qui ment en disant au catéchiste Zachée

que la Deuxième Guerre mondiale n'a pas éclaté[114].

La rivalité entre catholiques et protestants a souvent été vive en Afrique. Cet héritage malheureux de l'Europe ne se manifeste pas tellement dans les romans, à part les rares remarques qui y font allusion. Dans *Le pauvre Christ de Bomba*, Denis s'étonne qu'il y ait une communauté protestante dans un des villages, qui compte beaucoup d'adeptes: "C'est curieux, d'après tout ce que nous a dit le R.P.S., cette mauvaise religion ne devrait pas avoir de fidèles..."[115]. Bernard Dadié ne s'explique pas l'animosité qui règne entre pasteurs et curés; ils la poussent si loin que "l'un fait le contraire de ce que l'autre fait. Le curé parle à Dieu en latin et le protestant en anglais... le curé veut entendre les péchés pour les remettre, le pasteur refuse de les entendre, laissant cette fastidieuse "fonction" à Dieu lui-même. Le Christ se trouve partagé entre ces deux hommes..." Aux Etats-Unis, Dadié est frappé par la puissance des protestants qu'il n'a jamais connu telle en Afrique ni en France: l'église catholique "tolérée par charité protestante, paraît ici en terre étrangère"[116].

Ikellé-Matiba, dans *Cette Afrique-là*, donne une très bonne impression des débuts missionnaires protestants au Cameroun. Rigoureux dans leurs exigences, les pasteurs blancs n'en étaient pas moins du côté de la population. Le vieux Mômha, racontant son histoire dans ce roman, affirme que, la consolation venant du côté de ces missionnaires, il est devenu un chrétien sincère. Selon lui, les missionnaires presbytériens qui ont interdit l'alcool, le tabac et d'autres choses encore, ont appris aux convertis aussi à éviter la corruption; ils les ont rendus austères et leur ont donné par là une solide personnalité[117].

De ces notions éparpillées nous ne pouvons pas tirer une conclusion générale. Cependant il est peut-être vrai qu'une minorité missionnaire non liée au gouvernement colonial de par sa nationalité – ce qui était souvent le cas des protestants dans les colonies françaises et belges – gagne plus facilement la confiance de la population et souffre moins de la méfiance que les colonisés éprouvent devant les grands nombres soutenus par l'Administration coloniale. Albert Gérard note que "la critique de l'action catholique proposée par Mongo Beti se situe sur le même plan que la critique des églises protestantes émises par Mphalele en Afrique du Sud"[118]. Là où la mission a été opprimée pour le besoin de la cause, elle a forcé le respect des gens pour lesquels elle a travaillé.

un hommage douteux

Quelques auteurs admirent inconditionnellement les missionnaires, sans scepticisme ni critique. Ananou, auteur du *Fils du fétiche*, fait l'éloge de la religion chrétienne, mais il tombe dans la même erreur que les missionnaires: il attache son éloge du christianisme à une admiration absolue

de la civilisation occidentale. C'est ainsi qu'Ananou rend hommage aux "Puissances civilisatrices qui ont accompli et continuent d'accomplir de grandes oeuvres en Afrique". Il comprend que les Blancs aient souvent considéré le Noir comme un "sauvage" ou "demi-singe", étant donné le "manque de culture et d'éducation appropriées" de celui-ci[119].

Les deux romans de Naigiziki, *Escapade ruandaise* et *Mes transes à trente ans*, sont du même genre. L'auteur ne cesse d'exprimer son enthousiasme devant missions et prêtres blancs. Dans l'avant-propos d'*Escapade ruandaise*, il explique son but qui consiste à prouver que le Noir (qu'il appelle humblement "l'indigène"!) du Ruanda, apprécie déjà et espère s'assimiler bientôt "les grands bienfaits qu'avec un visible désintéressement, la tutélaire Belgique ne cesse de verser à profusion sur ses sujets, parfois rétifs, d'Afrique"[120].

Dans *Mes transes à trente ans*, il affirme que les Belges restent humains malgré le fouet, instrument nécessaire "à notre esprit balourd". Il faut donc que les Ruandais se réjouissent avec la Belgique et qu'ils remercient Dieu "d'avoir confié les destinées de notre cher Ruanda à ce peuple opiniâtre..."[121]. Il se soumet de bon gré à ce que les autorités coloniales et missionnaires dictent. Un passage de *Mes transes à trente ans* illustre en particulier cette tendance de l'auteur. Justin, le héros, a quitté sa région et passe d'une mission à l'autre. En route il admire une belle chapelle et se rend à un moment de recueillement, mais une voix tonnante le fait sursauter: "C'est un Père... qui, bréviaire en main, me fait signe, comme à un profanateur, de déguerpir et m'appelle "mubi", c'est-à-dire voleur. Je m'incline pour le saluer. Il vient sur moi menaçant, comme un ange de la colère divine..." Justin se dit "dégoûté" de rencontrer un homme de Dieu si peu amène, mais il se corrige immédiatement et prie Dieu de lui pardonner cette "impression méchante" de sa part![122].

Le récit *Tanguiéta* d'Anatole Coyssi fait aussi l'éloge du christianisme "purificateur des moeurs païennes". Néanmoins il est clair que l'auteur estime sincèrement les deux religieux qui l'ont conduit à la vie chrétienne. Le R. P. Schmidt est un homme humble qui vit parmi les Africains sans aucune commodité matérielle dans un petit poste missionnaire en pleine brousse. L'auteur parle aussi de "l'heureux effet" de sa rencontre avec Monseigneur Parisot, un "grand prélat qui fut pour moi un Simon de Cyrène"[123].

Coyssi est d'avis que les peuples civilisés d'Europe – dont les plus humains sont les Français – délivreront les Dahoméens de leurs "traits de barbarie" et il témoigne de son loyalisme indéfectible à la France[124].

Grâce à la colonisation, religion chrétienne et civilisation occidentale sont visiblement confondues dans l'esprit des trois auteurs cités ci-dessus. Cela est probablement dû au fait que les missionnaires avaient souvent aussi le monopole de l'enseignement dans les colonies. Dans les écoles

de mission, on chantait aussi bien à la gloire de la métropole qu'à la gloire de Dieu[125].

L'adhésion absolue à la puissance coloniale de la part d'Ananou, Naigiziki et Coyssi, compromet la véracité de leur témoignage positif sur le christianisme.

*
* *

Selon qu'on est pour ou contre l'activité missionnaire, on peut lire les pages qui précèdent avec tristesse ou avec joie. Apparemment la plupart des auteurs ne cachent pas leur critique à l'égard des serviteurs blancs du Seigneur en Afrique. Cette critique l'emporte souvent sur la louange. Cependant, les missionnaires dont nous avons fait la connaissance au cours de ce chapitre ne sont pas tous peints comme des personnages méchants et malveillants sans plus. Cela aurait d'ailleurs rendu moins croyable ce que les auteurs avancent. Dans *Coeur d'Aryenne,* par exemple, le Père Hux est un homme aussi raciste et antipathique que les Noirs y sont purs et innocents[126]. Aussi doute-t-on de sa véracité: ce personnage ne convainc pas.

Les enfants spirituels de Mongo Beti, les Pères Drumont et Le Guen, commettent des fautes impardonnables, mais l'auteur ne les condamne ni en tant qu'hommes, ni en tant que missionnaires. La "conversion" du Père Drumont au cours du récit et sa décision d'abandonner la mission, prouvent surtout que la collaboration entre le colonisateur et le missionnaire compromet le christianisme aux yeux des colonisés. Le Père Le Guen, qui s'y refuse, doit se soumettre aux ordres de ses supérieurs qui acceptent la confrérie avec l'Administration coloniale[127].

Benjamin Matip désapprouve le paternalisme du pasteur William, mais le pasteur paternaliste a aussi un bon trait: les élèves lui tiennent à coeur, ils peuvent entrer chez lui pour lire des journaux et des livres, il les encourage à la lecture – bien qu'il découpe des passages de certaines revues "à cause de leur venin"![128]. En passant Matip parle encore d'un autre missionnaire, celui-ci est méchant au point de prêter main-forte à la police et traite les Noirs de tous les noms. Zachée, le catéchiste, en parle au pasteur William: les gens disent que "les chrétiens aux colonies donnent une triste impression... une impression d'impuissance et de complicité..."[129].

Oyono se moque des Blancs comme des Noirs, ce qui n'empêche que, dans *Une vie de boy,* il parle avec sympathie du bienfaiteur de Toundi, le regretté Père Gilbert, tué accidentellement par la branche tombante d'un fromager géant. Il y a un contraste sensible entre ce "martyr" (les Blancs l'appellent ainsi, parce qu'il est mort en Afrique) et le Père Vander-

mayer, caricature d'homme et de missionnaire[130].

Dans l'ensemble, l'image du missionnaire et de la religion chrétienne que nous présentent les romans, n'est pas très positive. Les griefs essentiels que l'Africain dans le roman formule au sujet des missionnaires, sont leur mépris des croyances traditionnelles, leur double mesure à l'égard de Blancs et de Noirs, et surtout leur collaboration avec le colonisateur qui a renforcé leur sentiment de supériorité et de puissance.

Jusqu'ici on n'a pas beaucoup écrit sur le missionnaire dans le roman négro-africain. Nous avons cité l'article pondéré d'Albert Gérard[131], d'autres articles donnent parfois quelques remarques sur le sujet. On se limite en général aux missionnaires des romans de Beti et d'Oyono qui, en effet, en parlent longuement. Dans un article, *Romans d'Afrique*, André Rétif s'indigne contre *Le pauvre Christ de Bomba* et *Une vie de boy*. Choqué par le contenu, M. Rétif, bon catholique sans doute, s'en prend aussi à la forme des deux romans qui sont généralement reconnus comme des oeuvres d'auteurs talentueux[132]. Il en parle comme d'oeuvres "limitées", de "balbutiements" qui l'ont déçu profondément. Selon lui, les qualités réelles de l'Afrique sont absentes de ces ouvrages et pour l'avenir il attend un jugement "plus serein" et des chants "moins avilissants" des écrivains africains. *Le fils du fétiche* dont nous avons parlé ci-dessus, "ne participe pas des mêmes erreurs", à son avis: l'auteur ne s'est pas engagé dans "l'âpre croisade anti-occidentale". Il préfère ce récit médiocre – dont il admet lui-même l'écriture "encore pauvre et maladroite" – aux oeuvres de Beti et d'Oyono pour la raison pure et simple qu'ils critiquent l'oeuvre missionnaire. Comme Rétif, mais pour des raisons bien différentes des siennes, nous voulons opposer le livre d'Ananou à ceux d'Oyono et de Beti: d'abord par le manque de talent du premier par rapport aux dons des deux autres, puis par l'esprit docile et élogieux de celui-là et l'esprit critique de ceux-ci. Il est significatif que Rétif écrit dans *Etudes*, "revue fondée par les Pères de la Compagnie de Jésus"...

Herskovits fait observer qu'en réalité le missionnaire a eu de la difficulté à connaître le point de vue des Africains et leurs critiques du christianisme, parce que la politesse et leur propre intérêt les en empêchaient en général[133].

A ce sujet, les romans fournissent des documents précieux et instructifs pour les missions et les missionnaires, documents qu'il ne faut surtout pas mettre de côté hautainement et avec indignation. Si le Blanc est tenté de se fâcher contre cette méconnaissance de sa bonne volonté, de ses bienfaits et de ses sacrifices, il raisonne une fois de plus selon son propre point de vue, tout en refusant à l'Africain d'en faire autant. Si l'auteur n'est pas objectif, les gens du peuple parmi lesquels il a vécu, ne l'étaient pas non plus sans doute, et ce sont leurs idées qui s'incarnent surtout dans les romans, que cela nous plaise ou non.

VII. LA FEMME BLANCHE

Simone de Beauvoir, évoquant l'histoire et les problèmes actuels de la femme occidentale, voit de profondes analogies entre la situation des femmes – blanches apparemment – et celle des Noirs dans le monde: "les unes et les autres s'émancipent aujourd'hui d'un même paternalisme. Il va de soi que la caste naguère maîtresse veut les maintenir à "leur place", c'est-à-dire à la place qu'elle a choisie pour eux; voilà pourquoi elle se répand en éloges plus ou moins sincères sur les vertus du "bon Noir" à l'âme inconsciente, enfantine, rieuse, du Noir résigné, et de la femme "vraiment femme", c'est-à-dire frivole, puérile, irresponsable, la femme soumise à l'homme"[1].

Or, dans les romans négro-africains de langue française, on cherche en vain la conscience du Noir d'être, avec la femme blanche, victime d'une même discrimination de la part de l'homme blanc: aux yeux de l'homme noir colonisé, la Blanche est un être privilégié et non pas une femme pitoyable, elle a l'air indépendante et non pas soumise. Aussi n'est-il nulle part question d'une solidarité qui rapprocherait ces opprimés face à leur oppresseur commun, l'homme blanc, et la Blanche du roman ne ressemble-t-elle point à une pauvre exploitée. Le cas d'Aki Barnabas dans *Chemin d'Europe*, qui met en doute la liberté illimitée de la femme blanche, est exceptionnel. Ce jeune homme noir aime en silence Madame Gruchet, une femme malheureuse. Son mari avait engagé Barnabas comme précepteur pour leur fille. Madame Gruchet ne partage pas l'amour de Barnabas, mais elle n'osera pas non plus le mettre à la porte, à ce qu'il croit. Ce serait là se faire "une idée trop abstraite de la liberté de la femme blanche: Mme Gruchet, petite bourgeoise dévote, certainement épousée vierge et envoûtée par la sacro-sainte autorité maritale, ne pouvait se permettre de contrarier son seigneur et maître qui m'avait engagé malgré elle"[2].

L'injustice dont la femme blanche est l'objet et contre laquelle elle s'insurge de plus en plus aujourd'hui en Europe, est loin d'être comparable à l'état de soumission et d'inégalité dont semblent souffrir tant de Noires africaines[3]. Les auteurs africains ne se sont pas rendu compte de l'existence d'une discrimination quelconque dont serait l'objet la femme blanche dans la société occidentale, ou simplement ce sujet ne les a pas intéressés. Ensuite, la situation de la femme blanche en Afrique semble souvent enviable: elle a la vie facile, elle est entourée de luxe, elle est bien vêtue, sa belle maison et le grand jardin alentour sont entretenus par un personnel

dévoué. Surtout à l'époque coloniale, la Blanche a dû jouer un rôle de reine dans son entourage, bien que, en Europe, elle n'eût été le plus souvent qu'une femme insignifiante qui aurait dû s'occuper elle-même de son ménage et de ses enfants.

L'Administrateur Vidal, dans *Le pauvre Christ de Bomba*, a une très mauvaise impression des femmes coloniales. Quand le R. P. Drumont lui demande pourquoi il n'invite pas sa fiancée à venir le rejoindre en Afrique – elle n'y serait pas la seule Blanche! – Vidal répond: "Je vous en prie, mon Père, ne le dites plus... Elle ne serait pas la seule... Une jolie compagnie, je vous jure! Des filles d'épiciers, de boulangers, de petits pharmaciens de province. Ces gueuses-là, elles iraient n'importe où, rien que pour faire un petit million d'économies tous les deux ou trois ans..."[4]. Par la suite nous verrons si, et dans quelle mesure, cette vue des choses s'avère exacte chez d'autres auteurs.

la beauté blanche

L'aspect physique des femmes blanches intéresse vivement les romanciers. Ils dissertent, parfois longuement, sur la couleur des yeux et des cheveux – moins sur le teint de la peau –, sur les coiffures variées ou les façons de s'habiller et de se farder de l'Européenne. La beauté des Blanches est évoquée maintes fois, la Blanche laide est un phénomène plutôt rare dans les romans.

Sur la blancheur de la peau des femmes il n'y a que quelques observations, on se contente le plus souvent de la qualification de "blanche". Sembène Ousmane décrit la jeune Isabelle mariée avec un Noir: "Sa peau à elle, très blanche, offrait un contraste lumineux avec celui de l'homme"[5]. Dans *L'harmattan*, une femme du peuple traite une Blanche d' "enfarinée"[6]. Toundi, le boy du Commandant, chante la beauté de sa "Madame", en l'appelant sa reine "à la peau rose et blanche comme l'ivoire"[7].

Les romanciers se plaisent à choisir des coiffures de couleur et de forme variées pour leurs héroïnes blanches. Est-ce que cette particularité les attire, parce que la femme noire a toujours les cheveux noirs? Est-ce qu'ils seraient d'avis que les cheveux crêpus se prêtent moins à des coiffures variables que les cheveux lisses? Quoi qu'il en soit, très souvent la Noire "moderne" elle-même ne semble pas contente de ses cheveux, elle les cache volontiers sous un foulard ou une perruque.

Les Blanches aux cheveux blonds et aux yeux bleus sont favorites, mais il y a aussi des femmes rousses ou brunes. Voici, par exemple, les impressions de Bakary Diallo, un des premiers écrivains africains de langue française. Il parle de son enfance à la campagne sénégalaise. Un jour, il va à la ville pour vendre des boeufs. Chez le commerçant il aperçoit

''une personne jeune aux cheveux blonds dorés, aux yeux bleus,'' et il note: ''c'est la première fois que je vois une femme blanche''[8]. Apparemment Bakary Diallo a une faiblesse pour les blondes, elles surgissent partout dans son livre qui traite surtout de la participation de l'auteur à la Première Guerre mondiale. Blessé grièvement, il est soigné à l'hôpital en France par les dames de la Croix Rouge. Parmi elles, il y a mademoiselle Louise, ''une gracieuse jeune fille aux cheveux dorés'', qui va panser la blessure d'un soldat: ''le blessé a ses yeux fixés sur la tête blonde''[9]. A la fin du livre, l'auteur se promène dans un parc à Paris; il y voit une dame ''jeune, blonde, jolie'', qui distribue du pain aux oiseaux. Cette ''Dame (avec majuscule dans le texte!) au visage doux, aux cheveux blonds dorés'', symbolise pour lui la France même, tandis que les Noirs sont les humbles oiseaux auxquels cette noble Dame donne généreusement les miettes de sa table abondante[10].

Jouant au naïf, Bernard Dadié aborde le thème ''cheveux'' dans *Un nègre à Paris*. Il a suivi une femme ''aux cheveux aussi blancs que du coton. On dit qu'elles naissent avec ces cheveux de vieillards. Elles se nomment des blondes. Les hommes les préféreraient aux brunes, celles dont les cheveux sont noirs. Il y a encore une troisième catégorie, les rousses, à la chevelure couleur de feu. Les hommes les craignent parce qu'ils les croient de tempérament ardent''[11]. Il est impossible de faire la revue de toutes les blondes et autres belles blanches dont il est question dans les romans[12] ainsi qu'il est impossible d'énumérer toutes les coiffures différentes qui leur sont attribuées. On pourrait citer entre autres les cheveux noués en forme de huit et ornés d'une fleur d'hibiscus de Madame Salvain dans *Une vie de boy*, la fille aux cheveux en queue de cheval dans *Le docker noir*, les longues mèches de cheveux flottants de Solange dans *Coeur d'Aryenne*, et ainsi de suite[13].

Il est évident que bon nombre d'auteurs aiment parler de la beauté des Blanches dans leurs romans. Ousmane Soce et Bernard Dadié, séjournant à Paris, ne cessent d'admirer la beauté des Parisiennes. Soce est ravi de leur ''fard savant'', de leurs vêtements bien faits, de leur allure, de leur grâce et de leurs jambes ''promesses des oasis capiteuses''. Dadié a l'impression que les femmes à Paris sont de grandes fleurs mouvantes aux yeux admirables[14]. Dans *Le soleil noir point*, Tanou se sent troublé par ''le cri de l'élégance parisienne''[15].

La femme blanche, vue de loin, est donc souvent idéalisée à souhait. Est-ce parce qu'elle est mieux habillée et plus ornée de parures que la plupart des Noires plus pauvres?[16]. Ou bien est-ce parce que, longtemps, la femme blanche a été pratiquement inaccessible, voire interdite aux Noirs, notamment lors de la colonisation? Eldridge Cleaver va jusqu'à prétendre que la femme blanche est devenue pour les Noirs assujettis le symbole de la liberté[17]. C'est pour cela qu'ils rêvent d'elle, qu'ils la placent sur

un piédestal; elle devient un être désirable surtout en ce qu'elle se distingue de la Noire soumise comme eux-mêmes.

Il est possible que certains auteurs ne se soient pas rendu compte d'un désir quelconque dans ce sens et qu'ils aient idéalisé inconsciemment dans leurs récits les Blanches aux chevelures flottantes et lisses. D'autre part, il n'est pas exclu non plus que quelques-uns les ont embellies à dessein: les personnages n'appartiennent-ils pas à l'auteur, ne peut-il pas faire d'eux ce qu'il lui plaît? Ecrivant à une époque où, en Afrique en particulier, la Blanche s'entretenait rarement avec les Africains sur un pied d'égalité, le romancier a pu modeler les femmes blanches à son goût, une expérience inconnue auparavant. Quoi qu'il en soit, un idéal éloigné semble plus attrayant qu'un idéal acquis. Kocoumbo, étudiant noir à Paris, par exemple, trouve les filles blanches d'autant plus belles qu'il lui est impossible de faire son amie d'une d'entre elles[18]. Dans *Mirages de Paris*, le Sénégalais Fara idéalise et désire Jacqueline d'autant plus que les obstacles s'interposent entre lui et elle[19].

Les cheveux blonds et les yeux bleus caractérisent le mieux la femme blanche dans les romans, témoin encore ce récit que fait aux gens émerveillés du quartier le vieux Mekongo, lors d'une veillée prolongée qu'on passe, autour d'un grand feu, dans la case des palabres. Avec beaucoup de verve, cet ancien combattant raconte, dans *Une vie de boy*, ses aventures avec les femmes blanches qu'il a connues au pays des Blancs lors de la guerre mondiale. "J'y ai laissé ma jambe et ne regrette rien", dit-il. Des camarades blancs de son bataillon l'amènent aux femmes à Alger. A sa question de savoir s'il y a donc des Noires en ville, ils répondent qu'il n'y a que des "madames blanches". Suit la description du bordel, une maison remplie de toutes sortes de femmes, grosses, maigres, jeunes, vieilles, aux cheveux "barbe de maïs" ou noirs ou "plus rouges que la latérite de nos cases". Mekongo a choisi "une vraie blanche, cheveux couleur de la barbe de maïs, yeux de panthère, les fesses comme une pâte collée au mur.
– Ça c'était une vraie femme blanche, approuva quelqu'un"[20].

Il existe une tendance à idéaliser la beauté de la Blanche par rapport à celle de la Noire, chez les romanciers. On a l'impression que la peau claire est un signe de beauté et que déjà les métisses sont préférables aux Noires; elles se croient d'ailleurs supérieures aux femmes à la peau foncée. A ce sujet, le roman d'Abdoulaye Sadji, *Nini*, est intéressant: il parle de la discrimination qui sévit à l'intérieur de la société de couleur, où l'on a plus de prestige quand on a la peau moins foncée[21]. Dans *L'enfant noir*, Camara Laye évoque l'image de son amie Marie: "elle était métisse, très claire de teint, presque blanche en vérité, et très belle, sûrement la plus belle fille de l'école primaire supérieure; à mes yeux elle était belle comme une fée!"[22]. On dirait qu'aux yeux de l'auteur, elle est belle à cause de cette peau presque blanche!

Selon Frantz Fanon, les Noirs soumis veulent se libérer et être reconnus non pas comme Noirs mais comme *Blancs*. Celle qui a la peau plus claire que lui, la Blanche notamment et, à un moindre degré, la métisse, peut le blanchir par son amour et ainsi le libérer. La Blanche la plus "authentique", la blonde aux yeux bleus, symbolisera le mieux cette libération[23]. Tout cela porte à croire que la conception de la beauté chez les Noirs se calque très souvent sur un idéal blanc auquel on aime se conformer.

la Blanche laide

S'il y a quelques Blanches insignifiantes dans les romans, la Blanche laide est d'une rareté remarquable. Dadié note la laideur de la patronne d'un hôtel et d'une bonne sans âge à Paris, "deux détestables créatures", à propos desquelles il se dit que "plus les femmes sont laides, plus elles sont grincheuses"[24]. La logeuse de Diaw Falla à Marseille, dans *Le docker noir*, est si laide que Diaw la croit incapable d'avoir fait battre un coeur de sa vie[25]. La seule Blanche vraiment répugnante et vivant en Afrique, est Madame Hébrard, dont Oyono fait le portrait caricatural dans *Chemin d'Europe*. C'est une grosse Alsacienne, vieille tenancière d'un bar de brousse. Elle a rêvé toute sa vie de devenir une "grande dame" en Europe, telles qu'elle les rencontre dans son magazine féminin qui lui parvient régulièrement de l'Europe. Avec sarcasme, Oyono anéantit cette illusion de Madame Hébrard avec la déconcertante constatation que "le climat, l'alcool, les fausses couches, les maladies, tous ces maux coloniaux... étaient en train de la transformer en une sorte de négresse ocre"[26].

La Blanche hideuse et repoussante par excellence est comparée à une Noire! Cette observation, s'ajoutant au fait qu'il y a si peu de femmes blanches laides, est pour le moins bien étonnante. Elle semble confirmer la constatation préalable, à savoir que le Noir du roman se sent souvent attiré par la beauté blanche.

habillement

Les vêtements que porte la Blanche, semblent bizarres aux yeux des Africains qui la voient pour la première fois. Ousmane Soce raconte comment Fara, dans *Mirages de Paris*, va à l'école primaire. Le premier jour, l'institutrice française lui paraît un être étrange. Cette "femme aux oreilles rouges" porte le casque colonial que Fara compare à une calebasse qui, de par ses larges bords, ressemble aux chapeaux des bergers de la brousse. Son vêtement est semblable au cafetan et ses souliers sont "d'étranges babouches aux talons hauts comme des échasses"[27]. Le casque n'empêche pas les Blanches d'être charmantes, selon Soce. A Dakar, Karim admire ville et passants: des Blanches portant des robes de mousseline, font preuve

d'une "élégance coloniale dont le secret consistait à être belles malgré le casque"[28]. Normalement les femmes blanches portent des robes d'une étoffe légère, tandis que les Africains, hommes et femmes, portent traditionnellement des pagnes. Dans *Un nègre à Paris*, Dadié fait remarquer que les Blanches portent "une espèce de pantalon appelé jupe qu'elles se passent par la tête pour bien se différencier des hommes qui passent le leur par les jambes"[29].

Les femmes en pantalon attirent l'attention en particulier. Dans *Un piège sans fin*, une "toubabesse en joli pantalon kaki et chemise d'homme fait des courses au marché de la région. Les gens qui n'ont jamais vu chose pareille se précipitent vers elle pour la regarder de près, circonstance dont profitent les voleurs pour s'emparer des marchandises abandonnées![30]. Oyono donne les commentaires des gens de la rue lorsqu'ils voient passer la femme du Commandant de cercle. Elle aussi porte le pantalon, un pantalon noir qui met "en valeur sa taille fine et un grand chapeau de paille qu'elle a apporté de Paris". Toundi, le boy, parle de sa visite au marché avec Madame qui trotte devant lui, "souple et gracieuse comme une gazelle". Tout le monde dit à haute voix ce qu'il pense, car on ne risque rien, Madame vient d'arriver et elle ne comprend sûrement pas le dialecte local. Les commentaires des hommes vont d'un "Vois ce jeu de fesses!" au "Si l'on pouvait avoir ce qu'il y a dans ce pantalon!" L'admiration des femmes est muette: "Elles se contentaient de passer leur paume sur leurs lèvres"[31].

Les femmes blanches sont parfois rares à l'époque coloniale, surtout dans les villages de campagne. C'est pourquoi elles sont regardées comme une curiosité, quand elles se promènent; elles étonnent par leur extravagance.

Dans les romans,pas mal de Blanches sont vêtues de robes étroites. Jean Malonga, par exemple, décrit une Solange "moulée dans un coquet ensemble en Jersey"[32]; Isabelle, la jeune femme d'Oumar Faye dans *O pays, mon beau peuple*, est "moulée dans un tailleur de lin blanc"[33]. Dans ce dernier roman, les vieux Casamanciens se plaignent que les jeunes filles noires imitent les Européennes: "leurs manières de s'habiller laissent tout voir de leurs formes..."[34]. Plus loin nous reviendrons sur ce goût des jeunes Africaines qui aiment suivre l'exemple donné par leurs soeurs blanches plutôt que de se conformer aux coutumes ancestrales[35].

A Paris, les Blanches sont si nombreuses que l'Africain qui les observe commence à leur découvrir des traits communs. Presque toutes elles sont impeccablement vêtues et les auteurs qui visitent Paris admirent les charmes des femmes parisiennes. Dans *Un nègre à Paris*, Dadié commente le fait que les demoiselles portent de ces robes étroites qui moulent parfaitement leurs formes. Ces vêtements "les obligent à sautiller comme des moineaux... La Parisienne est franche et... cette façon de s'habiller, de

dégager la gorge et la chute des reins, de montrer la fermeté du corps, attire particulièrement l'attention des hommes..[36].

Dadié s'est hasardé dans le rayon des sous-vêtements pour dames d'un grand magasin. Il comprend que, pour "conserver à leur poitrine sa splendeur de dix-huit ans", les femmes enferment leurs seins dans des soutiens-gorge dont les noms poétiques – tels que "Petit pirate, Ecrin d'amour, Invite à la romance, Nid de fauvette" – peuvent, à eux seuls, charmer le passant ingénu[37]. Il s'étonne aussi des bas "couleur chair" que portent les femmes: on n'est jamais sûr si elles en portent oui ou non. Les vieilles femmes s'habillent de noir et se couvrent le visage de voilette; d'après Nokan, elles portent aussi la barbe![38].

le rêve de l'Afrique

Plus d'une fois, la femme blanche du roman négro-africain rêve, en Europe, des merveilles du paradis africain inconnu. Le mariage est parfois le moyen pour échapper à la dure réalité de l'Occident et pour réaliser le rêve du départ. Dans *L'harmattan,* on apprend que Charlotte Faure s'est mariée "ni par amour, ni par intérêt. C'était pour s'évader de son isolement. Elle était prête à se donner à n'importe qui, pourvu seulement qu'elle quittât la France... pour d'autres rivages. Là où la vie serait un paradis"[39].

Arrivée sur place, elle a tôt fait de constater que ce paradis n'existe pas. Cécile, femme déçue dans *Afrique, nous t'ignorons,* pense à sa soeur qui, elle aussi, vient de débarquer sur le continent noir: "Que vient-elle faire ici? La malheureuse. On croit toujours ça... Faire une nouvelle vie... fuir la nausée occidentale. Elle verra elle-même l'enfer qu'il y a ici..."[40].

Les idées que l'on se forme en métropole sur la vie coloniale, sont trop belles et les femmes sont tentées par ce paradis imaginaire, surtout quand la vie occidentale ne les satisfait pas. Dadié a parlé avec des Parisiennes qui "rêvent de soleil, d'espace libre, de forêt, de tout ce qui leur manque. Elles voudraient sortir de leur enfer de vie"[41]. Malheureusement, elles changent souvent d'avis peu après leur arrivée dans l'Afrique de leurs rêves. Alors tout ce qu'elles ont quitté dans leur patrie, semble devenir d'autant plus précieux que c'est au loin et hors d'atteinte. La métropole ne devient si grande, Memmi l'a bien dit, que parce qu'elle est "au-delà de l'horizon"[42]. D'où les lamentations, les soupirs, le malaise général chez la plupart des Blanches coloniales qui sont d'ordinaire d'un mécontentement inguérissable.

la vie coloniale

Dans les romans, très peu de femmes blanches exercent un métier; sauf l'institutrice dans *Mirages de Paris,* la patronne du bar de brousse, Madame

Hébrard, dans *Chemin d'Europe* et les prostituées blanches qu'on rencontre par-ci par-là dans ces romans[43], les Blanches sont presque toutes "femme de quelqu'un".

Le plus grand problème de la Blanche semble celui de sa beauté: elle fait tout pour se soigner et pour se conserver. Béatrice Isnard, par exemple, une coloniale de plus de quarante ans dans *Les bouts de bois de Dieu*, lutte "fermement contre les coups bas de l'âge". Pendant la nuit elle couvre son visage de crême grasse et elle dort sur la véranda "pour que la fraîcheur nocturne affermisse sa peau"[44].

Les Parisiennes de Dadié, elles aussi, se soucient constamment de leur beauté. La "ligne" préoccupe autant la Française que l'Américaine; l'une et l'autre, selon Dadié, se sacrifient pour la conserver[45]. Le fard et les bijoux, les robes et les fêtes sont d'une importance incomparable pour la femme occidentale, les exemples ne manquent pas dans les romans négro-africains. Mme Hébrard, la hideuse patronne d'un bar, est en Afrique depuis vingt-et-un ans. Elle n'aurait pas voulu passer longtemps en Afrique, juste quelques années pour gagner le nécessaire. Elle a rêvé depuis son arrivée de "voitures, yachts, fourrures, bijoux, amants, scandales"... L'ironie d'Oyono souligne ici le contraste comique entre la laide Madame Hébrard et les rêves dont elle se repaît grâce aux magazines féminins qui lui parviennent dans son coin de brousse[46].

Dans *Le collier de coquillages*, Hélène est une de ces coloniales qui "avec ses serviteurs, sa grande maison et sa grande toilette très enviée des autres Dames du lieu, menait la vie bourgeoise. La couturière et le bijoutier devenaient ses amis intimes. Elle ne rêvait que de sa rentrée prochaine en France munie de tant de richesses pour mener la belle vie". Un jour, Georges prend son café et Hèlène lui impose une commande de robes chez la "Samaritaine". On vient informer Georges d'événements avec morts et blessés et il s'y rend directement; elle, par contre, ne prend pas au sérieux l'histoire et reste là "en colère pour sa commande de robes"[47]. Hélène ne s'intéresse ni au pays où elle vit ni au travail de son mari qui pourtant a un poste très important. Elle ne fait pas exception, généralement les coloniales se plaignent de tout ce qui leur manque loin de la métropole d'une part, de la stupidité, de la paresse, de la puanteur des Noirs d'autre part. Et puis, le climat, la chaleur! Un matin, Aki Barnabas, précepteur de la fille de Madame Gruchet dans *Chemin d'Europe* voit que son élève se met à vomir. La mère accourt et s'écrie: "C'est le climat..., ce sale pays ne nous vaut rien", et elle jette à Aki un regard plein de colère en sorte qu'il se sent "incarner l'Afrique qu'elle haïssait"[48].

Dans *Une vie de boy*, Oyono présente les femmes blanches du chef-lieu de Dangan, lors de la réception qu'offre à sa résidence le Commandant de cercle en l'honneur de sa femme nouvellement arrivée. Toundi, le boy, observe l'ambiance de cette société coloniale et le comportement

des Blanches est retracé avec acuité, dans son journal. Les femmes blanches, admirées jusque-là par la population locale, se trouvent éclipsées d'un seul coup par la présence de la ravissante "Madame". Les hommes blancs en viennent à oublier "les bonnes manières qu'ils prodiguent à leurs femmes dans les rues de Dangan pour les reporter sur Madame"[49]. Les autres dames ont de la peine à se voir préférer ouvertement la femme du Commandant qui attire tous les regards. Oyono souligne que c'est là un désastre pour elles.

La Blanche coloniale ne finit pas de se lamenter et son sort semble s'y prêter docilement. Madame Salvain, la femme du directeur de l'Ecole Officielle de Dangan, se plaint de sa situation en ces termes caractéristiques: "Sacré bled!... Il pleut, il fait chaud, il n'y a pas de coiffeur... Qu'est-ce qu'on ne se fait pas suer!" Et au sujet des Noirs, elle prétend qu'il n'y a rien à faire: "C'est paresseux, voleur, menteur..." Ce thème l'obsède, elle l'aborde régulièrement. A la réception du Commandant, elle essaie de remporter un petit succès avec cette observation dédaigneuse: "Tous les matins, c'est d'abord l'odeur d'alcool et de crasse qui me parvient de la véranda. C'est ce qui m'annonce que mon boy est là"[50].

La femme du Commandant, fraîchement arrivée, étonne tous les invités qui sont en train d'idéaliser leur chère patrie et sa glorieuse histoire, ses rois et son Napoléon – afin de s'élever eux-mêmes encore un peu plus au dessus de l'inférieure race nègre –, en disant que le beau-père de l'impératrice Joséphine était un nègre[51]. Madame n'a pas encore perdu toute son objectivité à ce moment-là, comme il arrive souvent aux nouveaux débarqués des colonies[52]. Elle s'intéresse au pays, fait un compliment au cuisinier sur son art culinaire et questionne le boy Toundi sur sa famille, ses projets d'avenir, sa religion.

L'histoire de cette belle femme est si significative que nous en parlerons plus amplement. Elle semble heureuse d'être arrivée, de vivre en Afrique avec son mari. Malheureusement le Commandant est souvent en voyage, son travail exige de lui des tournées en brousse et Madame s'ennuie à mourir: il n'y a pas de distraction dans la petite ville de Dangan. Aussi répond-elle peu à peu aux avances du régisseur de la prison, M. Moreau, "l'Eléphant Blanc", comme les Noirs l'appellent, parce qu'il est "un homme parmi les hommes". Madame ne tarde pas à comprendre que les Noirs sont au courant de son adultère et, de gentille qu'elle était, elle devient de plus en plus méchante envers son personnel, au fur et à mesure que sa liaison avec M. Moreau se poursuit. La voilà qui lance aux domestiques des "fainéant", "paresseux", tout comme le faisaient, depuis toujours, les autres Blanches. Elle se reproche de ne pas avoir cru tout de suite "ce que lui avaient dit des âmes bien averties!... M. le régisseur de la prison a bien raison de dire qu'il vous faut la chicote, dit elle aux boys... Vous l'aurez, vous l'aurez! On verra bien qui sera le plus malin!".

Les réactions du personnel vont d'un "Madame est vraiment poto-poto" au "C'est tout de même triste de dépendre des caprices d'une chienne!"[53].

La colère de Madame atteint son apogée le jour où Toundi le boy, en balayant les débris d'un flacon de produits cosmétiques qu'elle a cassé, découvre sous le lit des préservatifs. Il ne sait pas ce que c'est et Madame arrive au moment même qu'il les regarde; elle est furieuse, lui arrache le balai et nettoie la chambre elle-même. Toundi, abasourdi, raconte aux autres serviteurs de la maison ce qui s'est passé. Ils s'esclaffent et se tordent de rire, après quoi ils discutent longuement préservatifs et la manie des Blancs d'habiller tout, même leur sexe: "Ils mettent ça comme ils mettent le casque ou les gants", explique le cuisinier à Toundi qui finit par comprendre qu'il doit avoir exaspéré Madame avec son coup de balai indécent: "Une femme blanche n'admettra jamais que son boy fasse de pareilles découvertes"[54].

L'histoire finit mal pour le pauvre Toundi. Il servira de bouc émissaire à Madame, lorsqu'elle se réconciliera avec son mari: il sera emprisonné pour un vol qu'il n'a pas commis et mourra à la suite des cruautés du travail forcé et de la chicote.

L'exemple d'*Une vie de boy* illustre l'evolution de la femme blanche depuis son arrivée à la colonie; une évolution négative à l'égard du pays, de ses habitants noirs et de sa propre morale. En général la Blanche coloniale du roman n'a pas de sympathie pour les colonisés après un séjour prolongé en Afrique[55]. Le plus souvent elle est une petite bourgeoise qui, en Afrique, peut se permettre de commander des domestiques. Le risque du chômage fait qu'ils acceptent les caprices et l'humeur inconstante de leurs "Madames" sans protestation ouverte. Diouana, une bonne, qui arrive à Antibes en France avec la famille blanche qui l'a employée en Afrique, est exploitée pour un salaire dérisoire et abandonnée à elle-même au milieu des Blancs. Elle ne se plaint pas, mais finit par se suicider après un dernier reproche de Madame qui l'accuse d'être sale et d'être menteuse[56].

La Blanche coloniale du roman négro-africain se sent infiniment supérieure aux Noirs du pays, mais elle se méfie d'eux: ils pourraient porter atteinte à sa vie aisée et elle se distancie d'eux autant que possible, elle les chasse de son entourage si elle n'a pas besoin d'eux pour être servie. C'est ainsi que la femme de l'administrateur Rolain dans *Sans rancune*, lance son chien à la poursuite de quelques Noires qui traversent son jardin pour éviter un grand détour. Le chien attrape une des filles qui est arrêtée pour avoir "foulé le sol de la propriété des Rolain"[57].

Les romans reflètent l'image d'une femme blanche coloniale qui s'ennuie le plus souvent et ne s'intéresse à rien qui vaille la peine. C'est exactement l'image de la femme "frivole, puérile et irresponsable" dont parle Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*[58]. L'impression défavorable qu'elle

fait déjà par là, est encore renforcée par le préjugé de couleur qu'elle ne cesse de nourrir dans la société coloniale où elle vit.

le mariage "blanc"

La plupart des Blanches en Afrique sont là comme des mariées, mais leurs mariages sont souvent des échecs complets. La femme blanche a une mauvaise réputation morale en Afrique, à en croire les romanciers négro-africains.

Hélène, la jeune femme dans *Le collier de coquillages*, est en route pour rejoindre son mari. Elle voyage par bateau et rencontre à bord le célibataire Georges qui est sur le point de commencer sa carrière coloniale. Elle s'éprend de lui, se brouille avec son mari et n'hésite pas à suivre Georges en Afrique, après avoir eu encore une autre brève liaison en cours de route. Georges accepte forcément la situation et présente Hélène comme sa femme pour éviter le scandale aux yeux des Africains. Cependant elle le tracasse avec ses niaiseries à un tel point qu'il la renvoie en France[59].

Dans *Afrique, nous t'ignorons*, Benjamin Matip peint le mariage du riche commerçant Robert avec Cécile, union qui est loin d'être harmonieuse: ils ont peur l'un de l'autre et, la nuit, chacun s'enferme dans sa chambre, revolver chargé sur la table de nuit. Cécile a déjà trompé son mari avec l'administrateur de la ville et Robert la qualifie en silence d'"espèce de prostituée". "Les femmes comme elle, se dit-il, c'est ce qu'il leur faut... Coucher, toujours coucher avec le premier venu..." Depuis quelque temps, Cécile a un faible pour son boy Jacqy et elle espère que Robert mourra au front (la Deuxième Guerre mondiale vient d'éclater) et que, après la guerre, ce mariage éventuel avec un Noir, ne fera plus scandale. Dans la cité indigène, on est déjà au courant de cet amour en herbe[60].

Coeur d'Aryenne donne un autre exemple d'un mariage malheureux, à savoir celui entre le farouche et antipathique colon Roch Morax et la tendre et faible Marie Rose. Elle meurt de chagrin après avoir compris que son mari cruel fait des Noires ses maîtresses et que le nombre des petits mulâtres dont il est le père, ne cesse de croître[61]. Un cas pareil est celui des époux Gruchet dans *Chemin d'Europe*: elle aime éperdument son mari, bien qu'il ne s'intéresse qu'à faire l'amour avec des négresses, "au quartier noir où l'on reconnaissait un peu partout ses bâtards café au lait et ses pijamas de soie en train de sécher..."[62]. Dans le même roman, nous faisons connaissance avec les Hébrard, elle est "à cet âge où ni le miroir ni les hommes ne lui donnaient plus d'illusions", lui est un beau quinquagénaire "au front lisse et aux tempes argentées": il a deux liaisons au quartier européen[63].

Il a déjà été question de la femme du Commandant dans *Une vie de boy*, qui trompe son mari avec M. Moreau, "l'Eléphant Blanc". C'est

lui qui, à son tour, désespère sa femme, un être malheureux et pitoyable depuis cette histoire[64].

Nulle part, un mariage de Blancs n'est qualifié explicitement de réussi ou d'heureux[65]. Partout où il y a, dans le roman, des Blancs mariés en Afrique, leurs mariages semblent devoir échouer par l'infidélité de l'un des deux époux. Il n'est pas exclu que les innombrables films occidentaux qu'on montre aux spectateurs non avertis de l'Afrique chaque jour, aient contribué à la formation de l'idée selon laquelle la Blanche est une femme fatale ou une épouse trompée et le mariage occidental une source d'adultère[66].

la Blanche libératrice et le Noir exotique

Il a été dit ci-dessus que la femme blanche peut devenir le symbole de la liberté pour l'homme noir. Eldridge Cleaver est conscient de ce fait dans *Un Noir à l'ombre* et Frantz Fanon y consacre des pages dans *Peau noire, masques blancs*. Selon l'un et l'autre, le désir d'un amour blanc est très fort chez des Noirs qui ne voient pas d'autre solution pour se libérer de leur complexe épidermique. Fanon note que le premier souci des Antillais arrivant en France, était de coucher avec une femme blanche, d'accomplir "ce rite d'initiation à l'authentique virilité"[67]. C'est ainsi qu'on abandonne la soumission, on aborde la liberté. Comme les Noirs des Antilles, les Noirs provenant d'Afrique se cherchent souvent des amies blanches, quand ils ont l'occasion d'aller en Europe. En Afrique, la Blanche leur était pratiquement interdite par l'homme Blanc, notamment à l'époque coloniale. D'ailleurs elle-même y gardait ses distances[68]. En métropole, elle semble plus abordable. Aussi la plupart des contacts entre Noirs et Blanches dans le roman négro-africain s'établissent-ils en Europe.

Rarement on fait allusion à des rapports intimes existant entre Noirs subordonnés et femmes blanches. Dans *Une vie de boy*, Kalisia, la nouvelle femme de chambre de la femme du Commandant, suppose que Madame ait des relations amoureuses avec Toundi, son boy, parce qu'une Blanche "avec des yeux comme les siens... ne peut se passer d'homme pendant même pas deux semaines". Toundi est ahuri par cette idée honteuse, mais Kalisia affirme que du côté de la mer, où elle a travaillé longtemps, les boys couchent avec leurs patronnes, que c'est même courant, et elle conclut: "Ici, vous avez trop peur des Blancs... c'est idiot"[69].

A part la révélation de Kalisia dans ce roman d'Oyono, il y a la liaison naissante dans *Afrique, nous t'ignorons*, dont nous parlions ci-dessus. Lorsque Cécile, la femme du commerçant Robert, fait la cour à son boy Jacqy, les Noirs sont scandalisés, car "avec ces femmes-là" on ne sait jamais. Aussi plaignent-ils le pauvre Jacqy qui sans doute sera dupe un jour[70]. Le phénomène n'est donc pas inconnu mais ni l'un ni l'autre de

ces deux auteurs, ne l'élabore tant soit peu.

Dans deux romans, Oyono parle d'un jeune Noir amoureux de sa patronne blanche. Dans *Une vie de boy,* c'est Toundi qui admire sa Madame et s'éprend innocemment d'elle. En arrivant, elle fait connaissance avec lui et – chose inouïe dans la société coloniale – elle, la Blanche, lui tend la main, une main "douce, petite et énervante" qu'il prend dans sa grosse paume comme "un joyau précieux", il le note dans son journal et chante son bonheur illimité: "J'ai serré la main de ma reine. J'ai senti que je vivais. Désormais ma main est sacrée, elle ne connaîtra plus les basses régions de mon corps... Un frisson a parcouru mon corps au contact de sa petite main moite. Elle a tressailli comme une fleur dansant dans le vent. C'était ma vie qui se mêlait à la sienne au contact de sa main. Son sourire est rafraîchissant comme une source. Son regard est tiède comme un rayon de soleil couchant. Il vous inonde de sa lumière qui vous embrasse jusqu'au plus profond du coeur. J'ai peur... j'ai peur de moi-même..."[71].

Aki Barnabas est le précepteur de la fille de Madame Gruchet, la femme de ses rêves, qu'il adore et qui reste indifférente à son égard. Il est ouvertement question de l'amour qu'éprouve Barnabas pour cette Blanche, une petite bourgeoise insignifiante, qu'il idéalise à l'excès. Il est obsédé par l'idée de posséder cette femme, bien qu'il n'ose rien faire pour la conquérir. Sa mère devine inconsciemment cet amour et craint les sentiments de son fils à l'égard de Madame Gruchet: "A quoi bon se compliquer encore la vie... Une femme blanche! Te rends-tu au moins compte. Et mariée, en plus! ...Et tu sais... son mari... est de ces Blancs qui vous tireraient un coup de fusil pour rien..."[72]. Aki s'adonne à la boisson, mais il ne réussit pas à oublier ses sentiments; contre toute évidence, il continue à croire que Madame Gruchet l'aimera plus tard, si elle ne l'aime pas encore. Et voilà qu'un jour Aki, arrivé à la belle villa, voit la femme de ses rêves qui se jette dans ses bras. Il est saisi de stupéfaction et ne sait quoi faire de cette femme qui s'accroche à lui en sanglotant. Cependant, Aki Barnabas, déjà dans les nuages, ne tarde pas à apprendre la vérité: Madame Gruchet ne s'est pas précipitée dans ses bras par amour, elle n'est qu'une mère désespérée qui cherche un peu de consolation: sa fille a quarante de fièvre. A travers les confidences de la femme blanche, qui suivent cette scène, Aki comprend qu'elle aime toujours son mari infidèle qui passe les nuits au quartier indigène; c'est alors seulement qu'il la quitte pour toujours...[73].

Nous avons déjà noté que, dans les romans, les entreprises de tentation réusissent plus facilement en Europe qu'en Afrique où la barrière de couleur et l'opinion publique des deux côtés empêchent le plus souvent des contacts entre Noirs et Blancs. En Europe et surtout dans les grandes villes, les obstacles sont moins nombreux et les relations amoureuses,

multiples.

Les guerres mondiales auxquelles les Noirs d'Afrique ont participé obligatoirement, ont donné lieu aux premiers contacts entre Africains et femmes blanches en dehors de la situation coloniale. Les anciens combattants aiment bien évoquer à leurs compatriotes leurs aventures avec les Blanches en Europe.

Dans *Un piège sans fin*, le vieux Fanikata raconte à son beau-fils comment il a vécu en France et qu'il a eu des maîtresses blanches à Paris[74]. Un vieux, dans *O pays, mon beau peuple*, apprenant qu'un jeune Noir amènera une Blanche comme sa femme au pays, après la Deuxième Guerre mondiale, hoche la tête devant une telle folie. Lui-même a fait la guerre de '14 – '18 et il affirme avoir eu des relations avec des femmes toubabs, mais il n'avait jamais pensé à se marier avec l'une d'elles ni à l'amener en Afrique[75].

L'ancien combattant Mekongo d'*Une vie de boy*, interrompt les réflexions des autres Noirs du quartier, qui ne cessent de s'entretenir sur la beauté ravissante de la femme du Commandant de Dangan. Selon lui, cela n'a pas de sens de considérer cette femme comme un être extraordinaire: c'est une Blanche parmi les Blanches et lui, Mekongo, peut se permettre de le dire: N'a-t-il pas fait la guerre au pays des Blancs, n'a-t-il pas couché avec des Blanches? Fièrement il dit aux autres qu'ils se fatiguent inutilement la tête sur cette femme, aussi longtemps qu'eux-mêmes ils n'auront pas couché avec une Blanche[76]. Grâce à ses expériences dans ce domaine, le prestige de Mekongo est incontestable chez les gens du quartier!

Nombreux sont les Africains qui vivent, pour des raisons diverses, à Paris ou ailleurs en France. Souvent ils s'appellent "étudiants" sans l'être, comme par exemple dans *Mirages de Paris*. Beaucoup d'amis de Fara se présentent comme des fils de grands chefs noirs, faisant des études à Paris et les filles blanches se laissent séduire par les promesses merveilleuses qu'ils leur font. La plupart de leurs amies sont d'ailleurs des femmes de chambre qui, elles aussi, font semblant d'être de haute société[77]. Ces Africains aiment Paris, parce qu'ils y goûtent la sensation de la liberté que les leurs en Afrique sont loin de connaître dans les années trente où ce roman a éte écrit.

Kocoumbo, l'étudiant noir décrit la vie des Africains à Paris dans l'après-guerre. Là aussi il y a des soi-disant étudiants qui essaient de profiter de tous et de personne. Plusieurs d'entre eux semblent obsédés par la présence constante des femmes blanches alentour. Ils essaient de les conquérir en les ennuyant, quand elles se promènent le long des boulevards, ils les importunent, quand elles prennent leur café dans un bistro. Leur champion est incontestablement Durandeau, beau garçon bien vêtu, qui est tout le temps entouré de filles blanches. Il en vient même à profiter de ses conquêtes aussi belles que niaises pour s'enrichir et vivre confortа-

blement. Il habite l'appartement d'une fille, conduit la voiture d'une autre, passe des vacances agréables aux frais d'une troisième et délaisse sans scrupule la jeune Françoise, enceinte de lui[78]. Durandeau est peut-être de ces Noirs qui non seulement se servent de la femme blanche pour se réhabiliter dans le monde, mais encore comme revanche de tout ce que les Blancs au cours des siècles ont fait souffrir aux Noirs. En général les romanciers ne parlent pas de ce principe: le plus souvent les coureurs de filles se contentent de prouver leurs capacités séductrices vis-à-vis de la Blanche et par là leur liberté acquise[79].

L'exemple de Douk dans *Kocoumbo, l'étudiant noir* illustre bien cette vue des choses. Ce jeune homme est inlassable, il aborde, tutoie et poursuit sans cesse les femmes blanches. Kocoumbo se promène un jour avec Douk et il est choqué par le comportement de son frère de race: "...il y avait quelque chose de démoniaque dans sa manière de surveiller les deux trottoirs et d'essayer de barrer le chemin à toutes les femmes ou de leur tirer les cheveux lorsqu'elles l'évitaient...
– Elles aiment ça, les compliments... chez nous, des choses comme ça nous scandaliseraient, alors qu'il n'y a rien de plus naturel. La civilisation, c'est l'amour, mon ami"[80]. Quand Kocoumbo va habiter chez Durandeau et que les filles blanches défilent chez son ami, il devient nerveux. Lui aussi désire avoir une amie, mais il n'ose pas aborder les filles dans la rue. C'est ainsi qu'il en vient à suivre le conseil de Douk selon lequel la visite à une prostituée est le "remède le plus efficace pour la santé de l'homme". Revenant d'un misérable hôtel, Kocoumbo est dégoûté de son acte et médite amèrement ce résultat de la civilisation et sa pénétration en Afrique. Il se sent de plus en plus seul et ensemble avec Mou, un ancien séminariste, il se met à la recherche d'une amie. Ils sont sans expérience et l'affaire échoue, même au dancing. Kocoumbo est des plus malheureux, la solitude l'envahit et il a envie de se mettre à genoux devant chaque fille pour lui dire qu'il a besoin de l'aimer[81].

Si, dans le roman, les Noirs se sentent attirés par les Blanches, bien des filles européennes s'intéressent vivement aux Noirs aussi: elles portent volontiers leur attention sur les Africains qu'elles rencontrent, ces hommes exotiques et virils. Il est certain que le mythe du nègre créé pour la danse et pour le rythme d'un tam-tam qui invite à la licence sexuelle, existe dans le subconscient occidental. Lorsque l'homme blanc a une peur inconsciente de la prétendue puissance sexuelle extraordinaire du Noir, il en vient facilement à considérer le nègre comme un être bestial, fait pour l'accouplement et qui menacerait la société occidentale par son désir de la femme blanche[82].

Dans le roman *Le docker noir*, le procès contre Diaw Falla illustre cette mentalité d'auto-défense des Blancs vis-à-vis des Noirs. Après avoir écrit "Le négrier Sirius", Diaw a confié le manuscrit à une jeune romancière-

re, Ginette Tontisane, qui lui promet de le présenter à un éditeur. Elle a été sa maîtresse pour un temps. Lorsque le roman paraît, il est couronné d'un prix littéraire, mais la Blanche a volé le manuscrit en le publiant sous son propre nom. Diaw va lui demander des explications et, voulant lui donner une correction, il la tue accidentellement dans un accès de rage.

Dans le procès qui suit, tous les témoins sont des Blancs et tous sont contre l'accusé, sauf son défenseur. Le pire est un professeur à la faculté de médecine, chargé d'examiner l'état mental du Noir. D'après lui, Diaw est un obsédé sexuel, comme tous les nègres. Sans hésiter, ce professeur, "un vieillard aux multiples décorations", qui a juré comme tous de ne pas mentir, déclare:

"Chez les Noirs, c'est une chose naturelle, et surtout quand il s'agit d'une femme blanche. Ils sont fascinés par la blancheur de la peau qui est plus attirante que celle des négresses". Il dit tenir ses conclusions de la Science et le jury accepte volontiers ces idées. Diaw sera condamné aux travaux forcés à perpétuité[83]. L'auteur critique, à travers le procès et dans le roman en général, la société blanche qui ne supporte pas d'y voir vivre des Noirs.

Les filles blanches qui aiment faire la connaissance d'un Noir, apprécient surtout en lui les éléments qui le distinguent des hommes européens. Elles admirent la peau noire, la stature robuste et le sens du rythme qu'a le Noir: lui seul semble savoir danser tout naturellement. Lorsque Kocoumbo rencontre une fille française au dancing, elle veut qu'il lui apprenne à danser, car "les Noirs ont ça dans la peau, il n'y a qu'eux". Thomas Kanza évoque une scène de bal à Louvain dans *Sans rancune*. Le personnage principal du roman, l'étudiant congolais Kabuku, constate que les filles aiment danser avec un Congolais: "Tout le monde était persuadé que les Noirs avaient le rythme dans le sang, qu'ils étaient d'excellents danseurs..." Il regrette que l'admiration des Belges vis-à-vis des Africains se restreigne à des domaines aussi futiles[84].

Il y a des filles blanches qui rêvent de faire l'amour avec un Noir, comme par exemple Sarah, fille de la logeuse de Tanou. Elle le désire et va le regarder par la fenêtre éclairée la nuit, quand il se déshabille. Elle admire alors son beau corps et cela la foudroie en plein coeur. Bien qu'il aime une fille en Afrique, Tanou ne résiste pas à Sarah qui le séduit un jour qu'il la trouve dans sa chambre d'étudiant en revenant des cours. Ils s'embrassent et "la différence de leurs peaux créait chez tous deux un état psychique qui intensifiait leur bonheur". Le lendemain, Tanou reçoit une lettre où elle lui dit que, désormais, ils seront inséparables. Sarah s'imagine son avenir en Afrique avec Tanou; l'exotique l'attire, sa lettre le révèle: "Je rêve déjà à notre case, au jardin semé d'orangers en fleurs, aux bananiers qui plient sous le poids des régimes. Je rêve

aux soirs si doux où tu seras étendu dans un hamac, et moi, dans un autre, aux nuits merveilleuses où le bonheur coulera en nous; je rêve aux heures jaunes et rouges"[85].

Sarah aime Tanou, parce qu'il est noir. Il est différent d'elle et par là irrésistible; avec un autre Noir tout serait pareil pour elle. La suite du récit le prouve: par un accident malheureux, Tanou devient infirme et Sarah le quitte pour un autre Africain sans remords aucun[86].

Dans les contacts entre le Noir et la Blanche – contacts rêvés ou réels mais toujours éphémères – dont il a été question jusqu'ici, on a l'impression que la couleur de la peau joue un rôle décisif. Cela vaut pour le Noir, mais encore pour la Blanche qui, parfois, est plutôt amoureuse de l'homme africain en tant que Noir que de l'homme en tant qu'individu[87].

la Blanche, le Noir et l'amour en Afrique

Ci-dessus il a été question de relations passagères et superficielles entre la Blanche et le Noir. En Afrique de tels contacts étaient plutôt rares, nous l'avons vu. Maintenant nous devrons aborder le sujet de l'amour authentique entre Blanches et Noirs, tel qu'il est présenté par les romanciers. Ici aussi l'histoire se déroule le plus souvent en Europe. Il n'y en a qu'une seule qui se passe entièrement en Afrique: il s'agit de l'amour entre Mambeké, jeune Noir du Congo-Brazzaville, et Solange, jeune fille française, dans le roman *Coeur d'Aryenne*. Solange est la fille angélique du colon bestial et cruel Roch Morax qui déteste les Noirs. Enfants encore et vivant au village de Mossaka, Solange et Mambeké jouent souvent ensemble, malgré l'interdiction des parents de Solange et du R. P. Hux qui sermonne la jeune fille un jour qu'il voit les enfants se promener en pirogue sur le fleuve: n'est-elle pas une Blanche? Elle devrait mieux garder ses distances. Le prêtre qui se dit le "responsable moral" de la fille, lui défend tout contact avec Mambeké. Il la reconduit et avertit ses parents. Morax lui-même donne à son cuisinier, le père de Mambeké et par conséquent l'auteur de ce crime, une correction à coups de lanière[88].

Malgré tout, Solange apprend à lire et à écrire, à parler le français à Mambeké qui, lui, apprend à son amie à nager et à aller à la pêche avec les femmes noires. Le Père Hux est ébahi de constater l'état de connaissances du jeune Noir et il a tôt fait de comprendre que Solange a instruit le garçon. Elle est envoyée au couvent à Léopoldville, le père de Mambeké est emprisonné, lui-même s'enfuit à Brazzaville. De temps en temps, Solange s'échappe du couvent et traverse le fleuve afin de voir son ami qui, depuis leur séparation forcée, est à l'école à Brazzaville. Il habite chez son oncle et, un jour, Solange insiste pour qu'ils aillent voir cette famille au quartier indigène, bien que, à l'époque coloniale, cela ne se fît pas. Solange apprécie l'hospitalité de la famille, mais bientôt

la police arrive et passe les menottes à tous sauf à Solange que l'on considère comme sauvée d'un enlèvement par des anthropophages. En vain la fille essaie d'expliquer au commissaire qu'il a tort: elle est reconduite au couvent par un agent de police. Mambeké et les siens sont libérés grâce à l'intervention de l'Inspecteur de l'Enseignement. Toute la ville discute la question de savoir si oui ou non un Noir peut recevoir chez lui une Blanche. Certains Blancs le considèrent comme un "libéralisme aveugle" qui permettra "aux Nègres de manquer de respect aux Européens, leurs maîtres"[89].

Depuis longtemps, Mambeké et Solange s'aiment en silence, mais jamais ils ne se sont parlé de leur amour, ils n'ont pas osé à cause de la barrière de couleur qui les sépare. Solange finit par avouer elle-même son amour à Mambeké qui est trop obsédé par le complexe d'infériorité que le colonisateur lui a inculqué, pour jamais se prononcer. Elle lui offre son "coeur d'Aryenne" malgré les obstacles de la société coloniale qui empêcheront leur mariage: "Je deviendrai ta femme devant Dieu, devant les oiseaux, devant les fleurs des champs, devant le Ciel et les Eaux du Congo, car je sais hélas! que cela me sera impossible de le devenir devant les hommes animalisés dans leurs égoïstes et vils préjugés raciaux"[90].

Le mariage sera en effet impossible à cause du préjugé de couleur qui domine les esprits coloniaux, mais cela n'empêche leur amour secret. Solange rentre à Mossaka, à la factorerie, où son père a besoin d'elle et bientôt Mambeké, ayant achevé ses études en France, revient aussi au village, où il est nommé directeur de l'école officielle qu'on vient d'y construire. A son arrivée, Solange l'embrasse en public et les gens du village s'étonnent: "Comment! La fille de l'homme blanc se montre aussi simple et aussi cordiale pour un Nègre? Elle est vraiment exceptionnelle, cette "Madame"..."[91]. Dorénavant les deux amoureux passent les nuits ensemble, sans que le père de Solange s'en rende compte et elle devient enceinte. L'enfant est né pendant l'absence de Morax qui est parti à la chasse d'éléphants pour trois mois. Peu après son retour, il découvre ce qui est arrivé à sa fille et il se fâche terriblement. Solange s'enfuit et Morax la poursuit pour tuer l'enfant qu'elle a dans les bras. Sa colère est mal venue, lorqu'on pense aux nombreux enfants qu'il a eus lui-même avec de jeunes Congolaises. Il veut tuer l'enfant, qu'il appelle "vermine de négrillon, hideux petit macaque," et il s'écrie, hurlant d'indignation: "... ma fille... la maîtresse d'un Nègre. Moi, grand-père d'un négrillon?... Attends un peu, tu vas voir ce que je vais faire de ton petit singe"[92].

Morax rattrape sa fille, ils luttent, le père tombe et ce choc fait partir le coup de fusil qui tue le colon. Solange s'accuse d'avoir tué son père et elle se noie dans le fleuve. Mambeké aurait voulu la suivre, mais sa soeur le retient: il doit engager sa responsabilité vis-à-vis des villageois et de son propre enfant, tout en rejetant les Européens et leur mentalité.

Ni Solange, ni Mambeké ne sont des personnages qui convainquent.

Elle est trop parfaite dans la mesure où son père est trop bestial, son ami aussi est idéalisé par l'auteur, peut-être inconsciemment, pour le rendre digne de l'amour de la Blanche. Leur amour symbolise l'intégration raciale, mais l'auteur n'y croit pas, témoin le suicide de Solange et la réaction de Mambeké. L'histoire de cet amour interracial dans une société coloniale naît de l'imagination d'un auteur qui y a vécu lui-même, mais il n'est que trop évident que l'auteur n'a jamais vu d'exemple de l'amour ou du mariage entre Blanche et Noir[93].

Coeur d'Aryenne est le seul roman d'amour qui se déroule entièrement en Afrique. Deux autres histoires parlent d'un Noir qui, ayant épousé une Blanche en métropole, rentre avec elle chez lui en Afrique. Bernard Dadié raconte brièvement dans *Climbié*, comment un sergent noir débarque après la guerre à Conakry avec une jolie Européenne. Tous les passants s'arrêtent pour la regarder et les Blancs, jaloux de ce Noir, qui a eu l'audace de se marier avec une des leurs, en viennent à emprisonner cet homme. Cependant la Blanche intervient devant les juges et exige la libération de son mari en ces termes: "Messieurs! cela peut vous paraître étrange, à vous autres, que nous épousions des Nègres. Pour nous, cela n'a rien d'insolite. Durant cette guerre, dans notre région, ils nous ont aidés à vivre à une époque où l'on se demandait à tout instant ce que sera demain. Nous n'avions nous autres ni boys, ni vivres à discrétion. Il vous est loisible de faire du racisme. En France, nous connaissons ce mot parce qu'il est dans le dictionnaire. Il n'est pas dans nos actes, dans nos faits, dans nos pensées. Il n'existe pas. Je vous demande donc de libérer mon mari"[94].

La fin de l'histoire n'est pas donnée: il s'agissait, dans la conversation, de savoir à quel point le racisme battait son plein à Conakry. Il y a surtout deux aspects intéressants là-dedans. D'abord le fait que les Européens sont jaloux du Noir qui se promène avec une de "leurs" femmes, ensuite le fait que la femme blanche affirme qu'en France il n'y a pas de racisme. Le premier point s'avère exact aussi dans le roman *O pays, mon beau peuple* de Sembène Ousmane et plus loin nous verrons à quel degré les auteurs sont d'accord avec le deuxième point, à savoir qu'en France le mariage entre Blanche et Noir est accepté sans arrière-pensée raciste[95].

La jalousie du Blanc, notamment du Blanc colonial qui prétend avoir des "droits de race" vis-à-vis de la femme blanche, existe. Il entre dans ce sentiment aussi l'élément de la peur de perdre sa supériorité de Blanc. Ce sera toujours un double échec, lorsqu'une Blanche vous préférera un Noir[96].

Comme tant d'autres, Oumar Faye, le héros du roman *O pays, mon beau peuple*, a été soldat en France et il a épousé une Blanche après la guerre. Son mariage avec Isabelle est difficilement accepté, d'abord en France, par les parents d'Isabelle. La mère surtout se montre peu compréhensive, mais ils finissent par se réconcilier. Ensuite le milieu euro-

péen en Afrique les accueille avec une hostilité visible. Faye, riche de ses expériences de l'Europe, a beaucoup de confiance en lui-même et ne supporte plus que les Blancs se permettent de donner des coups de chicote aux Noirs et qu'ils les exploitent. Ouvertement il les attaque sans craindre les difficultés qu'il risque d'encourir. Cela crée des tensions, doublées encore par son mariage avec la Blanche.

Un soir Isabelle, seule au cinéma, est importunée par le Blanc Jacques qui vient s'asseoir à côté d'elle. Il ne cesse de lui faire, d'un ton moqueur, des remarques relatives à son mariage avec Oumar Faye. Elle finit par le gifler...[97]. L'ami de ce Jacques, Raoul, que Faye avait déjà rossé un jour qu'il le voyait maltraiter des Noirs pour s'être abrités contre la pluie à un endroit accessible aux Blancs uniquement, aborde au marché Faye et Isabelle qui sont en train de vendre un requin. Il s'adresse d'abord à la Blanche: "J'avais une commission pour vous, de la part de Jacques... le Blanc avec qui vous étiez hier au cinéma, vous l'intéressez et lorsqu'il a quelqu'un dans la peau, il va jusqu'au bout... D'ailleurs il n'est pas mal, vous savez?" Puis il menace Faye qui lui répond en des termes pareils. Lorsque Raoul, changeant de ton et de sujet, demande le prix du requin, Faye refuse de le lui vendre: "J'aimerais mieux le laisser pourrir"[98].

Isabelle n'a pas encore d'expérience coloniale, elle se demande pourquoi les autres Blancs se montrent si hostiles. Faye est d'avis que déjà ils disputent au Noir sa liberté; franchir les limites signifiera qu'ils cherchent à se débarrasser de vous: "Et puis, ils ne tolèrent pas qu'un nègre s'accouple avec une Blanche, c'est bafouer leurs lois..."[99]. Jacques et Raoul viennent voir Isabelle pendant que son mari est absent. Selon Raoul, Faye et ses amis conspirent contre la société coloniale et il annonce à Isabelle qu'on les mettra tous en prison, un jour ou l'autre: Faye "est antiblanc, mais pas antiblanche!"[100]. Jacques essaie de convaincre Isabelle qu'elle ferait mieux de quitter son mari le plus vite possible. Lui-même serait à sa disposition. Isabelle est choquée: "Vous n'êtes qu'un dégoûtant. Je vous vois venir avec vos menaces et votre chantage. Tout cela pour coucher avec moi.

– Cela ne vous fait donc rien de coucher avec un nègre? Moi, à votre place, j'aurais honte.

– Et vous, vous voudriez coucher après le nègre? Il vaut mieux que vous, tas de cochons"[101].

Ils essaient de la violer, car, d'après eux, la femme blanche qui a épousé un nègre, ne serait qu'une grue. Elle réussit à les chasser en les menaçant d'un fusil.

Le cadre colonial semble nécessiter cette tentation de viol: le Blanc frustré veut prouver à lui-même et aux Noirs que lui seul peut disposer de la Blanche comme il dispose des Noires. Son acte doit démontrer aussi

qu'une Blanche épousant un Noir est un être inférieur, elle est à considérer comme une prostituée sans valeur. Aussi croit-il pouvoir coucher avec elle afin de les humilier, elle et son mari noir. Comme à Solange et Mambeké, il s'avère impossible à Isabelle et Faye de vivre tranquillement ensemble dans la société coloniale. Cependant il y a aussi une différence entre ces deux couples: Jean Malonga parle très peu de l'attitude des Africains vis-à-vis des relations amoureuses entre Solange et Mambeké; les quelques commentaires qu'il y a sont positifs, ce qui n'est pas le cas de Faye et Isabelle. Dans *O pays, mon beau peuple,* les milieux africains traditionnels se montrent aussi scandalisés par leur mariage, que les milieux blancs coloniaux. D'autre part, il est intéressant de noter que, malgré tout, Faye jouit d'un certain prestige auprès de Blancs et de Noirs. Lors d'une soirée de fête, Faye parle avec la jeune métisse Désirée qui lui avoue qu'elle aussi aimerait se marier avec un Blanc, car Faye n'est plus le même depuis qu'il est rentré dans le pays avec Isabelle: "Tu es quelqu'un maintenant... Pourquoi ne t'arrête-t-on pas? Pour moins que tu as fait, d'autres sont en prison! Tu es riche, respecté, ta femme est blanche..."[102].

Les réactions des Africains à l'égard du mariage de Faye et Isabelle, sont significatives. Ses parents se montrent des plus hostiles: ils reprochent à leur fils d'avoir épousé une étrangère, sans respecter les traditions du clan. Sa mère est prête à le haïr, elle est d'avis que Faye aurait mieux fait de mourir à la guerre que d'épouser une Blanche: "Si..., si seulement je m'étais doutée de ça, je l'aurais étranglé de la main que voici"[103]. Ici encore l'image qu'on a de la Blanche est celle de la coloniale – on n'a jamais vu d'autres femmes européennes – et apparemment celle-ci n'inspire pas la confiance. Les Noirs se demandent comment vivra une Blanche avec eux: "Mangera-t-elle avec nous dans le même bol? Nous trouvera-t-elle propres ou sales, comme ceux de sa race qui ne sont ici que pour nous exploiter?"[104]. Si les jeunes sont plus compréhensifs devant le fait que Faye a épousé une Blanche, ils le considèrent néanmoins comme insensé que de vouloir venir vivre avec sa femme dans ce milieu conservateur; à Dakar ou à Saint-Louis ce serait encore possible, à la campagne sûrement pas, surtout avec la mentalité des Blancs de la brousse qui grugent les Noirs pendant les récoltes.

Il y en a qui considèrent Faye comme un "vendu" et un jeune reproche même à ses amis qu'ils semblent prendre cet homme pour un héros, parce qu'il a épousé une Blanche: Faye n'a pas beaucoup d'instruction et probablement sa femme sera comme celles qu'on trouve en Europe à tous les coins de rue: "Ce sont des oies. Demandez à ceux qui étaient à la guerre..."[105]. Encore une fois, l'expérience européenne des anciens combattants fait d'eux des hommes estimés et influents.

Isabelle est difficilement acceptée par le clan de son mari. Le père d'Oumar est prédicateur à la mosquée, il a trois épouses dont la première,

la belle-mère d'Isabelle, est une sorte de voyante. Dans une lettre à ses parents. Isabelle révèle ses pensées: "Dès mon arrivée j'ai fait figure d'intruse et cela continue...". Elle comprend que son manque de connaissance des dialectes de la belle-famille, rend le contact difficile. Ensuite les parents d'Oumar Faye désapprouvent la conduite de leur fils qui ne prend plus au sérieux les traditions du clan et ils en rejettent la faute sur sa femme blanche. Il y a une troisième raison qui fait qu'elle n'est pas très bien accueillie: elle vient du pays colonisateur[106].

Voici les réflexions de la mère, quand les jeunes mariés, fraîchement débarqués, arrivent au village: "La mère et le fils se regardaient. Les larmes ruisselaient sur le visage de la vieille; elle était déchirée de voir son petit tenir la main d'une toubabe... Qui était cette femme? Pourquoi avait-elle suivi son fils jusqu'ici?... Ne savait-elle pas qu'elle, la vieille Rokhaya, n'avait rien à voir avec les Blancs? Alors, que faisait une Blanche avec son petit? Est-ce que le pays des toubabs manquait d'hommes pour que ses filles se mettent à épouser des Noirs? Quelle maladie avait eue (son fils)... pour se marier avec celle-là? Les Noires ne sont-elles donc plus de son goût, ni assez jolies?"[107].

Bien qu'ils ne réussissent pas à s'entendre avec les parents de Faye, ils vivent heureux et leur mariage est solide. Isabelle a beaucoup lu sur l'Afrique, déjà en Europe, et Oumar lui a appris un tas de choses sur les moeurs et coutumes de son pays. De son côté, Faye, pendant son séjour en France, a assimilé quelques idées et réactions du monde blanc. Il comprend que certains préjugés et croyances de ses frères de race nuisent au progrès social de son pays. Ils discutent souvent de leur situation particulière et du risque qu'ils semblent courir constamment, mais ils ne s'en aiment pas moins, au contraire, ils se rapprochent de plus en plus l'un de l'autre: "Toi et moi (dit Oumar à sa femme), nous avons reçu une éducation différente, aussi opposée que la couleur de nos deux peaux. Une seule équivoque suffirait pour faire crouler notre vie ensemble. Pense toujours que nous vivons entre deux mondes, entre le jour et la nuit. Ni un Noir, ni un Blanc ne peut imaginer que nous puissions nous entendre"[108]. Enceinte, Isabelle se réhabilite plus ou moins aux yeux de la vieille Rokhaya qui vient la voir chaque jour. Oumar Faye essaie d'unir son peuple et de lui apprendre des éléments de commerce et d'économie modernes, mais les colons blancs se voient menacés de concurrence et décident de se débarrasser de lui: il est tué par un Noir acheté avec l'argent des Blancs[109].

Sembène Ousmane dénonce dans ce roman les partis pris et les méfiances, à l'égard d'un mariage mixte, du côté des Blancs et du côté des Noirs. Il démontre que l'état colonial, lourd de préjugés raciaux, est à la base de l'échec des relations humaines entre les représentants des deux races. C'est l'hostilité rancunière des colons blancs qui détruit fatalement

le bonheur d'Isabelle et de son mari: il n'y a pas de place pour l'amour entre Blanche et Noir en Afrique coloniale, comme il n'y a pas de place pour un Noir qui y déploie des initiatives.

la Blanche, le Noir et l'amour en Europe

Dans les pages suivantes, nous verrons que le problème du milieu africain qui s'oppose au mariage du Noir avec la Blanche, ne se pose guère en Europe. Cela s'explique probablement par le fait que, pour l'Africain, les liens claniques se détâchent souvent au fur et à mesure qu'il continue à vivre loin de son pays.

La première histoire d'amour entre une Blanche et un Noir dans le roman négro-africain est celle de Fara et Jacqueline dans *Mirages de Paris*. Ousmane Soce a écrit ce roman avant la Deuxième Guerre mondiale. Avec vingt autres Sénégalais, le héros, Fara, a l'occasion de se rendre à l'Exposition Coloniale (celle de 1931?). Il y rencontre quelques jeunes filles, parmi lesquelles il y a Jacqueline qui l'intéresse surtout. Fara est bien vêtu et d'une taille "qui devait faire envie aux jeunes filles". Il réussit à revoir Jacqueline et bien qu'ils passent ensemble un après-midi très agréable, la jeune fille décide d'abord d'y couper court, car "sait-on jamais à Paris?" Jacqueline s'est aussi rendu compte que les gens l'ont dévisagée d'une façon étrange, lorsqu'elle se promenait avec Fara: "Chez les uns, c'était un peu de surprise...; d'autres manifestaient de la tolérance; chez tel spontané, on remarquait une réaction non dissimulée qui le mettait en arrêt comme un chien qui découvre un objet intéressant; il regardait de pied en cap et de cap en pied, le nègre qui jouait "au bourgeois" avec une compagne blanche, lui décochait un ricanement narquois ou essayait de le foudroyer d'un regard courroucé... Les adversaires de Fara ne voyaient que son uniforme de couleur noire et une instinctive jalousie le rendait antipathique"[110].

Ici donc l'auteur rend les sentiments des différents passants, sentiments qui ne sont pas tous sans refléter un fond de racisme. Jacqueline s'indigne de cette injustice à l'égard de Fara dont elle apprécie les qualités. Bien qu'elle revienne sur sa décision de ne plus revoir Fara pour qui elle a déjà beaucoup de sympathie, les parents empêchent leur fille de sortir. Fara est au désespoir, quand il apprend la nouvelle, et la foule blanche dans les rues de Paris lui semble d'autant plus hostile que lui-même il se sent malheureux. L'Exposition est fermée et les Sénégalais se préparent au départ, sauf Fara qui décide de rester à Paris. Par l'intermédiaire d'une amie de Jacqueline, il lui écrit une lettre et lui déclare son amour. Peu après, ils se revoient et Fara ose l'embrasser pour la première fois, mais Jacqueline lui interdit de la raccompagner à la maison: il y a les gens du quartier qui dénonceraient aux parents qu'elle était avec un Noir[111].

Un jour, Fara a l'occasion de déjeuner chez les parents de Jacqueline en tant qu'un "ami noir" de leur neveu Robert. Ils ne se doutent pas que le Noir est amoureux de leur fille et Fara fait une bonne impression. Madame pense: "Il parle bien!... dommage qu'il soit nègre!", Monsieur se dit: "Nous avons fait du merveilleux dressage en Afrique" et l'auteur ajoute qu' "un abîme séparait Fara des époux Bourciez"[112]. Pour eux, Fara reste l'autre; s'il ressemble à un être humain qui raisonne "comme nous", c'est que "nous les Français" l'avons formés à notre image. Malgré tout, Jacqueline et Fara s'aiment et ils ne se soucient pas d'ennuis possibles. La jeune fille reçoit une lettre d'un soupirant qui l'aime depuis longtemps. Il a compris qu'elle lui préfère un Noir et, jaloux, il se met à calomnier les nègres, qui seraient tous malades, par conséquent Jacqueline se contaminerait aussi. Un autre argument avancé est qu'une fille aussi belle que Jacqueline doit avoir honte de se promener "avec un nègre qui est noir et qui sent mauvais!..."[113]. Les attaques échouent et l'amour l'emporte sur cet obstacle.

Il reste cependant à vaincre les parents de Jacqueline. Les Bourciez ont toujours cru qu'ils avaient des idées larges et libérales, mais devant l'idée du mariage de leur fille avec un Noir, ils perdent toute leur objectivité et tout sens critique. La mère ne s'explique pas que sa fille aime un Noir, "un homme que certains penseurs d'Europe avaient classé au rang des quadrupèdes et que... M. Hitler considérait comme une espèce intermédiaire entre le singe et l'homme"[114], mais quand elle voit que sa fille souffre vraiment de l'attitude de ses parents, la mère prend le parti de Jacqueline. Le père, par contre, reste catégorique dans son refus: quand il comprend l'audace de sa fille, il risque d'étouffer de colère et il se mure dans un silence hostile. Les deux amoureux ne réussissent pas à fléchir le père, malgré toutes leurs plaidoiries. Jacqueline est déçue: "Je suis peinée, dit-elle à son père, de te voir verser dans l'étroitesse d'esprit que tu avais condamnée." Le père réplique qu'il maintient ses opinions sur les gens de sa race et de son monde: "les nègres, ce n'est pas la même chose... là!"[115].

Jacqueline comprend le mensonge de la morale, elle ne pardonne pas au père son hypocrisie et ses idées conservatrices sur la hiérarchie des races et elle finit par quitter la maison paternelle pour se rendre chez Fara. Le Noir est convoqué tout de suite par les parents de Jacqueline qui lui demandent de renvoyer Jacqueline chez eux. Lorsque Fara le lui propose, elle refuse et prie Fara de l'emmener en Afrique. Sa réponse illustre ce que nous avons déjà vu ci-dessus chez d'autres auteurs:

"– En Afrique vous seriez malheureuse..., c'est un climat incommode et vous y rencontreriez de l'hostilité.

– De la part des indigènes?

– Et des Blancs aussi qui vous regarderont de travers pour des raisons

de prestige de leur race en terre coloniale.
– Et les indigènes n'aiment pas les Français? vous m'avez dit pourtant qu'ils étaient citoyens français?
– Oui, mais en matière matrimoniale ils ont, comme vos parents, leurs préjugés.
– Après tout, on pourrait se moquer des uns et des autres et y vivre?
– Pas si facile que vous vous l'imaginez; un jour ou l'autre vous en souffririez, "la tour d'ivoire" dans une société hostile, par 39° à l'ombre, après s'être brouillé avec ses parents, cela doit être vite agaçant".

Jacqueline conclut que le mieux sera de rester à Paris: "... ailleurs nous nous aimerions moins, je pense même qu'en Afrique, nous finirions par nous haïr"[116].

Ils vont habiter un appartement et leur bonheur est sans bornes, ou presque: Fara oublie difficilement la déception que lui ont préparée les parents de Jacqueline avec leur préjugé de race. Lorsqu'il y pense, il sent automatiquement "du mépris dans le regard d'un passant, le quolibet d'un ouvrier, l'index innocemment levé vers lui d'un tout petit; les jets de mépris que l'Europe s'accordait à cracher vers lui!"[117].

Fara entreprend un petit commerce, lorsque ses économies sont épuisées et, peu à peu, il oublie l'humiliation qu'il a connue. Ils vivent heureux, bien que, de temps en temps, ils rencontrent des difficultés résultant de leur éducation différente. Par exemple, Fara ne s'est jamais soucié de régler ses dépenses et il n'aime pas aider Jacqueline au ménage. Il a encore de la femme "la notion de la tribu: l'homme maître et seigneur". Il trouve aussi que Jacqueline est trop préoccupée par les problèmes matériels. Néanmoins, ils s'arrangent et réussissent à régler à l'amiable leurs petits différends: "l'amour est bon diplomate"![118].

Apparemment l'auteur défend la cause du mariage interracial, témoin le dialogue entre Fara et son ami Sidia là-dessus. Lorsque Jacqueline est enceinte, Fara se rend chez son ami, pour lui annoncer qu'il donnera à l'enfant le nom de Sidia. Celui-ci trouve que Fara eût dû éviter d'avoir des enfants métis: ils appartiendront à la race blanche et priveront injustement l'Afrique de ses cadres. Fara y oppose que ceux qui s'aiment, se moquent des théories et que Sidia est pire que Hitler qui a dû lui inspirer des idées pareilles. Fara plaide pour le métissage: "le métis sera l'homme de l'avenir", dit-il et, selon lui, Sidia est métis lui-même, avec sa culture mi-européenne, mi-africaine. Il soulève aussi la disproportion d'instruction entre hommes et femmes en Afrique qui rend pratiquement impossible le mariage harmonieux: le Noir instruit aimera difficilement une femme illettrée. Les arguments de Fara sont forts et Sidia se défend assez mal en disant qu'il épousera une fille noire catholique dans son pays, étant donné que beaucoup d'entre elles vont à l'école. Fara lui rétorque que l'entourage africain trouverait ce mariage aussi monstrueux que l'union

avec une Blanche amenée de l'Europe! L'esprit traditionnel des Noirs d'Afrique s'impose de nouveau à ceux qui y débarquent après un séjour à l'étranger. Fara, conscient de ce danger, a choisi de rester à Paris avec sa femme blanche, mais le mauvais sort les poursuit tout de même: Jacqueline, après avoir donné naissance à un petit garçon, meurt peu après l'accouchement d'une hémorragie inattendue[119].

Abattu de chagrin, Fara ne sait plus quoi faire. Après l'enterrement, il revoit les parents de Jacqueline qui viennent lui offrir leur amitié, bien que M. Bourciez n'ait pas changé d'idée: une fois de plus il prétend que "les convenances" veulent qu'on ne sorte pas de sa race pour se marier". A quoi bon se compliquer la vie? "Croyez-moi, vous n'auriez pas été heureux... ceux qui agissent contre l'ordre naturel des choses en pâtissent toujours..."[120].

Les Bourciez partent avec la promesse qu'ils adopteront l'enfant. Après la mort de Jacqueline, Fara se sent terriblement seul: jour après jour, il flâne le long des boulevards et des quais de Paris. Très tôt un matin, il se promène sur les bords de la Seine, lorsque la tristesse l'envahit avec véhémence. Comme dans un rêve, il a des visions de l'Afrique et en même temps la tête blonde de Jacqueline aux yeux tristes lui sourit dans l'eau où Fara la rejoint dans la mort[121]. Pour Ousmane Soce aussi, l'amour entre Blanche et Noir semble sans issue.

Dans *Le docker noir*, une jeune fille blanche, Andrée, aime Paul, un Noir dont elle est enceinte. La mère, grande dame de la ville de Marseille, force sa fille à se faire avorter, puisqu'elle ne veut pas que son mari perde sa "Légion d'Honneur" qu'il attend, à cause d'une histoire d'amour de sa fille avec un nègre. Andrée meurt de l'opération et sa mère est mise en prison pour cette affaire; le père, resté seul, est au désespoir. Le double scandale de la fille blanche, à savoir d'avoir fait l'amour avec un Noir et d'être enceinte de lui sans être mariée, se termine par la mort de la fille. L'intransigeance de la société occidentale vis-à-vis du Noir, que Sembène Ousmane dénonce dans ce roman, amène nécessairement la rupture irrévocable des liens d'amour qui relient la Blanche au Noir[122].

Ci-dessus il a déjà été parlé de Kocoumbo, l'étudiant solitaire à Paris. Après avoir connu la misère, la faim et la solitude – qui semble être la part commune d'un bon nombre d'Africains en Europe – ce jeune homme connaît un peu de bonheur avec Denise, une militante infatigable du parti communiste, qui travaille dans la même usine que lui. Le parti a confié à cette fille la tâche de convertir Kocoumbo au communisme, ce qui ne réussit visiblement pas; néanmoins il commence à apprécier la camarade, ils en viennent à se faire des confidences sur leur enfance et finissent par s'aimer. Kocoumbo va habiter chez Denise qui n'en sera pas moins militante, bien que Kocoumbo ne se laisse jamais gagner pour le marxisme. Ils s'entendent bien et sont très attachés l'un à l'autre jusqu'à ce que

la mort les sépare un jour que Denise, partant pour une manifestation du parti en province, est tuée dans un accident du car qui l'y emmène[123].

Le trait commun de toutes ces histoires d'amour est leur fin tragique[124]. En Afrique, c'est le milieu colonial qui mène au suicide de Solange, à la mort d'Oumar Faye. La société occidentale n'a pas de place non plus pour l'amour "mixte", à en croire les romans. Quoique la Blanche amoureuse s'engage à combattre le préjugé de couleur, son bonheur se brise sous les coups d'un mauvais sort, mais notons bien que les amants eux-mêmes n'y peuvent rien. Le romancier ne croit pas, ou pas encore, à la réalisation durable de l'amour entre l'homme noir et la femme blanche, c'est pourquoi il fait intervenir un destin défavorable pour y mettre fin. Il reste pour le moins remarquable que, dans le roman négro-africain d'expression française, le mariage blanc qui, dans les colonies, échoue d'ordinaire aussi, périt non pas par des causes du dehors, mais par l'infidélité de l'un des deux conjoints...

vocabulaire d'amour et manque de pudeur

Les mots d'amour dont les Blancs se servent pour exprimer leurs sentiments vis-à-vis des Blanches – et inversement – sont bizarres aux yeux des Noirs. Dadié est étonné d'entendre parler les amoureux à Paris en des termes que voici:

"– M'aimes-tu, "ma biche"?
– Oui, "mon chou".
– Jure-moi que tu m'aimes, "ma poulette".
– Je le jure, "mon poulet" "[125].

Un vocabulaire pareil risque de produire des malentendus. Mekongo, l'ancien combattant dans *Une vie de boy*, se fâche terriblement, lorsqu'il est chez une prostituée blanche à Alger: elle se met à l'appeler "mon petit poulet" et il a envie de la gifler pour cette insulte inouïe! Elle s'empresse de lui expliquer qu'elle n'a jamais voulu l'injurier et que "les femmes blanches donnent tous les noms à celui qui fait la chose avec elles". Mekongo a de la peine à le croire et, pour le convaincre, elle lui montre une lettre qu'elle va envoyer à un de ses lieutenants. Il y a là en effet un "mon poulet doré" ou "adoré", il ne se rappelle pas très bien, mais de toute façon la Blanche doit avoir dit la vérité[126].

Tout ce qui se passe parmi les Européens est vu et connu des Africains, surtout grâce aux domestiques noirs qui entourent ce peuple étrange. La plupart des Blancs ne parlent pas les langues locales, on peut donc même se permettre de dispenser les nouvelles à haute voix. C'est ainsi que, toujours dans *Une vie de boy*, le garde signale aux autres Noirs de la résidence que le régisseur de la prison était chez la femme du Commandant après minuit; peu après, Baklu le "washman" leur montre les draps souillés

de Madame qu'ils regardent ensemble, ricanant d'avoir les preuves de l'adultère sous les yeux[127]. Comment ose-t-elle laisser ces draps à son washman? Baklu demande souvent ce que penseraient les ancêtres, s'ils voyaient que les Blanches, sans vergogne, font laver tout, même leur linge de corps par le washman "comme s'il n'était pas un homme". Tous les boys de la maison sont de l'avis du cuisinier, selon lequel les Blanches n'ont pas de honte. Baklu poursuit:

"– Tu parles de la honte! Mais ce sont des cadavres!... Depuis quand un cadavre a-t-il eu honte? Comment peut-on parler de honte pour ces femmes blanches qui se laissent manger la bouche en plein jour devant tout le monde! qui voudraient passer leur vie à frotter leur tête contre la joue de leur mari... ou de leur amant le plus souvent, en poussant des soupirs et qui se moquent éperdument de l'endroit où elles se trouvent pour cela! qui ne sont peut-être bonnes qu'au lit et qui sont incapables de laver leurs slips, leurs serviettes hygiéniques... On prétend qu'elles travaillent beaucoup dans leur pays. Celles d'ici en tout cas...!"[128].

Le manque de pudeur de la femme blanche frappe beaucoup d'auteurs. Une vieille mère dans *Le docker noir* est d'avis que "les toubabs n'ont pas de coeur, ne sont-ils pas comme des chiens, ils n'ont aucune honte, ils s'embrassent dans tous les coins"[129]. A Paris, Dadié voit comment les femmes aux bouches merveilleuses se laissent embrasser par leurs amis en pleine rue, sans se préoccuper de l'entourage et il consacre toute une page à décrire en détail le comportement des amoureux français qui se disent au revoir à la gare: personne ne se soucie d'eux et ils ne semblent pas gênés ni de s'embrasser ni de se caresser devant les regards des passants[130].

Dans un article sur le thème de l'amour dans le roman africain, Fouet fait observer que les scènes d'amour dans les films occidentaux provoquent souvent un rire gêné chez les spectateurs africains. Selon lui, l'Africain n'aime pas parler de ses sentiments intimes et nous croyons que cette mentalité se révèle aussi dans la désapprobation du manque de délicatesse chez la Blanche dans le roman[131].

la Blanche dans la société occidentale

La politesse des Blancs devant leurs femmes et l'importance qu'ils semblent leur accorder, ne sont pas sans surprendre les Noirs. Dans *Un nègre à Paris*, Bernard Dadié s'étonne des égards que l'homme blanc observe vis-à-vis de la femme qu'il "aide à s'asseoir, à se lever; il lui enlève le manteau, le lui apporte; ouvre la portière de la voiture. Une reine entourée". La femme joue un rôle considérable en Europe: "dès qu'un homme rencontre une dame dans un escalier, il se plaque aussitôt contre le mur"[132]. En Amérique c'est encore pire, car les femmes s'y imposent aux hommes,

selon l'auteur qui se moque un peu des hommes américains: ils ont la nostalgie des époques perdues où ils étaient seigneurs et maîtres de la société. Pour faire revivre cette tradition des pionniers héroïques qu'étaient leurs ancêtres, ils publient des revues spéciales avec "photos de femmes troquées, enlevées par des corsaires". Ainsi ils se donnent l'illusion d'être des hommes forts, ce qui est merveilleux "dans cette civilisation où paraît régner la femme"[133].

Les hommes américains demandent souvent à Dadié combien d'épouses il a. La polygynie leur semble typique pour un Noir africain, bien qu'ils ne comprennent pas "comment on peut avoir plus d'une femme et ne pas en crever". La polygamie ne réussirait pas aux Etats-Unis, car l'Américain ne serait pas capable de supporter trois ou quatre femmes "de caractère aussi entier, total, déterminé, achevé que sont les leurs... il n'y a rien de plus tranchant, dynamique, irrévocable que le "No" d'une Américaine"[134]. Elle est encore plus impérieuse que la femme européenne.

En Afrique la femme blanche est peut-être moins indépendante qu'elle ne l'est aux Etats-Unis ou en Europe où elle jouit toujours d'une grande liberté, et, aux yeux du romancier africain, l'homme blanc ne voit pas en elle une inférieure. Il aime se promener avec sa femme, ce qui, dans *Sous l'orage*, provoque le rire d'un vieux Noir qui se moque d'une telle folie, car il convient à la femme de rester à la maison et de vaquer à ses besognes ménagères[135]. Souvent l'Africaine est soumise à son mari d'après la tradition, son rôle étant de servir.

qu'est-ce qu'elles ont et que je n'ai pas?

La femme africaine est parfois tentée de comparer sa situation à celle de la Blanche. Dans *Une vie de boy*, l'ingénieur agricole a une maîtresse noire, Sophie, qui est très consciente des faveurs dont jouissent les Blanches. Lors d'une tournée en brousse, Toundi accompagne son Commandant et Sophie suit l'ingénieur qui explique qu'elle est sa "cuisinière-boy". Toundi et Sophie doivent faire le trajet assis derrière, sur le pick-up, et Sophie sanglote d'humiliation qu'elle n'ait pas pu monter dans la cabine avec les hommes, ce que les femmes blanches peuvent toujours. Elle se demande en quoi elle diffère donc des Blanches:
"– Les bonnes manières de blancs, si c'est seulement pour entre eux, merde alors! Mon derrière est aussi fragile que celui de leurs femmes..."[136]. Et Sophie se pose la question pertinente: "Qu'est-ce qu'elles ont et que je n'ai pas?", question qui préoccupe beaucoup d'Africaines dans les romans. Elles constatent que les hommes noirs s'intéressent souvent aux femmes blanches qu'ils préfèrent. Aussi croient-elles que la Blanche doit avoir un charme mystérieux qui la rend capable de séduire l'homme noir. Les étudiants africains, même ceux qui sont fiancés à une fille africaine

avant de partir pour l'Europe, s'éprennent souvent des filles blanches de la métropole. Les filles noires essaient de remédier à ce mal, en imitant la magicienne blanche. Malheureusement, l'image qu'elles ont de celle-ci n'est pas très positive ni leur exemple édifiant, d'où vient que le résultat est bien pauvre.

Quand Mou, l'ami de Kocoumbo revient de ses vacances en Afrique, il lui raconte combien les choses y vont mal. Les femmes n'ont plus de honte, "elles t'abordent dans la rue, elles te demandent de l'argent alors que tu les as vues à peine... Depuis qu'on prêche l'égalité de l'homme et de la femme, elles croient qu'être l'égale de l'homme, c'est se conduire comme des filles de rien. Un jour j'ai fait des reproches à l'une d'elles qui m'a répondu "N'est-ce pas ce que font les femmes en France?"[137].

Les filles veulent égaler les Blanches et elles s'habillent dans des robes étroites ou des pantalons qui montrent leurs formes, tout comme elles le voient chez les femmes européennes[138], elles cherchent à décrêper les cheveux, elles mettent du rouge à lèvres et du vernis d'ongles et préfèrent parler le français plutôt que les langues du pays. Tel est par exemple le portrait que fait Ousmane de la troisième femme du ministre de la Santé, une infirmière anesthésiste dans *L'harmattan*: elle est une véritable femme assimilée[139].

Oyono présente les prostituées de l'Hôtel de France comme reconnaissables à leurs "excentricités, décrêpage de cheveux,perruques, rouge à lèvres, engouement pour le pantalon, fume-cigarettes... pour se libérer, tout en imitant leurs rivales européennes, de l'inhumaine sujétion de la femme africaine"[140].

Après avoir fait des études à Paris, Nî rentre à Faralako, son village, où Makalé, sa fiancée, l'attend. Elle est assez méfiante au début: Nî doit jurer de n'avoir embrassé aucune Blanche et elle lui pose toutes sortes de questions au sujet des "madames":

"– Nî, pourquoi la plupart des Noirs qui vont en France épousent-ils des madames?...

– Quelle question!

– Ne mens pas surtout! Je suis au courant.

– Les avis sont partagés. D'aucuns prétendent que la madame sait aimer.

– Nous ne sommes pas des femmes, nous?...

– Les autres trouvent la madame économe... elle raccommode jusqu'aux vieilles chaussettes"[141].

Makalé a ses propres idées là-dessus. Elle raisonne suivant la tradition africaine et méprise ce qui est nouveau: "Ces gens-là épousent des madames parce qu'elles ne coûtent rien. Une petite bague, rien d'autre! Heureusement que je ne suis pas allée à leur école!". Nî lui assure qu'il l'aime telle qu'elle est: mariés ils ne vivront pas comme "un monsieur et une madame", elle ne portera pas de robe ni de hauts talons, "elle vivra

comme sa mère". Makalé est convaincue des valeurs de la tradition, mais elle n'est pourtant pas sûre que celles-ci l'emportent sur les charmes mystérieux des "madames" et elle pleure de désespoir en se disant: "Elles sont belles les madames, plus belles que moi!"[142].

Nî est resté fidèle à son amie, mais quelle peine ne doit-il pas se donner pour l'en convaincre, après son retour en Guinée! Cela semble exceptionnel de préférer la vie traditionnelle et d'abandonner la vie occidentale de son propre gré. Nî reprend fidèlement les idées des ancêtres, aussi est-il tout à fait d'accord avec son grand-père qui l'avertit contre un mariage éventuel avec une femme blanche:

"– Allah m'en préserve, grand-père!

– Puisse Allah donner la même intelligence à tes camarades. Les madames feront de vous des chiffes, sans volonté et sans conscience. Laissez les madames chez elles. Vous n'avez rien à envier aux Blancs"[143].

Le grand-père de Nî, comme la plupart des vieux dans les romans, a peur de perdre son emprise sur les jeunes qui suivent avec intérêt l'exemple de l'Occident, depuis l'arrivée des Blancs en Afrique et le séjour d'étudiants africains en Europe. Les filles n'ont guère eu cette possibilité de voir d'autres horizons, elles doivent se contenter de ce qu'on raconte sur la métropole et ses attractions d'une part, et de l'exemple que leur donne la Blanche coloniale d'autre part. L'idée que les étudiants noirs leur préfèrent la femme blanche est extrêmement forte chez les filles africaines. On vend parfois, au marché africain, des photos pornographiques de Noirs avec Blanches et dans *Kocoumbo, l'étudiant noir*, nous lisons quel scandale provoquent les photos de Kocoumbo "joue contre joue avec une chanteuse blanche"[144]. De telles photos confirment l'impression de la vieille génération selon laquelle les Blanches sont l'incarnation de l'impudicité et cause de la perte des valeurs traditionnelles; les jeunes filles voient en elles des rivales dangereuses qu'elles essaient de combattre en les imitant. Il est regrettable que l'image qu'on a de la Blanche en Afrique, soit surtout déterminée par la situation coloniale et que ce soit son exemple douteux dont s'inspirent les jeunes filles noires dans leur manière de vivre et dans leur comportement.

*

* *

La femme blanche coloniale dans le roman négro-africain d'expression française est un personnage stéréotypé dans l'ensemble. Elle est belle, souvent blonde, bien vêtue et très préoccupée de conserver sa beauté et sa jeunesse. Elle aime s'habiller avec raffinement et fait tout pour attirer l'admiration des hommes, sinon pour les séduire.

Avant de venir en Afrique, elle a rêvé de ce continent paradisiaque,

mais, arrivée sur place, elle se conforme à l'habitude coloniale qui consiste à se plaindre du pays africain, de son climat et de ses habitants noirs. Il lui convient alors aussi d'être saisie d'une nostalgie de la métropole qu'elle détestait parfois avant de la quitter. La Blanche coloniale, petite bourgeoise dans son pays d'origine, se sent supérieure aux Noirs qu'elle traite de tous les noms et elle se distancie d'eux dans la mesure où elle n'a pas besoin d'eux pour être servie.

Elle n'a pas de métier et son rôle est celui de femme mariée sans occupation aucune. Il s'ensuit qu'elle s'ennuie et qu'elle cherche à se distraire. Si elle réussit à s'amuser, ce sera le plus souvent avec les hommes blancs du lieu; aussi le mariage entre Blancs se trouve-t-il peu solide.

Il est rare que la Blanche coloniale fasse l'amour avec son domestique, bien que de vagues allusions à ce sujet signalent que le phénomène n'est pas inconnu. La société blanche coloniale a fait de son mieux pour empêcher ou cacher des scandales de ce genre. Un mariage entre Blanches et Noirs s'avère pratiquement impossible en Afrique coloniale. Si la société africaine traditionnelle s'y oppose, la société blanche le combat par tous les moyens, afin de maintenir sa position de prestige et de supériorité. La Blanche qui ose aimer le Noir, n'a pas la mentalité coloniale qui caractérise les autres Blancs et Blanches de la colonie, et ceux-ci leur témoignent sans cesse leur hostilité, à elle et à son Noir. Les exemples qu'en donnent les romanciers – celui de Mambeké et Solange dans *Coeur d'Aryenne* et celui de Faye et Isabelle dans *O pays, mon beau peuple* – se terminent tous les deux par la mort tragique de l'un des deux amants.

On dirait qu'en Europe les obstacles s'interposent moins nombreux entre femmes blanches et hommes noirs. Il y a en effet beaucoup d'Africains qui se cherchent et trouvent des amies blanches, mais la société occidentale y est hostile encore bien des fois. D'ailleurs, ces liaisons amoureuses entre Noirs et Blanches sont le plus souvent éphémères et superficielles: les Noirs cherchent à gagner du prestige en couchant avec une Blanche, les Blanches européennes aiment faire l'expérience de l'exotique dans leurs relations avec un Noir. Le véritable amour entre eux n'a pas d'avenir et la mort y met fin prématurément: Jacqueline meurt en couches, Andrée meurt d'un avortement provoqué et Denise est écrasée dans un accident de route.

Il est vrai qu'un bonheur durable comme thème de roman n'est pas aussi intéressant que des péripéties dramatiques, mais la fin abrupte qui intervient chaque fois dans l'amour entre Blanches et Noirs des romans négro-africains suggère tout de même que les auteurs se voient dans l'impossibilité de faire survivre cet amour aux vicissitudes de la vie. Les préjugés de race et de couleur sont multiples, surtout dans la société coloniale, mais aussi dans la société occidentale.

Aux yeux des Noirs qui peuplent le monde romanesque, la Blanche

de l'Occident incarne la liberté, elle n'est pas soumise comme l'est la femme noire d'Afrique. C'est pourquoi ils semblent souvent préférer la femme blanche à l'Africaine, moins instruite et peu apte à vous libérer de la misère du sous-développement. A l'exemple de l'homme noir, la femme noire aussi aime se blanchir, se libérer, en imitant la femme blanche idéalisée. Ainsi elle espère reconquérir l'homme africain ébloui par l'image de la beauté blanche occidentale. Elle suit l'exemple de la Blanche coloniale, avec ses futilités et ses vices, c'est l'exemple de la femme vaniteuse, adultère et paresseuse, le seul exemple que l'Africaine dans le roman semble avoir reçu de la femme blanche.

Dans la mesure où le roman reflète la réalité, il faut souhaiter que l'homme noir cesse de calquer son idéal de beauté sur l'image blanche et que, par conséquent, de son côté la Noire de l'Afrique moderne cesse de s'inspirer du modèle de la Blanche coloniale qui d'ailleurs, disons-le nettement, est loin de représenter *la* femme occidentale – si ce phénomène existe.

VIII. L'OCCIDENT ET L'AFRICAIN OCCIDENTALISE

Dans les chapitres précédents, nous avons pu constater à quel point les romanciers négro-africains se sont préoccupés de l'apparition et de la présence de l'homme blanc: la colonisation et le colonisateur ont marqué l'Afrique et les Africains et constituent un véritable thème romanesque. Peu à peu les Africains se sont fait une idée plus ou moins nette du Blanc et de son monde, de ce qu'il apportait et construisait, de son confort et de son luxe, de ses vastes connaissances, des merveilles de sa technique, bref, de sa façon de maîtriser la nature et de dominer les peuples. Tout cela a forcé l'admiration des Noirs, nonobstant la colonisation. Imaginant le contraste entre leur pays et l'Europe, les Africains ont souvent idéalisé le continent occidental sans l'avoir vu réellement. Ci-dessous il sera successivement question du pays des Blancs, des expériences personnelles de quelques Noirs en Europe, de la civilisation occidentale et de l'Africain occidentalisé ou "blanchi"[1].

l'Europe des rêves

L'image de l'Europe telle que la rêvent les Noirs qui ne l'ont jamais vue, est surtout celle d'un pays de Cocagne, d'un continent de bonheur sans égal. Il ressort des romans que ce rêve se nourrit à plusieurs sources. Ci-dessus nous avons vu que bon nombre de Blancs coloniaux idéalisent la Mère patrie, qu'ils sont remplis, vis-à-vis de leur pays natal, d'une tendresse nostalgique et inexplicable. A l'école aussi la métropole est souvent embellie à souhait: dans les livres scolaires, celle-ci semble briller d'esprit, de civilisation, de richesses culturelles et matérielles. Son histoire témoigne du courage exceptionnel du peuple métropolitain dont d'innombrables monuments font l'éloge silencieux. On dirait que rien n'est imparfait dans le monde occidental. Au cinéma cette image est encore confirmée: des décors d'un luxe éclatant suggèrent que matériellement les Blancs n'ont pas de soucis. Même "ces insidieuses cartes postales" semblent faites pour éblouir les colonisés[2].

Aussi le désir d'un voyage au pays des Blancs obsède-t-il bien des personnages de roman, notamment parmi ceux qui ont fréquenté les Blancs et leurs écoles. Déjà les villes africaines attirent irrésistiblement les villageois; surtout les jeunes s'émerveillent de tout ce qui est étranger à la société traditionnelle. Arrivant à Dakar, Karim, par exemple, est ravi de cette

ville "jeune et moderne", ce "prolongement de la métropole" dont elle donne l'avant-goût[3].

Dans *Mirages de Paris*, le personnage principal, Fara, est un des Africains qui font des rêves doux sur l'eldorado qu'est à leurs yeux la France. Ce jeune Sénégalais est fasciné par le monde métropolitain au-delà de l'horizon, à l'égard duquel il cultive une quasi sainte admiration "dans son âme d'enfant encline aux illusions dorées". Depuis qu'il est à l'école des Blancs, il lit des romans français, il écoute avidement les récits des marins, des anciens combattants et des colons qui aiment enjoliver leurs souvenirs de la métropole; insensiblement s'accomplit en lui un envoûtement irrévocable:

"Le plus cher souhait de Fara était de voir cette France dont il avait appris, avec amour, la langue, l'histoire et la géographie. Des noms de ville ou de rivière comme Angers et Lys, avaient des sonorités magiques qui le troublaient. La senteur d'encre d'imprimerie d'un catalogue neuf qu'il s'attardait à feuilleter, les parfums des objets de sa trousse d'écolier, venue de France, étaient aussi puissants dans leur appel que les routes à perspectives infinies et les horizons de l'océan"[4].

Dès son enfance, Fara a rêvé d'un voyage en France, sans savoir que son projet se réaliserait un jour. Il en est autrement dans *Kocoumbo, l'étudiant noir* où le héros ne se fait pas d'illusions. Au fond Kocoumbo est un garçon simple qui, jusqu'à l'âge de vingt ans, vit paisiblement et sans prétention aucune dans son village de brousse. Aux villageois il prouve sa vaillance en tuant tout seul un gigantesque sanglier. Un jour cependant, le père Oudjo prend la décision d'envoyer son fils à Paris poursuivre des études. C'est alors seulement que Kocoumbo attrape la fièvre du départ, il change brusquement. La vie en brousse ne lui inspire plus aucun intérêt, le village devient étrangement petit à ses yeux, il croit y étouffer et commence à s'étonner d'avoir pu se complaire dans ce milieu. Tout s'efface dans son esprit devant ce seul mot: Paris! Or, auparavant Kocoumbo n'avait jamais pensé à la possibilité d'y aller. Pour lui la France avait été un simple nom, "une abstraction qui s'éloignait sans cesse; quelque chose de si extraordinaire qu'il en admettait l'existence sans grande conviction"[5].

Kocoumbo ne pense plus à rien d'autre qu'à son départ. Paris prend "corps et âme dans son esprit", bien qu'il n'ait pas une idée exacte du bonheur qui sera sien: "Pour lui, c'était l'image d'un monde où l'on travaillait peu, où chacun possédait sa propre villa aux couleurs éclatantes, entourée de grands jardins en fleurs durant toute l'année; c'étaient de grandes avenues de marbre; le long de celles-ci, on entendait nuit et jour des musiques suaves. La nuit y existait-elle seulement, puisque c'était la ville-lumière? Il n'y avait pas, bien sûr, de chaleur excessive. Tout y était réglé pour maintenir une atmosphère tempérée."

Kocoumbo se sent devenir "quelqu'un", il prend des allures d'étranger à un tel point que la chaleur tropicale lui devient presque insupportable. En même temps il est envahi de doutes et d'angoisses, il doit s'efforcer de croire à la réalité de ses illusions, il essaie de se convaincre de ce que les Parisiens sont d'une hospitalité incomparable et que la ville même lui prépare un accueil chaleureux. Devant les jeunes gens du village, il se donne de l'importance, car il s'imagine que c'est là le trait essentiel du Parisien. Pour lui et ses amis, ce qui provient de Paris est auréolé d'un charme particulier et les rares Parisiens qu'ils ont l'occasion de voir, sont admirés "comme des oeuvres d'art". Aussi Kocoumbo est-il fier de sa "qualité future de Parisien". Il est clair que le jeune homme s'éloigne déjà de son pays et de ses frères avant de s'embarquer réellement; il prend ses distances et juge son monde familier avec d'autres yeux, depuis la conversation décisive qu'il a eue avec son père[6].

A cet égard, Kocoumbo ressemble à Tanhoé, le héros jubilant d'*Un nègre à Paris*, qui, avant son départ, écrit à son ami: "Je ne sais pas ce qui se passe en moi, mais ça ne va pas, mon ami, vraiment, ça ne va pas, depuis que je porte le billet sur moi. Je dors en pensant à Paris, et me levant le matin, je crois me réveiller à Paris. Je suis ici sans y être. Phénomène étrange..."[7].

Au loin l'Occident ressemble à un paradis terrestre aux yeux de ces Africains qui, sans le connaître, associent volontiers au voyage à la métropole l'idée d'une vie fabuleuse, fascinés qu'ils sont par leur rêve de l'Europe[8].

expériences vécues

Plusieurs auteurs, réalisant leur rêve si longtemps couvé, livrent les impressions de leur contact avec l'Occident dans un récit autobiographique plus ou moins romancé. Ils y parlent de leur voyage, de leur séjour en Europe, de leurs études, des moments de joie et de désillusion qu'ils vivent dans le monde occidental. Parmi eux Aké Loba nous a particulièrement intéressée par son roman *Kocoumbo, l'étudiant noir*, où il évoque d'une façon saisissante la réalité de la vie des Africains à Paris. La confrontation avec ce monde nouveau est souvent bien dure et elle ne tarde pas à effacer les belles illusions d'antan. Comme la plupart des Noirs en France, Kocoumbo y connaîtra la misère, il souffrira du froid, de la faim, de la solitude, du dépaysement et de l'anonymat de la grande ville étrangère[9]. Dès son départ, il se sent agité entre la crainte et l'espérance devant la nouvelle vie qu'il va commencer. L'histoire de Kocoumbo rappelle ça et là celle de plus d'un personnage d'autres romans, nous le verrons par la suite.

A bord du bateau qui les amène en France, Kocoumbo et ses amis voyagent dans la cale, les Blancs, dans des cabines luxueuses qui, selon

les étudiants, ressemblent à une villa d'Européen ou même au palais du gouverneur: ces gens savent voyager! Que ce soit la couleur de la peau ou le manque d'argent qui sépare Blancs et Noirs, Loba ne le précise pas. Nous supposons que c'est le manque de moyens qui fait descendre ces étudiants à la cale. Dans *Mirages de Paris*, Noirs et Blancs mangent séparément à bord, "pour éviter une promiscuité peut-être déplaisante", mais ce roman date des années 30 déjà. Quoi qu'il en soit, les Noirs semblent forcément conscients que "les couleurs divisent les hommes", comme le formule Tanhoé dans *Un nègre à Paris* lorsqu'il constate que, dans l'avion, personne ne veut s'asseoir près de lui aussi longtemps que d'autres places sont libres – il est le seul Noir! Il en est de même dans *Sans rancune*: se rendant en Belgique, Kabuku se sent très seul dans l'avion, personne ne lui parle, autour de lui il ne rencontre que des visages fermés. Seulement, arrivant à Bruxelles, il a une expérience agréable qui souligne d'ailleurs à quel point la situation coloniale pèse sur le colonisé: le douanier belge le vouvoie et croit sur parole qu'il n'a rien à déclarer. Kabuku est stupéfait, il croit rêver, car, en Afrique, les Blancs ne font que tutoyer les Noirs et leur attribuent tant de défauts qu'il devient impensable pour un Noir "de mériter de prime abord la confiance d'un Européen"[10].

Arrivé à Paris, Kocoumbo, à son tour, est ravi de s'entendre dire "Pardon, monsieur" et il se dit que sans doute chez lui il s'est fait une fausse idée des Français, en croyant qu'ils ne respectent que ceux de leur race. Il ne cesse d'ailleurs de s'étonner, d'abord du froid coupant qu'il fait, ensuite de la chaleur agréable du métro où apparemment les gens n'étouffent pas, bien qu'ils soient sous la terre, de la gentillesse de ceux qui lui montrent le chemin, de la sonnerie dont il faut se servir avant que l'on vous ouvre la porte de la maison. Kocoumbo fait de son mieux pour s'adapter aux coutumes européennes, il s'efforce de se servir de son mouchoir, sachant que les Européens ne supportent pas que l'on se mouche des doigts: "Autrefois cela me dégoûtait de les voir se moucher dans un morceau de toile et le remettre ensuite dans leur poche. Mais maintenant il faut que je m'y habitue." Le premier repas chez ses hôtes français est un exercice pénible pour Kocoumbo, il fait des efforts pour imiter soigneusement leurs manières de table. Tanhoé, le "nègre à Paris", trouve que les Français "se compliquent la vie à manger dans plusieurs assiettes, à user de plusieurs fourchettes et cuillers". Le Parisien est un "homme qui ne sait plus tenir un os"![11].

Les premières promenades à Paris révèlent à Kocoumbo les contrastes poignants de cette ville. Par hasard il se retrouve dans un quartier sordide et déprimant: des femmes mal vêtues et malpropres vendant des marchandises dans la rue, des manoeuvres et des oisifs misérables, des prostituées laides et pitoyables, tous ces gens n'ont pas fait partie de l'image de la

métropole qu'il s'était formée en Afrique. Or, peu après il rencontre aussi cette "ville-lumière" de ses rêves, il s'émerveille de la rue de Rivoli, de la place de la Concorde, des Champs-Elysées, de tous les beaux monuments illuminés, de la splendeur "des lampadaires brillant comme autant de fleurs géantes, lumineuses"[12].

Kocoumbo n'en revient pas, il a de la peine à comprendre comment à Paris savent se conjuguer de tels extrêmes, "le Paradis et l'Enfer, le rêve et la tragique réalité". Il demande des explications à Raymond, le fils de son hôte, qui répond simplement que richesse ou pauvreté est une question de classes et de milieux. Kocoumbo saisit difficilement le sens de cette réponse: jusque-là, pour lui, les classes n'existaient qu'à l'école. Fatalement il finira par se rendre compte à quel point l'argent décide de votre sort dans cette société dont de son côté Tanhoé fait observer que les mots "cadeaux" et "gratuit" n'y existent certainement pas. La notion de classes frappe aussi Kabuku dans *Sans rancune*, qui est tout étonné de voir que les porteurs et les chauffeurs de taxi belges tiennent autant à leur pourboire que les serviteurs africains et qu'en Belgique les Blancs ne donnent pas plus la main à la servante de la maison qu'ils ne le font à leurs domestiques noirs en Afrique[13].

Au lycée Kocoumbo doit vaincre des tas de difficultés. Il reste à l'internat au milieu d'élèves beaucoup plus jeunes que lui et son milieu d'origine, son âge, la langue forment autant d'obstacles qui l'empêchent de se sentir à l'aise et de passer sans peine d'une classe à l'autre. Parfois il doit répondre à des questions idiotes, voire injurieuses – qui montrent que les gens sont loin de connaître l'Afrique. Grâce à son assiduité, Kocoumbo entre finalement en première, il devient optimiste même, mais avant qu'il termine, un conflit l'oppose à un surveillant raciste qui ose traiter les Noirs de cannibales. Sans dire un mot, le jeune homme quitte l'école pour ne plus y retourner[14].

Il s'installe alors au quartier latin dans la "Cité des Etudiants d'Afrique Noire". L'auteur en profite pour peindre ce milieu pittoresque, ce "village exotique au coeur de Paris". La plupart des habitants s'occupent de tout sauf de leurs études. Kocoumbo essaie de ne pas perdre de vue son but, à savoir de rentrer chez lui muni de diplômes qui lui permettront d'aider son pays. Les autres, s'étonnant qu'il n'ait pas encore perdu l'envie d'étudier, lui demandent s'il vient d'arriver d'Afrique. Sinon, il doit avoir des parents riches qui lui permettent de manger à sa faim! Ceux qui négligent ou abandonnent leurs études ne s'en appellent pas moins "futur médecin" ou "futur avocat". S'ils assistent aux cours, c'est "pour se faire valoir et pour faire la connaissance de nouvelles filles". S'ils ont de l'argent, ils s'achètent de beaux costumes afin de "se faire passer pour des princes africains aux yeux des filles". En même temps ils essaient de se faire nourrir par des naïfs. Kocoumbo les voit qui défilent chez lui comme

dans les chambres des autres pour trouver à manger ou pour se distraire. Leur sans-gêne n'a pas de limites et il se demande si c'est la misère qui en eux annihile le respect d'autrui. Ils passent leur journée "en quête de pitance" chez des frères, tout en espérant que la chance leur sourira plus tard. Kocoumbo apprend que vis-à-vis de ces frères il faut avoir ses réserves et qu'un certain égoïsme est plutôt" de la simple prudence". Dérangé sans arrêt, Kocoumbo est découragé et, pendant quelque temps, lui aussi délaisse ses livres: en vain il cherche un modèle sur lequel il pourrait calquer sa conduite et il ne sait plus où se raccrocher. De telles situations sont aussi évoquées par Soce dans *Mirages de Paris* et par Dembele dans *Les inutiles*[15].

Si déjà il faut se méfier des frères de race, quelles sont alors les relations qu'on peut espérer avoir avec les autres? Ci-dessus nous avons parlé des relations amoureuses entre Noirs et Blanches. Ces rapports ne sont que trop souvent passagers et superficiels. Bien que les Blancs en Europe soient généralement plus tolérants que ceux d'Afrique, de véritables amitiés interraciales n'existent guère dans les romans. Au Lycée, Kocoumbo a son camarade de classe Jacques qui l'aide fidèlement, mais après avoir quitté l'école, Kocoumbo ne le revoit plus du tout. La famille Brigaud a accueilli Kocoumbo comme un fils, mais il n'ose pas se confier à eux dans des moments de détresse. Dans *Sans rancune*, Kabuku fait remarquer que, lors d'une invitation, il s'agit de distinguer si une invitation vous est adressée en tant que Noir ou en tant qu'ami. Parfois les Noirs en Europe se sentent méprisés par les regards des Blancs, les romans signalent quelques confrontations sérieuses du Noir avec le racisme occidental qui d'ailleurs semble moins constant ici qu'en Afrique. Le seul roman qui dévoile un racisme violent dans la société occidentale est *Le docker noir* de Sembène Ousmane; c'est son premier roman et le moins convaincant à notre avis. Si le racisme métropolitain se révèle, c'est notamment à la suite d'une histoire d'amour entre un Noir et une Blanche, telle l'expérience de Diaw dans *Le docker noir* et celle de Fara dans *Mirages de Paris*. Pour le reste, c'est du "racisme voilé" qui se fait sentir de temps à autre[16].

Par moments la solitude devient un lourd fardeau qui pèse sur le coeur de ceux qui vivent loin de chez eux. Kocoumbo, Fara, Kabuku et tant d'autres en souffrent parfois cruellement. Elle envahit Kocoumbo, par exemple, pendant les premières vacances de Noël, lorsqu'il reste seul à l'internat, les autres enfants étant partis chez eux: "Kocoumbo sentit son coeur se tordre dans sa poitrine et une grosse larme coula le long de sa joue... jamais il ne s'était senti aussi seul... personne, dans son pays, pas même un lépreux, ne se verrait réservé un sort pareil! Du plus loin qu'il se souvînt, il avait toujours été entouré de bruits de voix, de rire; il avait toujours eu sous les yeux le spectacle de la vie humaine;

dans ses oreilles, son rythme; dans tous ses sens, sa palpitation chaude et indispensable... La présence invisible de millions d'animaux ou d'insectes l'accompagnait, l'esprit de ses ancêtres le talonnait et lui chuchotait des conseils, versait des chants graves, scandés dans son coeur satisfait par leur infatigable compagnie. Mais ici, rien que la pierre qui étranglait un crépuscule vide: ici, pas d'ancêtres, pas d'esprits, pas d'âmes qui palpitent, rien, rien, rien, rien que des vitres, des carreaux, des piliers et ce petit jardin desséché, ridé, sans respiration, sans murmure..."[17].

Kocoumbo a de la peine à croire qu'il appartient encore au monde des vivants, tellement il se sent seul et privé de chaleur humaine. Ses impressions font penser à certaines observations de Samba Diallo et aux souvenirs du "fou", dans *L'aventure ambiguë*. A Paris, Diallo se sent seul au milieu des rues parisiennes qui ne sont pas vides mais nues: il n'y voit que des objets de chair et des objets de fer qui encombrent la ville; le contact humain cède la place à l'anonymat dans la vie citadine. Dans le même roman, il y a le fou qui aime raconter ses expériences de l'Europe, expériences qui l'obsèdent toujours, bien qu'il soit de retour chez les siens depuis longtemps déjà. Débarqué en Europe, il se sent saisi d'une panique indicible, lorsqu'il voit autour de lui toute l'étendue de la pierre et cette foule dépersonnalisée, uniformisée, courant inlassablement le pavé infini de la ville, "une étendue parfaitement inhumaine"[18].

Bien que la faim, le froid, le dépaysement, la solitude, le manque de relations humaines puissent rendre difficile le séjour en Europe, beaucoup d'Africains hésitent à rentrer en Afrique, où de tels problèmes se résoudraient probablement sans trop de peine. La question de savoir s'il faut rester ou rentrer est posée par plusieurs auteurs.

Comme Fara dans *Mirages de Paris*, des camarades de Kocoumbo sont atteints du "mal de Paris" et ne peuvent jamais se décider au retour. Parfois ils tiennent trop à leur liberté, parfois ils se croient trop changés pour pouvoir se réadapter chez eux. Durandeau est prêt à effacer tout son passé pour devenir comme les Blancs, Douk se fiche de l'Afrique et de l'Africain "primitif et sauvage": "Qu'on ne me parle plus de sacrifice ou je casse la figure à celui qui essaie! Est-ce moi qui ai rendu l'Afrique arriérée? Est-ce ma faute si elle est arriérée?" Ils appartiennent à l'armée des "inutiles" que décrit Dembele, ceux qui sont "à la fois inutiles à la France et à l'Afrique, empêtrés dans nos complexes et nos plastrons, grasseyant, minaudant, jouant au Blanc et au civilisé, soucieux de notre seul confort... le bataillon de l'Afrique dépersonnalisée, la classe improductive des volontaires de l'aventure"[19].

Kocoumbo retrouve enfin son idéalisme et sa persévérance, il veut apprendre pour aller enseigner ensuite, partager avec les siens ce que les autres ont partagé avec lui. Il compare sa vie en France à un front de guerre que, souvent, il aurait bien voulu quitter pour rentrer dans le calme

heureux du foyer paternel. Il se rend compte à quel point les réalisations de l'Occident sont dues à des efforts pénibles d'innombrables générations. Pour Kocoumbo la science est le "phénomène sacré" qu'il lui faudra maîtriser et transmettre aux générations à venir. Il lui faudra secourir son pays accablé par le poids du retard. En France, Kocoumbo se sent un être à moitié inachevé et de cette situation angoissante il veut sortir par le chemin des études. Le roman de Loba se termine positivement pour Kocoumbo: il achève ses études de Droit et rentrera chez lui pour servir son peuple en tant que juge. L'auteur semble avoir confiance dans le développement matériel qui réussira à parfaire le bonheur de l'homme. Loba n'a pas (encore) le scepticisme d'un Kane qui, qualifiant d' "aventure ambiguë" l'initiation au savoir occidental, met en doute le bien-être de l'Occident et de ses civilisés.

la civilisation occidentale

La pénétration des valeurs occidentales a porté atteinte à l'esprit collectif de la société traditionnelle africaine. Les jeunes surtout, suivant l'enseignement des Blancs, ont opté pour l'occidentalisation, semble-t-il, et les effets n'ont pas été longs à se faire sentir: la nouvelle génération manque de respect et d'obéissance vis-à-vis des anciens, des parents, des traditions. Au lieu de vouloir vivre calmement au village, les jeunes abandonnent les leurs et s'en vont vers les villes, ces grandes agglomérations où règne l'indifférence entre les hommes venus de partout.

Dans *Ville cruelle*, Beti s'attarde au problème de ce déplacement: les villageois perdent leur authenticité dans l'uniformité des grands centres et la ville les revêt de traits nettement désagréables tels qu'un "certain penchant pour le calcul mesquin, pour la nervosité, l'alcoolisme et tout ce qui excite, le mépris de la vie humaine – comme dans tous les pays où se disputent de grands intérêts matériels". Néanmoins les jeunes préfèrent souvent l'indifférence absolue, la cruauté des habitants de la ville, "trop préoccupés de leurs propres affaires – juste comme les Blancs – à la pitié, à la commisération, à la compassion pleine de sollicitude" des villageois. Les Blancs vous compliquent moins la vie que le font les vieux, selon Banda, le héros de ce roman, et n'est-ce pas là l'avis de beaucoup de jeunes qui, comme lui, ont fréquenté les Blancs et leurs écoles?[20].

L'Occident souffre de la maladie de la "bougeotte", d'après Dadié: les Blancs ne cessent "de courir après le temps afin de conserver l'avance qu'ils ont sur nous. Nous prenons notre temps. Nous nous reposons d'une longue course; depuis le temps que nous traînons sous ce soleil qui nous a noirci la peau, nous avons vu pas mal de choses! Ils s'arrêteront bien un jour, on ne peut courir pendant des siècles sans se reposer. Ils ont beau prendre des vacances de quinze jours, d'un mois, cela ne suffit pas

pour le genre de vie qu'ils mènent". Et voici qu'en Afrique les gens de la ville se mettent au pas, au rythme de l'homme blanc qui veut "faire vite" dans tous les domaines, qui n'a pas le temps de serrer longuement des mains, de s'informer de votre santé, de demander des nouvelles des parents et amis[21].

La hâte maladive va de pair avec la manie de l'argent; aux yeux de la plupart des auteurs, l'esprit de calcul semble un trait des plus caractéristiques de l'homme blanc, nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises. Dans *Chemin d'Europe*, Barnabas explique à sa mère qu'en Europe "tout se paie, même le simple fait naturel de s'asseoir ou de pisser! – J'aurais pu m'en douter, dit-elle après un temps, c'est pour cela que tous ces Blancs ont préféré venir ici où tout est gratuit... alors ce sont de pauvres Blancs que nous avons ici, ceux qui ne pouvaient ni s'asseoir ni pisser chez eux?... Et c'est pour ça qu'ils sont impitoyables comme l'esclave de la Bible!"

Ce n'est pas seulement en Afrique que le Blanc court après l'argent comme il court après le temps: en Europe et aux Etats-Unis l'argent semble intéresser le Blanc plus que n'importe quoi. Dans *Patron de New York*, Dadié note que, dans leur rythme de vie, les Américains suivent le rythme des machines: ils n'ont pas de temps à perdre. L'Américain est fier d'avoir "les plus gros canons du monde, les plus gros avions du monde, les usines les plus modernes du monde"; tout chez lui est "à l'échelle du siècle: gigantesque". D'après Dadié, il est aussi "le plus grippe-sous du monde"! L'Amérique est une caricature de l'Europe qui refuse de reconnaître le monstre dont elle a accouché. Le dollar est là pour troubler et corrompre les esprits, mais l'Américain a confiance tant dans sa monnaie que dans ses canons et ses bombes[22].

Ces forces destructrices de la civilisation occidentale sont en effet impressionnantes: la même technique dont résulte le confort, peut menacer l'homme et la nature. Les guerres mondiales ont bien ouvert les yeux aux Africains: "la technique prenait sa revanche sur l'homme", la civilisation blanche se trouvait faible et fragile, l'Européen tombait de son piédestal où il avait été "entouré de son cinéma, de son frigo, de sa bombe...". Somme toute, peut-on qualifier de civilisé un peuple qui construit des "engins capables de détruire la terre"? Dans *Le débrouillard*, Faye conclut que "la vieille race blanche (est) déjà en cours de dégénération". Dans *Faralako*, l'étudiant Nî rentre en Guinée après sept ans d'Europe et il respire: Quelle différence avec la nature famélique et agonisante de l'Europe! Dire que cette nature-là eut des poètes pour la peupler de muses, de nymphes et de fées, des poètes pour chanter ses montagnes lépreuses, ses arbres poussifs et ses lacs manufacturés!" Le Noir d'Afrique lui semble, à maints égards, supérieur au Blanc "affadi, déformé et dénaturé par la civilisation mécanique..."[23].

Il est évident que l'admiration des Africains à l'égard de la civilisation occidentale n'est pas absolue; un certain scepticisme se fait souvent entendre, quoique les bienfaits du progrès ne soient pas sousestimés. Il faut balancer le pour et le contre de l'occidentalisation et le progrès technique devra tenir compte des valeurs africaines et non s'accomplir inconditionnellement. C'est là le sujet que traite le très beau roman philosophique de Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*. Kane est un de ces intellectuels qui ne se laissent plus "fasciner par les verroteries de l'Occident". Avec lucidité il met au jour les défauts et erreurs de la civilisation occidentale et les dangers dont elle menace les peuples dits sous-développés:"... l'Occident est possédé et le monde s'occidentalise. Loin que les hommes résistent, le temps qu'il faut, à la folie de l'Occident, loin qu'ils se dérobent au délire d'occidentalisation, le temps qu'il faut, pour trier et choisir, assimiler ou rejeter, on les voit, au contraire, sous toutes les latitudes, trembler de convoitise, puis se métamorphoser en l'espace d'une génération, sous l'action de ce nouveau mal des ardents que l'Occident répand"[24].

L'auteur attire l'attention des hommes sur la barbarie d'une société qui "s'agenouille devant les frigidaires, les voitures, la matière". L'homme occidental est devenu l'esclave du travail, il en a perverti le sens puisqu'il "accumule frénétiquement" sans tenir compte du besoin, de façon qu'il en devient même malheureux: nulle part, l'homme "n'est aussi méprisé que là où se fait cette accumulation". Ce que l'homme occidental considère comme "normal", bouleverse le "fou" du pays des Diallobé qui, débarquant en Europe, y constate la fin de la vie naturelle et le règne de l'artificiel, de l'inhumain, du mécanique: "L'asphalte... Mon regard parcourait toute l'étendue et ne vit pas de limite à la pierre... Nulle part la tendre mollesse d'une terre nue... Alentour il n'y avait aucun pied. Sur la carapace dure rien que le claquement d'un millier de coques dures. L'homme, n'avait-il plus de pieds de chair?... Cette vallée de pierre était parcourue par un fantastique fleuve de mécaniques enragées... Sur le haut du pavé qu'elles tenaient, pas un être humain qui marchât... Imagines-tu cela... au coeur même de la cité de l'homme, une étendue interdite à sa chair nue, interdite aux contacts alternés de ses deux pieds..."[25].

L'Occident a maîtrisé la matière, colonisé l'Afrique et, en même temps, déshumanisé l'homme. D'après Kane, les relations humaines ont été impossibles entre l'Afrique et l'Occident lors de la colonisation: le dialogue a été refusé par l'Europe qui a trouvé plus commode de s'imposer. Cependant il y a pire, aux yeux de l'auteur: la rage du travail, l'industrialisation, le progrès matériel ont aliéné les hommes de Dieu. La civilisation occidentale renonce ainsi non seulement au naturel, mais encore au surnaturel: l'homme y a perdu son Dieu, car "une vie qui se justifie de Dieu ne saurait aimer l'exubérance". Discutant avec son père, le jeune Samba Diallo se rend compte que la civilisation occidentale telle qu'elle se présente

la plupart du temps, est incompatible avec la vie religieuse que connaît traditionnellement le pays des Diallobé, ce foyer très ancien de l'Islam en Afrique occidentale[26].

En Europe Samba Diallo apprend à raisonner comme les Blancs, mais, balloté entre sa civilisation traditionnelle et l'occidentale, il y perd sa foi. De retour chez lui et à la recherche de la paix avec Dieu, il est tué par le "fou". Cette mort absurde n'est cependant pas l'essentiel du livre: contrairement à Mayer, nous croyons, avec Albert Gérard, que le véritable message du livre se situe dans l'espoir "que du contact fécondant entre l'Europe et l'Afrique naîtra un humanisme nouveau"[27].

à la recherche d'un modèle

Ayant quitté la voie traditionnelle, les Africains ont souvent cherché à s'inspirer de l'exemple de l'homme blanc, ce "modèle tentateur et tout proche qui s'offre et s'impose" au colonisé, comme l'a bien démontré Memmi dans son *Portrait du colonisé*. Fanon affirme qu'un complexe d'infériorité place le Noir devant ce faux dilemme: "se blanchir ou disparaître", *il ne voit pas comment se réaliser autrement. Il est évident que* le problème de l'assimilation – Fanon préfère parler d' "aliénation" – dépasse le cadre de ce sujet[28]. Nous voulons nous limiter à la question de savoir quels traits du Blanc ont semblé dignes d'exemple aux Noirs évolués, car l'imitation du modèle révèle aussi quelque chose sur le modèle même et sur la façon dont il a été vu par ceux qui l'ont adopté.

La ligne générale qui se dégage des textes montre combien les belles apparences de la vie bourgeoise ont séduit l'Africain. Mille petits traits trahissent la soif d'assimilation du colonisé qui veut sortir de son cul-de-sac. A titre d'illustration, nous suivrons l'histoire de Kuoh-Moukouri, *Doigts noirs*. Ce récit autobiographique reflète le raisonnement d'un évolué de l'époque coloniale, le simple secrétaire d'un commandant, qui s'efforce d'imiter les Blancs. Sans vergogne, voire avec quelque fierté, il raconte à quel point il réussit à éblouir son entourage, en s'assimilant de façon spectaculaire au monde blanc. Il sait qu'il est un "moins de rien" aux yeux de ses supérieurs, les Blancs, mais il recueille triomphalement les fruits de l'admiration des Noirs de son quartier. Voilà pourquoi il fait "le mannequin de la dernière mode"; sa maison n'est pas construite en argile, mais "en dur" et, la nuit, il l'éclaire avec une lampe "Aïda", première "marque distinctive de l'homme aisé". En France il commande un livre de savoir-vivre qu'il lit avec intérêt et applique à toute occasion. Souvent aussi il se rend au quartier résidentiel, lors d'une fête ou d'une réception, pour voir comment les Européens sont habillés et comment ils se comportent entre eux. Caché derrière un arbre ou un pilier, il les observe et reconnaît le smoking, la cravate, les souliers vernis, les révéren-

ces devant les dames, tels que son "Savoir vivre" les a prescrits!

Préparant son "trousseau de mariage", il s'achète non seulement plusieurs costumes européens, un casque neuf et une paire de chaussures neuves, mais encore "trois cravates, deux noeuds papillons et... une paire de pince-nez"! Il traite sa femme à la manière des Blancs: elle mange à table avec lui. Il se tient aussi à la monogamie, "marque de civilisation", bien qu'il avoue que, de temps en temps, il cède à des tentations de polygamie. Il condamne la sorcellerie – les Blancs le font aussi – mais parfois il chancelle, il hésite dans ses nouvelles convictions. Sans cesse il pense à son prestige, à sa réputation: l'étranger reste son modèle et chaque fois qu'il ne réussit pas à supprimer son fond d'authenticité, il en éprouve un vif regret. *Doigts noirs* est un roman de valeur inégale, mais il contient bien des tableaux qui reflètent fidèlement la réalité du colonisé évolué de la première génération, cet homme aux ambitions infinies et aux possibilités restreintes[29].

On peut joindre à ce groupe les milliers d'êtres mi-éduqués des écoles africaines qui, sans diplômes, se sentent tout de même occidentalisés à leur manière, donc supérieurs aux compatriotes "non instruits". Ces derniers ne cachent pas la profonde admiration qu'ils nourrissent envers ces "savants". Dans *Mission terminée,* Beti raconte comment Medza, recalé à l'oral de son bachot, est reçu comme un génie brillant par les analphabètes de Kala, un village de brousse. Moyennant ce récit satirique, l'auteur s'attaque aux mi-évolués africains qui, se croyant des êtres extraordinaires, daignent traiter leurs frères avec un paternalisme condescendant[30].

Parmi les jeunes qui ont la chance de poursuivre leurs études en Europe, il y en a aussi qui sont convaincus que la seule façon d'être civilisé est de s'occidentaliser à l'extrême. Le prototype de ce genre d'assimilés figure sans doute dans *Kocoumbo, l'étudiant noir,* où Kocouto, ancien élève de "l'Ecole Primaire Supérieure", s'obstine à singer les manières des Blancs qu'il a vus et fréquentés en Afrique. Tout ce qui est africain lui semble paysan, arriéré, ridicule et sans valeur. Il donne raison aux Blancs qui ne veulent pas se mêler à ces sauvages. L'Européen "a besoin d'hommes cultivés, instruits, éduqués, pour se faire comprendre". Lui-même, Kocouto, avoue qu'il y a des Noirs avec lesquels il ne pourrait pas manger, auxquels il ne pourrait pas serrer la main: "ils sont tellement sales, ils sentent tellement mauvais!"

Au départ pour la France, il se montre déjà très "blanchi", il a mis un costume parisien, ses cheveux sont séparés par une belle raie rectiligne, il porte de faux cols, des gants et une gabardine, malgré la chaleur tropicale, mais toute cette tenue est "bien propre à flatter le goût africain pour l'habillement européen". Le plus significatif est son changement de nom: "Pour lui, Kocouto était un nom de sauvage. Ce n'étaient que les sauvages qui admettaient les K, les K qui font claquer les mâchoires comme celles

d'un crocodile affamé. On savait que le français admettait rarement les K." Aussi se choisit-il un nom bien français, le nom d'un ancien professeur d'école qui s'appelait Durandeau. Ce nom sonne plus doux, plus harmonieux, plus "européen"[31].

Arrivés à Marseille, les futurs étudiants vont manger dans un restaurant, mais au préalable Durandeau sermonne sérieusement Kocoumbo, ce paysan mal élevé qui risque de les ridiculiser tous devant les Blancs de France. Il lui apprendra "à vivre comme un civilisé et non comme un sauvage". Le séjour à Paris empire encore la manie de Durandeau. Lorsqu'il rentre en congé, il oblige les siens à l'appeler "Monsieur". Loba prétend que Durandeau ne constitue pas un cas isolé parmi les étudiants africains en Europe. D'autres, de retour chez eux, feignent, par exemple, d'avoir oublié leur langue maternelle, de ne plus reconnaître leurs anciens amis; ils repoussent avec dédain la nourriture du pays, réclamant des plats européens. Leur comportement vis-à-vis des filles rappelle des moeurs bien connues des Blancs. Faut-il donc envoyer les fils en France, pour qu'ils imitent ces choses-là?[32]

Sans doute faut-il expliquer cette imitation du Blanc par le manque d'un meilleur exemple. Les jeunes prenaient toujours pour modèle les patriarches, les sages du clan. Or, pour ceux qui se sont instruits à l'école européenne, ce modèle ne convient plus, c'est pourquoi ils ont recours à l'étranger. Malheureusement il se trouve que cet étranger est justement le Blanc colonial dont nous avons fait la connaissance à travers les romans. Des hommes tels que Durandeau sont des "déracinés qui s'acceptent": à dessein ils calquent leur échelle de valeurs sur celle des Blancs, ils se blanchissent, optant pour la personnalité d'emprunt qui est loin de les libérer de leur complexe d'infériorité, de résoudre le problème de la "valorisation de soi", comme l'appelle Fanon[33]. A cet effet, il faudrait détruire le mythe de la supériorité de la race blanche, qui s'est si profondément enraciné dans les esprits depuis la colonisation.

Cependant il y a aussi des occidentalisés qui désirent se réadapter en Afrique sans rejeter leurs connaissances acquises. Ils tâchent de jeter un pont entre les deux cultures. Dans *Mirages de Paris*, Fara éprouve aussi bien le "mal de Paris" que la nostalgie de la terre africaine: il plaide pour le métissage des cultures. Kocoumbo, Kanga et d'autres désirent se réintégrer réellement dans leur pays dont ils veulent construire l'avenir. Quelqu'un que nous voyons rentrer effectivement et vivre auprès des siens après une longue absence, c'est Oumar Faye dont Ousmane raconte le retour en Casamance dans son roman *O pays, mon beau peuple*. L'Europe l'a incontestablement changé: "Il avait beaucoup vu, beaucoup appris pendant ses années d'Europe: d'importants bouleversements s'étaient produits en lui, il en était même venu à juger sans indulgence ses frères de race". Leur conservatisme et leurs préjugés de caste lui semblent empê-

cher leur progrès social, il s'y attaque donc, mais Faye a conservé "au plus profond de lui l'héritage de son peuple", il aime les siens et veut les servir de toutes ses forces; parmi eux il veut conquérir "sa dignité d'homme" et combattre les injustices flagrantes, malgré les obstacles qu'il rencontre de la part des Blancs et des Noirs. Bien que l'histoire se termine par la mort de Faye, son exemple a inspiré les Casamanciens, son esprit survit dans leurs coeurs: le nouveau modèle![34].

Le retour aux sources s'avère impossible, l'assimilation inconditionnée au monde occidental serait une erreur tragique. L'Afrique devra fonder sa nouvelle identité sur le meilleur de sa propre civilisation qu'elle soutiendra par les apports utiles de l'Occident.

*
* *

Depuis les années 60, les cicatrices de la colonisation n'ont pas disparu du visage de l'Afrique. Souvent l'homme blanc est encore accusé d'être paléo- ou néo-colonialiste et cela ne saurait étonner ceux qui sont conscients des structures économiques de notre monde. Seulement, l'Afrique indépendante est aussi celle de la "nouvelle élite" qui a pris pour modèle les bourgeois blancs de l'élite coloniale à laquelle elle ne ressemble que trop, hélas. Ce sont des "Durandeau" rentrés, munis de diplômes occidentaux, grâce auxquels le statut d'élite leur est conféré. Van den Berghe les appelle des "Mandarins noirs" qui, "aveuglés par leur propre accession dramatique au pouvoir, par le prestige et l'opulence... ne voient pas qu'ils sont virtuellement les seuls bénéficiaires (pour ne pas dire profiteurs) de l'indépendance[35].

Ce thème n'est guère abordé dans les romans d'avant 1966, sauf par Sembène Ousmane qui dépeint les préludes de cette situation dans *L'harmattan*, où notamment le premier ministre est un "vendu", et dans une des nouvelles de *Voltaïque, Prise de conscience*, où le leader Ibra, "l'espoir du monde ouvrier", devenu député, s'enrichit et perd son intégrité: les avantages matériels acquis lui font comprendre que rien ne le lie plus "à la société des besogneux". Ibra et le ministre du Travail accusent de subversion le délégué des ouvriers qui proteste contre un licenciement de main-d'oeuvre: sa "subversion ne conduit qu'en prison"! Voici la conclusion des ouvriers: "Ces types n'ont rien de commun avec nous! Ils sont noirs dessus... leur intérieur est comme le colonialisme..."[36].

Le parallèle entre *Les bouts de bois de Dieu* et ce récit du même auteur s'impose, la seule différence est qu'ici le conflit ne sépare plus les riches et les pauvres d'après les races: la société de classes est devenue réalité en Afrique. A l'exemple de l'Occident, l'argent y est d'une importance extrême; corruption et prostitution, exploitation et mendicité dégradent

l'ancienne solidarité, tandis que l'honnêteté se fait de plus en plus rare. C'est la société où vivent Dieng et les siens dans *Le mandat* de Sembène Ousmane, qui révèle aux lecteurs l'Afrique réelle d'un regard critique auquel ils n'étaient pas habitués jusque-là[37]. Le couronnement de cet ouvrage est bien significatif: il exhorte les romanciers à se préoccuper de la société contemporaine comme ils se sont préoccupés de la société coloniale. L'écrivain qui se veut engagé, devra – à ses risques et périls – représenter intégralement la société dans laquelle il vit.

IX. CONCLUSIONS

Le moment est venu de formuler sommairement les conclusions qui se dégagent des chapitres précédents. Dans l'introduction nous avons vu comment le mythe de l'origine des Blancs et des Noirs cherche à expliquer l'état contemporain des deux races. Transformées en thème littéraire, les apparitions de l'homme blanc préoccupent plus ou moins la plupart des romanciers de l'époque. Ecrivant dans une langue étrangère et pour un public largement extra-africain, ils révèlent comment la population noire a vu la colonisation, le comportement des Blancs et les apports du monde occidental.

Dans les romans, les Noirs n'ont normalement pas d'opinion favorable sur *le* Blanc en général, à part quelques exceptions peu convaincantes auxquelles nous reviendrons. Le Blanc, c'est l'étranger, l'oppresseur qui s'impose, l'exploiteur assoiffé de richesses, le patron qui agit arbitrairement et dont il faut se méfier. Ils imputent alors au Blanc à peu près les mêmes traits barbares que, depuis des siècles, celui-ci avait réservés aux Noirs et autres "sauvages"; par exemple, sa bestialité, sa paresse, son incapacité, son envie de voler, sa ressemblance avec le singe, sa puanteur, ce qui confirme que l'homme a tendance à se distancier de l'Autre, du barbare, à l'exclure de son monde à lui. Çà et là il surgit dans les récits un Blanc sympathique, quelque fonctionnaire ou enseignant dévoué, parfois aussi un missionnaire, rarement un colon. La femme blanche, paresseuse et saugrenue, est d'ordinaire peu fidèle à son mari (si elle n'est pas trompée par lui) et bourrée de préjugés raciaux. Si, par contre, une jeune fille blanche ose aimer un Noir, quelque malheur arrive fatalement: à l'époque coloniale, la société n'accepte pas l'amour interracial.

La plupart des auteurs rejettent catégoriquement la colonisation, tandis que les apports positifs de l'Occident sont appréciés à des degrés variables. La technique moderne est admirée, alors que les excès de ses forces destructrices sont redoutés et condamnés en bloc. Toujours dans les romans, l'enseignement est considéré comme l'apport le plus positif des Blancs, la religion chrétienne est très souvent associée à la colonisation et vue alors comme "une histoire des Blancs" plutôt qu'appréciée comme la bonne nouvelle prêchée par des serviteurs de Dieu. La civilisation occidentale, admirée et vilipendée, a incontestablement marqué les pays colonisés et, à l'heure de l'indépendance, les Noirs n'ont pas plus fait table rase des valeurs occidentales que les Blancs n'avaient réussi à effacer les cultu-

res africaines traditionnelles. Certains Africains, initiés à la civilisation occidentale, sont tentés de s'assimiler tout à fait aux Européens afin de prouver qu'ils ne sont pas inférieurs à ceux-ci, continuant ainsi à se définir par rapport aux Blancs et non indépendamment d'eux.

Dans les romans, nous avons pu le constater, des rêves paradisiaques auréolent maintes fois la réalité terrestre du continent blanc, dans l'esprit d'Africains qui ne l'ont jamais vu de leur vie. Que le Blanc ou la Blanche qu'ils rencontrent en Afrique ne soit pas représentatif de tous ceux qui vivent en Europe, ils ne s'en rendent pas compte non plus. Les Blancs connus semblent le plus souvent munis d'un complexe de supériorité qui se base en premier lieu sur la couleur de leur peau. Est-il alors étonnant que des Noirs essaient de se conformer à eux et de se classer parmi ces privilégiés qui dominent et profitent? Pour l'homme noir, la Blanche semble plus d'une fois incarner un moyen sûr pour monter en grade et, suite à cela, la femme noire essaie à son tour d'égaler sinon de surpasser cette idole blanche, sa rivale, en lui ressemblant dans la mesure du possible.

De temps en temps, un auteur montre que des Noirs suivent les pratiques du colonisateur et qu'ils tombent dans les mêmes erreurs et faiblesses que leur modèle blanc. Nous avons cité le cas d'Ibra dans *Prise de conscience,* l'une des nouvelles du recueil *Voltaïque* de Sembène Ousmane, qui illustre combien l'auteur blâme l'élite noire qui, elle, se contente de condamner les Blancs, les autres, sans aucune forme d'autocritique: Ibra a lutté contre les injustices sociales, mais, arrivé lui-même, il ne se soucie plus des droits de son frère l'ouvrier. L'enquête de Jean-Pierre Ndiaye confirme l'exactitude de ces observations. Parlant des "anciens" rentrés chez eux après leurs études en Europe, les étudiants africains en France formulent à leur égard des critiques et des griefs sérieux: ils leur reprochent un ralliement inconditionné au gouvernement dont ils se désolidarisaient auparavant, un manque d'idéalisme et une indifférence vis-à-vis de la masse. Ils renient les idées progressistes qu'ils avaient coutume de préconiser et oublient leur responsabilité d'élite: ils ont opté pour "l'européanisation", c'est-à-dire l'individualisme qui guide leur comportement. Ndiaye note que "la corruption, l'appât de l'argent et l'embourgeoisement, l'attrait de la vie facile" sont les traits les plus souvent reprochés par les étudiants en France à leurs aînés[1].

L'évolution littéraire de Sembène Ousmane est allé de pair avec l'évolution de l'histoire, il a parcouru plusieurs étapes dans son combat pour la justice, se voulant homme avant de se vouloir Noir ou Sénégalais. Une différence importante entre lui et d'autres auteurs de la première période, tels que Beti et Oyono, est que ceux-ci se sont tus depuis que le thème du conflit colonial a été dépassé par les événements historiques. Ousmane, par contre, s'est d'abord attaqué au racisme blanc qu'il dépeint comme un phénomène omniprésent en France dans son premier roman,

Le docker noir. Ensuite son blâme devient plus nuancé: dans *O pays, mon beau peuple*, l'auteur critique non seulement le colonialisme blanc, mais aussi le conservatisme pernicieux de son propre clan. La problématique de ses oeuvres se déplace de plus en plus du conflit des races au conflit des classes. En tant que marxiste, il ne voit dans la lutte pour l'indépendance qu'une étape de la grande révolution sociale qui est à faire en Afrique. Il est clair que cet auteur sympathise avec ses personnages militants, tels Oumar Faye dans *O pays, mon beau peuple*, les grévistes et leurs leaders dans *Les bouts de bois de Dieu*, les combattants pour le "non" dans *L'harmattan*, qui luttent tous pour l'avènement d'une société meilleure. C'est là encore un trait qui le distingue de la plupart des auteurs anti-colonialistes: ceux-ci décrivent comment les gens subissent les torts de la colonisation et non pas leurs insurrections; leurs personnages constatent mais ne luttent guère[2]. Cela s'avère non seulement dans les romans de Beti et Oyono, mais encore chez Ikellé-Matiba, Kuoh-Moukouri et Badian, pour ne citer que ceux-là.

Dans une étude comme la nôtre, la question s'impose de savoir quelle est la valeur de l'ensemble des idées émises sur le Blanc et l'Occident dans cette littérature. Les écrivains ont-ils exagéré les souffrances qu'ont subies les Noirs à l'époque coloniale? Sans doute la colonisation a-t-elle stimulé le développement de l'Afrique moderne, mais elle a signifié aussi oppression, racisme, violence. Dans *Négritude et situation coloniale*, Lilyan Kesteloot écrit que "les écrivains noirs se sont accordés à ne montrer que l'envers de la médaille... parce que l'Europe n'en avait jamais montré que l'endroit"[3]. En Europe des Blancs de bonne foi ont pu penser que les colonisateurs étaient de nobles porteurs de Civilisation aux pauvres sauvages pitoyables, mais c'est là une idée aussi peu conforme à la réalité que cette autre qui trouve encore des adeptes dans certains milieux africains et selon laquelle tous les Blancs sont bourrés de mauvaises intentions vis-à-vis de tous les Noirs. Il nous semble que l'opinion de Kesteloot s'applique à un plus haut degré à la poésie qu'à la prose, car la plupart des romanciers se sont montrés suffisamment réalistes pour ne pas réserver les bonnes qualités humaines aux Noirs seuls, ajoutant ainsi à la véracité de leurs récits.

Quelques-uns des auteurs rencontrés, il est vrai, glorifient les Blancs comme des êtres supérieurs. Nous avons vu un Ananou qui, exaltant les hauts faits de la civilisation occidentale ou de la religion chrétienne, a trouvé grâce auprès des Nouvelles Editions Latines qui ont publié son *Fils du fétiche* dans leur série de "beaux livres missionnaires". Naigiziki fait l'éloge inconditionné des Belges et remporte le prix de littérature de la Foire coloniale de Bruxelles en 1949 pour son *Escapade ruandaise*. La seconde partie de ce récit fut écartée par le jury, mais elle n'en vit pas moins le jour[4]: *Mes transes à trente ans*, louange de l'oeuvre mission-

naire et de la colonisation des Belges, fut publié par l'imprimerie de la mission d'Astrida – comme oeuvre de littérature édifiante. De son côté, Bakary Diallo a exagéré les qualités extraordinaires des Blancs français et leur a rendu un hommage si éclatant qu'il devient impossible de ne pas s'en méfier. Les opinions de ces auteurs sur les Blancs sont peu croyables et leurs récits excellent par des faiblesses de structure et de style. Il en est de même, mais dans l'autre sens, dans *Le docker noir* où Sembène Ousmane procède à la condamnation catégorique des Blancs: il ne convainc guère dans ce premier roman.

Entre les deux extrêmes, il y a le grand groupe de ceux qui cherchent un juste milieu; le méchant Blanc et le bon Blanc, le Noir blâmable et le Noir innocent se rencontrent dans les oeuvres de ces auteurs-ci qui n'essaient pas de répartir les qualités humaines d'après des lignes raciales. Cela n'empêche que l'objectivité reste relative, la réalité décrite est celle de l'écrivain noir dans sa situation particulière et son image du Blanc est donc nécessairement incomplète. Il l'a rendue du point de vue africain, c'est-à-dire telle qu'elle existe dans l'esprit de la collectivité africaine. Des romans ne rendent jamais la réalité objective, mais une réalité vécue par l'homme. Le Blanc tel que nous l'avons rencontré dans les romans, celui qui domine à l'époque coloniale, est encore bel et bien présent dans l'esprit de la collectivité noire d'aujourd'hui et détermine largement son attitude vis-à-vis des Européens, nous semble-t-il: l'homme blanc est souvent considéré comme un *Blanc* avant d'être considéré comme un *homme*. Or, nous avons vu que, dans plusieurs romans à tendance autobiographique, l'homme noir a la même expérience, lorsqu'il se trouve dans des milieux blancs!

Cette littérature pourrait apprendre aux Occidentaux à être plus modestes et plus délicats dans leur commerce avec les autres peuples. Elle fait mieux comprendre aussi à quel point le fait colonial est à la base des frustrations et susceptibilités de bon nombre d'Africains, des sentiments qui encombrent souvent les relations interraciales. Plus qu'il n'en faut, la situation coloniale a prouvé les faiblesses de l'homme en position de maître, ses abus fréquents, son manque de connaissance de soi-même et d'autocritique. Que ce trait ne soit pas exclusivement blanc, les Africains s'en rendent forcément compte dans l'Afrique noire indépendante d'aujourd'hui. On dirait que l'expérience coloniale n'a guère rendu sages les élites au pouvoir, qui l'ont vécue!

La première récolte romanesque est relativement maigre, si l'on considère le fait que les auteurs d'un total de douze pays ont produit seulement soixante-quatorze oeuvres en quarante-cinq ans. Et encore, bon nombre de ces romans et nouvelles n'appartiendront jamais à la littérature universelle, puisqu'ils ne constituent bien des fois que des balbutiements de débutants. Le roman, genre populaire de la littérature européenne, n'a

été introduit en Afrique qu'avec le colonisateur et il se peut que les premiers romanciers ont parfois eu de la peine à se plier à ses lois. A dessein nous nous sommes gardée de formuler des jugements explicites sur la valeur littéraire de chacune de ces oeuvres, le but étant d'y étudier le thème du Blanc et non pas d'en analyser les structures et les styles. Il est vrai que l'emploi du français, langue universelle, implique qu'un auteur se soumet à une critique internationale et exigeante, mais cela semble parfois si délicat que certains critiques européens jugent avec trop d'indulgence les oeuvres africaines. Or, les Africains sont les premiers à protester contre cette nouvelle forme de paternalisme, comme par exemple Paulin Joachim dans son *Méfions-nous des marchands de livres*. D'autre part, le critique africain élève de plus en plus la voix contre le courant critique qui continue à strictement appliquer des critères européens aux oeuvres africaines sans tenir compte du caractère propre de la littérature africaine qui s'enracine dans une autre culture et dans une autre société que la littérature occidentale[5]. Dans l'introduction, nous parlions déjà de l'engagement comme motif pour écrire, qui explique l'existence d'un certain nombre d'oeuvres de circonstance.

Cependant l'intérêt documentaire et humain de ces romans est incontestable, on y reconnaît l'évolution historique qui va des premiers contacts avec l'Occident aux préparations de l'Indépendance et de l'Indépendance acquise à l'avènement d'une bourgeoisie privilégiée qui ne le cède en rien à l'ancienne bourgeoisie coloniale. Cette première littérature se trouve entre l'Europe et l'Afrique, tant par son thème principal que parce que les auteurs se sont souvent adressés à un public blanc et qu'ils ont surtout été formés par des Européens, que ce soit en Afrique ou ailleurs. L'avenir promettra-t-il autre chose? La nouvelle génération n'est plus passée par l'Europe ni déterminée par un public essentiellement blanc. Elle s'est enracinée directement en Afrique et se trouve donc plus près du peuple et de la tradition. En même temps on peut se poser la question de savoir quel rôle jouera alors la langue française dans cette littérature à venir. L'unité des thèmes ne s'imposera plus dès que les auteurs cesseront de se situer par rapport au passé colonial et aux Blancs. Cela ne signifie pas que tous les problèmes soient résolus. Wauthier s'étonne à juste titre, lorsqu'il constate que tant Sartre dans *Orphée noir* que Jahn dans *Muntu* et Kesteloot dans sa thèse citée se taisent sur les perspectives ouvertes ou fermées par des régimes totalitaires qu'ils ne prévoient ni n'évoquent. Jusqu'ici les indépendances n'ont guère favorisé la floraison culturelle prédite et attendue[6].

A l'époque coloniale, l'auteur africain a été l'ambassadeur de son peuple. Actuellement il est rappelé pour vivre dans son pays où il risque d'être isolé s'il se montre aussi militant et indépendant d'esprit que l'ont souhaité les écrivains noirs réunis à Stockholm en 1966 pour discuter leur rôle

dans l'Afrique décolonisée. C'est là que l'auteur nigérien Wole Soyinka a exhorté ses confrères à se détourner des fascinations du passé, à se situer dans le présent: "The artist has always functioned in African society as the record of the mores and experience of his society *and* as the voice of vision in his own time. It is time for him to respond to this essence of himself"[7].

La décolonisation de la société devra se refléter dans la décolonisation totale de la littérature. Là où le Blanc n'est plus au pouvoir, sa prépondérance parmi les thèmes de la littérature africaine moderne est condamnée à disparaître. Cependant, évaluant la situation de l'écrivain noir en 1966, Mohamadou Kane fait observer que, depuis l'indépendance, les auteurs africains s'adressent encore avant tout à l'Europe. Faisant l'inventaire des thèmes, il constate que ceux-ci reflètent toujours une orientation européenne et souhaite que l'écrivain cesse de vouloir "plaire" au public européen, qu'il cherche à recouvrer le dialogue d'antan existant entre le griot et le public africain. Car, de nos jours, il existe bel et bien un public africain qui comprend le français et qui s'intéresse à sa propre littérature écrite. La littérature africaine a donc besoin d'une réorientation, de nouvelles voies, sans nécessairement perdre l'élan de son engagement. Les temps ont changé, les Noirs n'ont plus besoin de se réaliser en fonction de l'Occident, de se définir exclusivement par rapport aux Blancs. L'art africain, reconnu et admiré, devient un héritage culturel universel, comme le sont l'art grec ou l'art chrétien. Il est grand temps que les écrivains et artistes repensent le rôle qu'ils se destinent dans leur propre société actuelle où des Noirs sont chargés de la responsabilité de leurs frères à la place des Blancs d'autrefois.

La décolonisation de la littérature négro-africaine s'impose et les auteurs qui continuent à parler en premier lieu au public occidental, ne répondent pas à leur vocation vis-à-vis de la société qui les a engendrés. A ceux qui s'étonnent que l'Africain plaise au public blanc tout en le critiquant, nous rappelons ces paroles de Langston Hughes: "In the old days of slavery no doubt Negroes used to talk quite badly about whites "down at the big gate" – but never in the "Big House". Nowadays, Negroes talk about whites badly right in the middle of the whites' own parlors, lecture halls and libraries. They "tell them off" in profane and no uncertain terms. But the funny thing is that many whites seem to love it..."[8]. Cela signifie peut-être que, depuis les indépendances, le public blanc actuel ne se sent plus guère concerné, lorsque les auteurs africains des pays libres lancent leurs accusations contre les "paléo-colonialistes".

L'importance d'une réorientation, le jury littéraire du Festival de Dakar l'a bien soulignée en décernant le Grand Prix du roman à Sembène Ousmane, pour *Le mandat précédé de Véhi Ciosane*. L'auteur y présente la société de son pays, l'homme noir et ses faiblesses humaines, indépendam-

ment du Blanc et de l'Occident. Dans sa préface au livre, Ousmane s'explique là-dessus, en posant une question à tous ses amis qui lui ont déconseillé d'écrire sur les tares de ses frères, de peur que "les détracteurs de la CIVILISATION NEGRO-AFRICAINE" n'aillent s'en emparer "pour nous jeter l'opprobre": "Quand cesserons-nous de recevoir, d'approuver nos conduites, non en fonction de NOTRE MOI D'HOMME, mais de la couleur des autres? Certes la solidarité raciale existe, mais elle est suggestive. Cela est si vrai que la solidarité raciale n'a pas empêché les assassinats, les détentions illégales, les emprisonnements politiques des dynasties régnantes d'aujourd'hui en Afrique noire"[9].

Il importe de se rendre compte de ceci: la plupart des reproches que les romans de l'époque coloniale ont lancés à l'homme blanc, n'ont rien perdu de leur actualité! Bien que la masse voie d'autres dirigeants, une certaine élite noire qui monte à côté et à la place de l'ancienne bourgeoisie blanche coloniale, elle ne voit pas de grands changements à son avantage.

Ayant anéanti le mythe de la supériorité blanche, les auteurs africains doivent s'attaquer au mythe de la béatitude africaine et de la sainteté du martyr noir, car l'un aussi bien que l'autre emprisonnent la littérature, comme l'a bien démontré Albert Memmi[10]. Le véritable engagement de l'écrivain est de représenter la réalité telle qu'il la connaît, ce qui ne manquera pas de le mettre en conflit avec la société dans laquelle il vit, avec ceux qui ne veulent pas du miroir qu'il leur tend dans son oeuvre. Le lauréat du Festival, Ousmane, annonce un réalisme nouveau dans la littérature négro-africaine de langue française, réalisme qui, de nos jours encore, n'en est qu'à ses débuts, car les plaies de l'Afrique se cicatrisent bien lentement. Sans aucun doute les torts du passé colonial sont-ils plus facilement oubliés par l'ancien oppresseur que par l'ancien opprimé. Comme conscience de son temps et de son peuple, l'écrivain africain continuera à montrer à quel point l'Afrique aura reconquis sa liberté et quelles étapes de sa libération resteront encore à parcourir.

NOTES

NOTES

I. INTRODUCTION

1 A. CESAIRE, *Culture et colonisation*, dans *Premier Congrès des écrivains et artistes noirs*, numéro spécial de *Présence Africaine*, juin-nov. 1956, p. 190.

2 Voir J. WAGNER, *Les poètes noirs des Etats-Unis. Le sentiment racial et religieux dans la poésie de P.-L. Dunbar à L. Hughes*, Libr. Istra, Paris, 1963; G. R. COULTHARD, *Race and colour in Caribbean literature*, Oxford U.P., Londres/New York/Toronto, 1962; A. GERARD, *Origines historiques et destin littéraire de la négritude*, dans *Diogène*, oct.-déc. 1964, pp. 14-37.

3 H. GREGOIRE, *De la littérature des Nègres*, Libr. Maradan, Paris, 1808, pp. 278-279; cf. R. MERCIER, *L'Afrique noire dans la littérature française. Les premières images* (XVIIe-XVIIIe siècles), Publ. de la section de langues et littératures, no. 11, Univ. de Dakar, 1962.

4 R. MARAN, *Batouala*, Albin Michel, Paris, (1921) 1969[2]; voir L. KESTELOOT, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Univ. Libre de Bruxelles, 1963, pp. 83-84.

5 Ibid., pp. 63-64; voir sur MARAN, les ethnologues, le surréalisme et le communisme, les Noirs américains, toutes les influences sur le mouvement néo-nègre mentionnées ici, le même livre qui donne une excellente analyse de la genèse de la littérature négro-africaine de langue française.

6 Ibid., p. 18; cf. ibid., p. 21: la littérature dite de la négritude "trouvait dans son engagement même le secret de sa puissance et de son originalité". Sur la négritude, voir par exemple J.-M. ABANDA NDENGUE, *De la négritude au négrisme*, Eds. CLE, Yaoundé, 1970; S. S. K. ADOTEVI, *Négritude et négrologues*, Union gén. d'Eds., Paris, 1972; J. JAHN, *A history of Neo-African literature, Writing in two continents*, Faber and Faber, Londres, 1968, pp. 239-276; Th. MELONE, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Présence Africaine, Paris, 1962; A. SENE, *Sur le chemin de la négritude*, Eds. Dar Al-Kitab Allubnani, Beyrouth, 1969; L.-S. SENGHOR, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964; L.-V. THOMAS, *Une idéologie moderne, la négritude*, dans *Revue de Psychologie des Peuples*, 3e trim. 1963, pp. 246-272 et 4e trim. 1963, pp. 367-398; M. TOWA, *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou servitude?*, Eds. CLE, 1971.

7 Pour *Légitime Défense* et *L'étudiant noir*, voir KESTELOOT, o.c., chap. I et VII. Les comptes rendus complets des deux congrès se trouvent dans des numéros spéciaux de *Présence Africaine*, à savoir celui de juin-nov. 1956 et celui de févr.-mai 1959. Pour le Festival, voir par ex. *Afrique*, juin 1966; *Congo-Afrique*, juin-juillet 1966; *First World Festival of Negro Arts*, Présence Africaine, Paris, 1968.

8 Là où nous parlerons de littérature africaine, d'auteurs africains ou noirs etc., ces termes se rapporteront uniquement à la littérature et aux auteurs négro-africains de langue française; l'Afrique, c'est l'Afrique noire, sauf autre indication.

9 L. LAGNEAU-KESTELOOT, *Problèmes du critique littéraire en Afrique*, dans *Abbia*, févr.-mars 1965, p. 26.

10 A. M. DIAGNE, *Les trois volontés de Malic*, Larousse, Paris, 1920; J. MALONGA,

Coeur d'Aryenne, dans *Trois écrivains noirs*, Présence Africaine, Paris, 1954; J. IKELLE-MATIBA, *Cette Afrique-là*, Prés. Afr., Paris, 1963; M. GOLOGO, *Le rescapé de l'Ethylos*, ibid., 1963.

11 M. HERSKOVITS, *L'Afrique et les Africains entre hier et demain*, Payot, Paris, 1965, p. 78; la fréquence du thème de la rencontre est attestée aussi – tant chez les auteurs anglophones que chez les francophones – par E. MAKWARD, *African writers share basic themes and concerns*, dans *Africa Report*, mars 1971, p. 28: "The most frequently treated (of the basic themes) are the contact and confrontation of the African with the European world with all the frustrations and bitterness which result: the African's experiences in the "white man's country" and its effects on his behaviour among his own people; the evocation of the African past and more or less critical references to traditional customs and philosophies; the condemnation of colonial abuses."

12 I. WATT, *Literature and society*, dans *The arts in society*, ed. R. N. WILSON, Univ. of North Carolina, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, pp. 299-314.
Les Africains avec qui nous avons pu discuter certains aspects de cette étude confirmaient sans exception qu'ils avaient vécu des situations pareilles à celles décrites dans les romans ou "bien pires". Une discussion avec un groupe d'étudiants à la faculté de théologie de l'Université Nationale du Zaïre sur le rôle du missionnaire dans le roman n'a pas confirmé mais infirmé notre suggestion que les auteurs auraient sans doute exagéré leur image peu indulgente du missionnaire. Le vieux dactylo qui tapait notre manuscrit à Kisangani s'enthousiasmait de plus en plus devant le texte et ne pouvait parfois s'empêcher de s'écrier: "C'est la vérité! C'est la vérité!" Avant l'Indépendance, il avait toujours servi des „patrons blancs".

13 L. GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, (1964) 1970, p. 56.

14 J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris, (1948) 1969, p. 31. Voir KESTELOOT, o.c., p. 293.

15 Compte rendu du Deuxième Congrès, p. 389.

16 Cf. C. WAKE, *The political and cultural revolution*, dans *Protest and conflict in African literature*, édité par C. PIETERSE et D. MUNRO, Heinemann, Londres/Ibadan/Nairobi, 1969, p. 54.

17 KESTELOOT, o.c., pp. 283-287.

18 Voir pp. 244-261.

19 C. LAYE, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1953; O. SOCE, *Mirages de Paris*, Nouv. Eds. Latines, Paris, (1937) 1965[2]; M. GOLOGO, *Le rescapé de l'Ethylos*; J. IKELLE-MATIBA, *Cette Afrique-là*; A. LOBA, *Kocoumbo, l'étudiant noir*, Flammarion, Paris, 1960. Cf. M. BATTESTINI, *L'angoisse chez les romanciers africains*, dans *Actes du Colloque sur la littérature africaine d'expression française*, (Dakar, 26-29 mars 1963), Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Langues et littératures, no. 14, Dakar, 1965, pp. 161-175.

20 A. COYSSI, *Tanguiéta*, Hélio, N.E.A., Lille, 1943; S. NAIGIZIKI, *Escapade ruandaise*, Deny, Bruxelles, 1949; idem, *Mes transes à trente ans*, Groupe scolaire, Astrida, 1955.

21 S. OUSMANE, *Le docker noir*, Debresse, Paris, 1956; B. MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, Lacoste, Paris, 1956; V. P. BOL, *Les formes du roman africain*, dans *Actes du Colloque*, pp. 133-138. Ch. H. KANE, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, (1961) 1966². Moh. KANE, *Sur la critique de la littérature africaine moderne*, communication au Colloque sur *Le critique africain et son peuple comme producteurs de civilisation*, Yaoundé, 16-21 avril 1973. Les *Actes du Colloque* paraîtront sous peu comme numéro spécial de la revue *Présence Africaine*.

22 F. OYONO, *Une vie de boy*, Julliard, Paris, 1956; M. BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, Laffont, Paris, 1956; cf. l'art. de G. MOORE, *Ferdinand Oyono et la tragi-comédie coloniale*, dans *Présence Africaine*, 2e trim. 1963, pp. 221-233. M. BETI, *Le roi miraculé*, Corrêa/Buchet/Chastel, Paris, 1958; idem, *Mission terminée*, ibid., 1957.

23 A. SADJI, *Nini*, dans *Trois écrivains noirs*, Présence Africaine, Paris, 1954; idem, *Maïmouna*, Prés. Afr., Paris, 1958; O. BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, Stock, Paris, 1960; S. OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, Amiot-Dumont, Paris, 1956; idem, *Les bouts de bois de Dieu*, Le livre contemporain, Paris, 1960.

24 Cf. les classements de R. PAGEARD, *Littérature négro-africaine*, Le livre africain, Paris, (1966) 1969² et de J. MAYER, *Le roman négro-africain et l'aventure d'une race*, dans *Annales de l'Université d'Abidjan*, I, 1965, pp. 5-16. Le tableau en annexe fournit d'autres renseignements sur les thèmes que les auteurs se sont choisis. B. DADIE, *Un nègre à Paris*, Présence Africaine, Paris, 1959; idem, *Patron de New York*, ibid., 1964.

25 Les *griots* sont conteurs publics, historiens, musiciens et poètes; dans les villages, ils animent les veillées autour du feu en transmettant oralement leurs contes et histoires au public. Voir R. COLIN, *Littérature africaine d'hier et de demain*, coll. Afrique-Univers, ADEC, Paris, 1965, pp. 137 ss.
B. DIOP, *Les contes d'Amadou Koumba*, Prés. Afr., Paris (1947) 1965³; idem, *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba* et *Contes et lavanes*, Prés. Afr., Paris, resp. 1958 et 1963; B. DADIE, *Le pagne noir*, Prés. Afr., Paris, 1955 et *Légendes Africaines*, Seghers, Paris, (1953) 1966²; O. SOCE, *Contes et légendes d'Afrique noire*, Nouv. Eds. Latines, Paris, (1942) 1962²; J. B. SEID, *Au Tchad sous les étoiles*, Présence Africaine, Paris, 1962, etc.

26 R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*, Ed. Guilmoto, Paris, 1883, pp. 377-378; B. CENDRARS, *Comment les Blancs sont d'anciens Noirs*, Coulouma-Barthelémy, Argenteuil, 1930; MERCIER, o.c., p. 39; J. KNAPPERT, *Myths and legends of the Congo*, Heinemann Educ. Books, Nairobi/Londres/Ibadan, 1971, pp. 41-42.

27 H. WEINRICH, *Structures narratives du mythe*, dans *Poétique*, 1, 1970, p. 29; P. ALBOUY, *Quelques gloses sur la notion de mythe littéraire*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, sept.-déc. 1970, p. 1060.

28 P. ALBOUY, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, A. Colin, Paris, 1969, p. 9.

29 Sur le théâtre, voir PAGEARD, o.c., pp. 112-116; B. TRAORE, *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales*, Prés. Afr., Paris, 1958 et *Actes du Colloque sur le théâtre négro-africain*, (Abidjan, 15-29 avril 1970), Prés. Afr., Paris, 1971. L.-V. THOMAS, *Panorama de la négritude*, dans *Actes du Colloque sur la littérature*, Dakar, 1965, pp. 45-101. A. GERARD, *Origines historiques et destin de la*

négritude, dans *Diogène*, oct.-déc. 1964, p. 27. Voir aussi note 6.

30 Prince DIKA AKWA, *Bible de la sagesse bantoue*, Centre artistique et culturel camerounais, Paris, 1955; Prince BIRINDA, *La bible secrète selon le Bouity;* P. HAZOUME, *Le pacte de sang au Dahomey*, Inst. d'Ethnologie, Paris, 1956; M. GOLOGO, *La Chine. Un peuple géant au grand destin*, Libr. du Nouveau Monde, Pékin, 1964; A. MOUME ETIA, *Le berceau de mon âme*, Douala, 1964; F.-D. SISSOKO, *Crayons et portraits*, (slnd, 1935), Impr. Union, Mulhouse, 1953[2]; J. ALAPINI, *Acteurs noirs*, Presses Universelles, Avignon, 1965; A. KAGAME, *La divine pastorale*, Ed. du Marais, Bruxelles, 1952 et *La naissance de l'Univers*, ibid., 1955; D. T. NIANE, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Prés. Afr., Paris, 1960; BELA, *Gutemberg dans la brousse*, Brazzaville, 1943 (non paginé, sans nom d'éditeur); F.-D. SISSOKO, *La savane rouge*, Presses Universelles, Avignon, 1962; K. FODEBA, *Aube africaine*, Seghers, Paris, 1965; Ch. NOKAN, *Le soleil noir point*, Prés. Afr., Paris, 1962; T. VIDEROT "MENSAH", *Pour toi, Nègre mon frère*, Regain, Monte Carlo, 1960.

31 KESTELOOT, o.c., p. 307.

32 P. BOURDIEU, *Champ intellectuel et projet créateur*, dans *Les temps modernes*, nov. 1966, pp. 865-866. Par champ intellectuel l'auteur entend un système de lignes de force, à la façon d'un champ magnétique: "c'est dire que les agents ou systèmes d'agents qui en font partie peuvent être décrits comme autant de forces qui, en se posant, s'opposant et se composant, lui confèrent sa structure spécifique à un moment donné du temps."

33 A. CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, (1939) Prés. Afr., Paris, 1956[2], p. 83.

II. L'HOMME BLANC EN AFRIQUE: QUELQUES TRAITS GENERAUX

1 M. J. HERSKOVITS, o.c., p. 92.

2 Voir A. M. ROSE, *L'origine des préjugés*, dans *Le racisme devant la science*, Unesco, Paris, 1960, pp. 430-440.

3 HERSKOVITS, o.c., p. 92.

4 B. DADIE, *Climbié*, dans *Légendes et Poèmes*, Seghers, Paris, (1953) 1966, pp. 116-117. Cf. P. HAZOUME, *Doguicimi*, Larose, Paris, 1938, p. 44: Les domestiques des Blancs sont "les yeux et les oreilles du roi dans les demeures de ces Troncs-blancs". Voir ibid., p. 45.

5 F. OYONO, *Une vie de boy*, p. 107; cf. idem, *Le vieux nègre et la médaille*, Julliard, Paris, 1956, passim; Th. KANZA, *Sans rancune*, Scotland, Londres, pp. 13-17; B. MATIP, o.c., pp. 34-36; F.-D. SISSOKO, *La savane rouge*, pp. 70-71. M. BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*.

6 C. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Bibl. Médiations,Gonthier, Paris, (1961) 1968, pp. 19-22.

7 I. ISSA, *Grandes eaux noires*, Coll. Alternance, Scorpion, Paris, 1959, p. 36. F. OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, p. 179.

8 A. COYSSI, o.c., p. 26; S. OUSMANE, *L'harmattan*, Présence Africaine, Paris, 1964, p. 266; HAZOUME, o.c., p. 42 et passim; T. MALEMBE, *Le mystère de l'enfant disparu*, Bibl. de l'Etoile, Léopoldville (Kinshasa), s.d., p. 71. Cf. F. BONTINCK cicm, *Les deux Bula Matari*, dans *Etudes Congolaises*, juillet-sept. 1969, pp. 83-97.

9 COYSSI, o.c., p. 26; HAZOUME, o.c., p. 45 et passim; OUSMANE, *L'harmattan*, p. 88; N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, Présence Africaine, Paris, 1962, pp. 215-216.

10 BONI, ibid.; M. GOLOGO, *Le rescapé de l'Ethylos*, p. 31; S. OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, Le livre contemporain, Paris, 1960, p. 376; MATIP, o.c., pp. 34, 46, 118; OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 113.

11 R. A. KOFFI, *Les dernières paroles de Koime*, Debresse, Paris, 1961, p. 14; OYONO, *Une vie de boy*, pp. 73, 85, 109, 141 etc.; idem, *Le vieux nègre*, p. 68; idem, *Chemin d'Europe*, Julliard, Paris, 1960, pp. 79, 82, 86, 167 etc.

12 J. MAQUET, *Africanité traditionnelle et moderne*, Présence Africaine, Paris, 1967, p. 67.

13 OYONO, *Le vieux nègre*, p. 199; idem, *Vie de boy*, pp. 45-46.

14 BONI, o.c., p. 216; DADIE, *Climbié*, p. 115; MATIP, o.c., pp. 46, 118; HAZOUME, o.c., pp. 365, 41, 44; OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 74. Cf. aussi ci-dessous, pp. 107-108.

15 HAZOUME, o.c., pp. 365, 392; OYONO, *Vie de boy*, pp. 70-71; cf. C. LAYE, *Le regard du roi*, Plon, Paris, 1954, p. 253.

16 MATIP, o.c., 46, 118; HAZOUME, o.c., passim; OYONO, *Vieux nègre*, pp. 115, 189; OUSMANE, *O pays*, p. 113; HAZOUME, o.c., p. 365.

17 BONI, o.c., p. 216; DADIE, o.c., p. 132; M. BETI, *Le roi miraculé*, p. 217; MALEMBE, o.c., p. 64, etc.; HAZOUME, o.c., pp. 41-42, 385; cf. DADIE, o.c., pp. 133-134, 181; F.-D. SISSOKO, o.c., p. 96; GOLOGO, o.c., p. 255.

18 BETI, *Le roi miraculé*, pp. 19-20.

19 A. MEMMI, *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*, J. J. Pauvert, Paris, 1966, pp. 94-95; Ph. D. CURTIN, *The image of Africa*, University of Wisconsin Press, Madison, 1964, pp. 71ss et 177ss; HAZOUME, o.c., p. 360; cf. aussi M.C. CAIRNS, *The African colonial society in French colonial novels*, dans *Cahiers d'études africaines*, no. 34, 1969, pp. 175-193.

20 OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 83.

21 E. CISSE, *Faralako, roman d'un petit village africain*, Impr. Commerciale, Rennes, 1958, p. 112; DADIE, o.c., pp. 133-134; cf. S. BADIAN, *Sous l'orage (Kany)*, Prés. Afr., Paris, 1963, pp. 23-24.

22 SISSOKO, o.c., p. 95.

23 BONI, o.c., p. 227; cf. OYONO, *Le vieux nègre*, p. 180.

24 OYONO, *Vie de boy*, pp. 31-32; cf. J. MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, p. 196.

25 DADIE, o.c., pp. 131-132.

26 CAIRNS, art. cit., p. 187.

27 GOLOGO, o.c., pp. 58-59.

28 MALONGA, o.c., pp. 168-169, 182-184; OYONO, *Le vieux nègre*, p. 67.

29 OUSMANE, *O pays*, p. 209; DADIE, o.c., p. 205. Cf. MEMMI, o.c., pp. 101-103. CAIRNS, art. cit., p. 187, parle d'un "peculiar expatriation complex in which patients are unable to feel at ease, or at home, either in their own country or in Africa".

30 OYONO, *Vie de boy*, p. 137; J. VYNCKE, *Psychoses et névroses en Afrique centrale*, ARSOM, Mém. in 8°, Nouv. Série, tome V, fasc. 5 et dernier, Bruxelles, 1957, pp. 149 et 154: Le tiers des rapatriements d'Afrique a pour cause des affections neuro-psychiatriques. D'après l'auteur, la vie en Afrique est pour l'Européen un facteur prédisposant à l'éclosion de troubles psychiques, surtout d'ordre dépressif.

31 O. BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, p. 185; DADIE, o.c., p. 132. Cf. P. PARIN, F. MORGENTHALER, G. PARIN-MATTHEY, *Les Blancs pensent trop*, Payot, Paris, 1966, p. 33, où un chef de village explique aux auteurs l'éternel mécontentement des Blancs: "Les Blancs pensent trop, et ils font beaucoup de choses, et plus ils en font plus ils pensent. Et puis ils gagnent beaucoup d'argent et lorsqu'ils ont beaucoup d'argent ils se font du souci car ils ont peur de perdre leur argent et de ne plus rien avoir. Et puis ils pensent encore davantage et ils font encore plus d'argent et ils n'en ont jamais assez. Alors ils ne sont jamais tranquilles. C'est pour ça qu'ils ne sont pas heureux."

32 J. IKELLE-MATIBA, o.c., p. 126; BHELY-QUENUM, o.c., p. 44; MALONGA, o.c., pp. 279-280; O. SOCE, *Mirages de Paris*, p. 187. D'autres exemples de Noirs qui se suicident: GOLOGO, o.c., p. 252 et BHELY-QUENUM, o.c., pp. 185-186.

33 KOFFI, o.c., pp. 9-10. Cf. OYONO, *Vie de boy*, pp. 107-108.

34 P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Prés. Afr., Paris, (1948) 1965, pp. 27-47.

35 DADIE, o.c., p. 189.

36 BONI, o.c., p. 221; cf. GOLOGO, o.c., pp. 30-31, IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 45-46 et Ch. H. KANE, o.c., pp. 65-66. HAZOUME, o.c., p. 42.

37 KANE, o.c., p. 66; T. VIDEROT "MENSAH", o.c., p. 79; CISSE, o.c., pp. 69-71, 117; DADIE, o.c., p. 115; BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, p. 56; idem, *Mission termi-*

née, p. 91; MALEMBE, o.c., p. 59, etc.

38 Cf. SOCE, *Mirages de Paris*, p. 119; P. LOMAMI-TSHIBAMBA, *Ngando (le crocodile)*, Denys, Bruxelles, 1948, p. 90; A. SADJI, *Nini, mulâtresse du Sénégal*, p. 364. BETI, *Le pauvre Christ*, p. 56; DADIE, o.c., p. 128.

39 Cf. ci-dessous, p. 100; BETI, *Le pauvre Christ*, p. 56 et *Mission terminée*, p. 117; DADIE, o.c., p. 137.

40 B. DADIE, *Patron de New York*, Prés. Afr., Paris, 1964, pp. 63, 85. Voir aussi p. 109.

41 BETI, *Ville cruelle*, pp. 96, 130; LAYE, o.c., p. 19. Sur les richesses et la soif d'argent des Blancs, voir par ex.: HAZOUME, o.c., pp. 40-41, A. LOBA, o.c., pp. 61-62, OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, pp. 254-255, 313 etc., DADIE, *Climbié*, pp. 205-206.

42 DADIE, idem, p. 217. MEMMI, o.c., pp. 94-95; HAZOUME, o.c., p. 398. Cf. T. VIDEROT "MENSAH", *Pour toi, nègre mon frère*, Regain, Monte Carlo, 1960, p. 145.

43 MAQUET, o.c., p. 61; MALONGA, o.c., p. 196; OYONO, *Vie de boy*, p. 115; MATIP, o.c., p. 21; OYONO, *Vieux nègre*, p. 212; BETI, *Ville cruelle*, p. 89.

44 MATIP, o.c., p. 97; S. DEMBELE, *Les inutiles*, Eds. Bingo, Dakar, 1960, pp. 40-41.

45 DADIE, *Climbié*, p. 187; Cf. BETI, *Mission terminée*, pp. 141, 126: Mama, père de Zambo, en veut aux Blancs de ne pas enseigner "l'importance de la communauté du sang".

46 HAZOUME, o.c., pp. 45, 52; voir aussi, par ex., OYONO, *Vie de boy*, pp. 75-83 et OUSMANE, *Bouts de bois*, pp. 259-265.

47 B. DIALLO, *Force-Bonté*, Riéder, Paris, 1927, pp. 184-185; KANZA, o.c., p. 109; BETI, *Ville cruelle*, pp. 17-20; OYONO, *Vie de boy*, pp. 25, 44; idem, *Vieux nègre*, pp. 150-151; OUSMANE, *O pays*, pp. 74, 201ss; SADJI, o.c., p. 328; BHELY-QUENUM, o.c., p. 197; OUSMANE, *L'harmattan*, p. 65; MALONGA, o.c., p. 196 etc.

48 OUSMANE, *Les bouts de bois*, pp. 254-255; cf. LAYE, o.c., p. 12. OYONO, *Vie de boy*, pp. 80-81, 92.

49 OUSMANE, *O pays*, p. 201ss; OYONO, *Vieux nègre*, p. 151.

50 Cf. B. MOURALIS, *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*, Annales de l'Univ. d'Abidjan, série D, tome 2, Lettres, 1969, p. 44.

51 MEMMI, *Portrait*, pp. 104-106 et passim; idem, *L'homme dominé*, Gallimard, Paris, 1968, p. 195.

52 Idem, *Portrait*, pp. 93-95.

53 SISSOKO, o.c., p. 48; cf. GOLOGO, o.c., p. 179 et KANZA, o.c., pp. 14, 140-141. O. MANNONI, *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris, 1950, p. 119; "Le racisme colonial... se borne à exalter un sentiment de supériorité, et malheureusement il l'exalte d'autant plus que celui qui le ressent est en réalité plus inférieur, au sens que les analystes donnent à ce mot."

54 OYONO, *Vie de boy*, p. 82; MEMMI, *Portrait*, pp. 96-98. Voir aussi BETI, *Le pauvre Christ*, p. 86.

55 KANZA, o.c., pp. 140-141; BHELY-QUENUM, o.c., pp. 172, 183, 231 etc. Cf. IKELLE-MATIBA, o.c., p. 211.

56 DADIE, *Climbié*, p. 217; C. LAYE, *Le regard du roi*, Plon, Paris, 1954, pp. 97, 99, 55.

57 Cf. G. JAHODA, *White man*, Oxford Univ. Press, Londres/New York/Accra, (1961) 1962², p. 90: "African attitudes and attitudes about Europeans are indissolubly linked with African self-images." IKELLE-MATIBA, o.c., p. 178.

58 IKELLE-MATIBA, o.c., p. 211; OYONO, *Vieux nègre*, pp. 197-198.

59 OYONO, *Vie de boy*, pp. 36, 80-81; J. KUOH-MOUKOURI, *Doigts noirs. "Je fus écrivain-interprète au Cameroun"*, Eds. à la Page, Montréal, 1963.

60 Cf. pp. 120-123; pour le mariage "blanc", voir pp. 145-146; BETI, *Ville cruelle*, p. 91; cf. OUSMANE, *L'harmattan*, p. 53; MATIP, o.c., p. 96; N. G. M. FAYE, *Le débrouillard, souvenirs*, Gallimard, Paris, 1964, p. 189.

61 OYONO, *Vieux nègre*, p. 67; idem, *Vie de boy*, p. 43. Cf. O. BHELY-QUENUM, *Le chant du lac*, Présence Africaine, Paris, 1965, p. 74.

62 Idem, *Chemin d'Europe*, pp. 93-94; MALONGA, o.c., pp. 182-184.

63 MALONGA, o.c., pp. 189-190; OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 44-45; BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, p. 13; SADJI, o.c., p. 303.

64 Cf. pp. 163-165 et OUSMANE, *Bouts de bois*, p. 218: La prostituée Penda a épinglé dans sa cabane des photos de vedettes blanches, telles que Clark Gable, Tino Rossi, mais aussi de femmes blanches "en tenue légère et prenant des positions suggestives". Les filles qui rejettent leurs frères de race sont nombreuses, notamment parmi les mulâtresses qui préfèrent "blanchir" le plus possible. Le roman de SADJI, *Nini, mulâtresse du Sénégal*, aborde ce problème. Entre les Blancs et les nègres à peau foncée, il y a toute une catégorie de gens qui, ayant la peau plus ou moins claire, sont fiers de leurs traits moins négroïdes. Leur idéal de mariage est de trouver quelqu'un(e) à la peau plus claire, puisque cela entraîne une ascension sociale. Cependant il n'est pas exclu que le problème joue un moins grand rôle en Afrique noire qu'aux Antilles, où il a été étudié plus spécialement par D. GUERIN, *Les Antilles décolonisées*, Prés. Afr., Paris, (1956) 1969², pp. 81-86 et M. LEIRIS, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Unesco/Gallimard, Paris, 1955, pp. 117-187.

65 R. PHILOMBE, *Lettres de ma cambuse*, Abbia/Clé, Yaoundé, 1964, p. 37; OYONO, *Vie de boy*, p. 43; cf. Ch. NOKAN, o.c., p. 39: A la différence des Noirs, l'ami blanc d'une négresse ne sait pas lui "procurer intensément l'amour physique".

66 LAYE, *Le regard du roi*.

67 J. OWONO, *Tante Bella, roman d'aujourd'hui et de demain*, Libr. "Au messager", Yaoundé, 1959, p. 96.

68 A. M. ROSE, o.c., p. 433. Cf. P. DE COMARMOND, *Racisme et expérience personnelle*, dans C. DUCHET et P. DE COMARMOND (dir.), *Racisme et société*, Maspéro, "textes à l'appui", Paris, 1969, p. 174.

69 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 51-52; BONI, o.c., p. 16; BETI, *Ville cruelle*, p. 89; KANZA, o.c., p. 99; cf. MALONGA, o.c., p. 259.

70 DADIE, *Climbié*, pp. 137, 218; MATIP, o.c., pp. 96-97. Cf. I.-M. OUANE, *Fadimata, princesse du désert suivi du Drame de Déguembéré*, Les presses universelles, Avignon, 1955, p. 16 et D. T. NIANE, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Prés. Africaine, Paris, 1960, p. 8: Beaucoup d'intellectuels africains ne connaissent leur propre pays que d'après les Blancs.

71 OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 115-116, 125. *Matabish* est un terme bien répandu en Afrique qui signifie quelque chose comme "pourboire".

72 OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 103-105.

73 DADIE, *Climbié*, p. 114; OYONO, *Vie de boy*, pp. 48, 103; cf. idem, *Vieux nègre*, pp. 18, 19: "les Blancs, c'est facile à avoir... ça croit à tout".

74 Voir par ex. Sir A. BURNS, *Le préjugé de race et de couleur et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, Payot, Paris, 1949. R. MERCIER, o.c., et L. FANOUDH-SIEFER, *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la 2e Guerre Mondiale)*, Klincksieck, Paris, 1968.

75 F.-D. SISSOKO, *Coups de sagaie*, Eds. de la Tour du guet, Paris, 1957, p. 96. J.-P. SARTRE, *Orphée noir*, préface à L. S. SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses Universitaires de France, Paris, (1948) 1969², p. XL. OUSMANE, *Bouts de bois*, p. 121.

76 Voir par ex. OUSMANE, ibid., p. 197. OYONO, passim; GOLOGO, o.c., p. 229; cf. IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 182ss, etc.

77 GOLOGO, o.c., pp. 43-44.

78 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 197ss. DIALLO, o.c., p. 93. Cf. COYSSI, o.c.; S. NAIGIZIKI, *Escapade ruandaise*, et idem, *Mes transes à trente ans;* A. R. BOLAMBA, *Deux races, mais un seul peuple*, dans *Signum Fidei*, mars 1954, pp. 53, 56.

79 JAHODA, o.c., p. 90: "Normally a person would hardly think of himself as an "African", except within the context of comparison and contrast with whites."

80 M. JAHODA, *Relations raciales et santé mentale*, dans *Le racisme devant la science*, p. 499; HERSKOVITS, o.c., pp. 92-93.

III. LE FONCTIONNAIRE ET L'ADMINISTRATION COLONIALE

1 P.-F. GONIDEC, *L'Etat africain*, tome VIII de la *Bibliothèque africaine et malgache*, Pichon et Durand-Auzias, Paris, 1970, pp. 43-47. MARAN, o.c., p. 13. Cf. FANOUDH-SIEFER, o.c., pp. 140-141.

2 K. NKRUMAH, *L'Afrique doit s'unir*, Payot, Paris, 1964, p. 38.

3 R. et M. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, (1964) 1970, pp. 300, 295-296.

4 Etant donné que les "envahisseurs" étaient surtout au service du gouvernement du pays qui avait l'intention d'occuper tel ou tel territoire africain, nous les considérons comme des fonctionnaires.

5 B. MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 45-46. Cf. N. BONI, *Crépuscule des temps anciens*, p. 220: "... les oracles annonçaient des lendemains de malheur, la domination du *Bwamu* par une puissance étrangère."

6 P. LOMAMI-TSHIBAMBA, *Ngando (le crocodile)*, p. 90.

7 M. GOLOGO, *Le rescapé de l'Ethylos*, pp. 248-251. Cette histoire se trouve également dans A. ADIKO et A.CLERICI, *Histoire des peuples noirs*, CEDA, Abidjan, 1963, pp. 119-125.

8 Les Bwawa sont un des peuples de la Haute-Volta actuelle. R. CORNEVIN, *Histoire des peuples de l'Afrique Noire*, Berger-Levrault, Paris, 1962, p. 291, les appelle les *Bwa* ou les *Bobo-Oulé*.

9 BONI, o.c., pp. 231-233. Dans une note l'auteur cite le rapport de l'Administration en chef Vidal qui confirme "le mépris absolu de la mort, l'audace et le courage tranquilles" ainsi que "les actes d'héroïsme les plus troublants" de ce peuple. D'autres récits de conquête blanche se trouvent par exemple chez MATIP, o.c., pp. 118-119 et IKELLE-MATIBA, *Cette Afrique-là*, pp. 44-48.

10 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 116-117. Cf. E. MVENG, *Histoire du Cameroun*, Présence Africaine, Paris, 1963, p. 303. L'auteur parle de la "poigne de fer" de Dominik et de ses "rigueurs excessives": "Même le pays Ewondo qu'il a tant aimé tremble encore au seul bruit de ce nom et les vieux racontent qu'il pendait en moyenne un homme sur trois. Façon de parler, bien sûr, qui signifie cependant que la réalité était dure."

11 KANE, o.c., p. 66.

12 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 47-48. Cf. MVENG, o.c., pp. 290-304; R. I. ROTBERG, *A political history of tropical Africa*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York/Chicago, Burlingame, 1965, p. 295.

13 IKELLE-MATIBA, o.c., p. 129.

14 Ibid., pp. 137-138, 181-218.

15 Ibid., p. 240; cf. KUOH-MOUKOURI, o.c., pp. 70-72.

16 KUOH-MOUKOURI, o.c., pp. 65-69.

17 COYSSI, o.c., p. 30. DIAGNE, o.c., DIALLO, o.c., D. ANANOU, *Le fils du fétiche*, Nouv. Eds. Latines, Paris, 1955; BETI, *Ville cruelle* et autres romans, GOLOGO, o.c., MATIP, o.c., OYONO, *Une vie de boy* et autres romans.

18 I.-M. OUANE, *L'énigme du Macina*, pp. 109-110. Pour les romans qui parlent du côté négatif, voir par exemple ceux de BETI, GOLOGO, MATIP, OYONO mention-

nés ci-dessus. Cf. aussi *Les étudiants noirs parlent*, numéro spécial de *Présence Africaine*, 14, 1953 et A. TEVOEDJRE. *L'Afrique révoltée*, Présence Africaine, Paris, 1958. Du côté français, il y a par exemple les témoignages de MARAN, o.c. et de A. GIDE. *Voyage au Congo*, Gallimard, Paris, (1927) 1956.

19 S. NAIGIZIKI. *Escapade ruandaise* et *Mes transes à trente ans*. J.-M. JADOT. *Les écrivains du Congo belge et du Ruanda-Urundi, une histoire, un bilan, des problèmes*, Arsom, Bruxelles, 1959, se donne toutes les peines pour prouver qu'il existe déjà une véritable littérature africaine écrite dans les colonies belges.

20 Th. R. KANZA. *Sans rancune*. L'essai de P. E. LUMUMBA. *Le Congo terre d'avenir est-il menacé?*, Office de Publicité, S.A., Editeurs, Bruxelles, 1961 (écrit avant 1957) donne des renseignements sur la situation coloniale de la République du Zaïre et sur les relations entre les Belges et leurs colonisés.

21 Voir V. Y. MUDIMBE. *La littérature de la République démocratique du Congo*, dans *L'Afrique littéraire et artistique*, juin 1970, pp. 14-16; R. CORNEVIN. *République démocratique du Congo: une littérature en plein essor*, dans idem, août 1970, pp. 17-22.

22 B. MATIP. *A la belle étoile. Contes et nouvelles d'Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1962, pp. 7-8. G. BALANDIER. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F., Paris, (1955)1963², p. 12ss.

23 P. BOHANNAN. *Africa and Africans* (Doubleday and Company, New York, 1964) en trad. néerl.: *Afrika en Afrikanen*, Pantoskoop, Amsterdam, 1965, p. 21.

24 R. et M. CORNEVIN. o.c., p. 341.

25 IKELLE-MATIBA. o.c., pp. 49-51. Cf. S. BADIAN. *Sous l'orage (Kany)*, p. 91.

26 OUANE. *Le collier de coquillages*, Imp. Moderne, Andrézieux (Loire), 1958, p. 63.

27 Voir pp. 124-126.

28 F.-D. SISSOKO. *La savane rouge*, pp. 34-35. Cf. S. OUSMANE. *O pays, mon beau peuple*, p. 13, LOBA. o.c., p. 85.

29 KUOH-MOUKOURI. o.c., p. 26. Ibid., p. 18: (L'écrivain) "était tutoyé à merci et on désignait devant lui tout Européen par "Monsieur" que lui devait vouvoyer. La réciprocité n'était ni possible ni concevable."

30 DADIE. *Climbié*, p. 177.

31 GOLOGO. o.c., p. 31, note que ses frères n'ont jamais compris "le sens profond et salutaire" de cette devise. Pour l'indigénat et le travail forcé, voir Th. HODGKIN. *Nationalism in colonial Africa*, F. Muller, Londres, (1956) 1965, pp. 35-36 et ci-dessous, pp. 48-50.

32 R. et M. CORNEVIN. o.c., p. 345.

33 DADIE. *Climbié*, p. 147.

34 IKELLE-MATIBA. o.c., pp. 86, 206.

35 Le Commandant de cercle dirige un cercle, c'est-à-dire un territoire, une circonscription administrative de la colonie.

36 Th. KANZA. o.c., pp. 19-21. MEMMI. *Portrait*, pp. 85-86, le confirme: "les meilleurs s'en vont. Soit par éthique: ne supportant pas de bénéficier de l'injustice quotidienne. Soit simplement par orgueil: parce qu'ils se décident d'une meilleure étoffe que le colonisateur moyen."

37 OUANE. *Le collier*, pp. 32-35; cf. K. FODEBA. *Aube africaine*, p. 13; MATIP. *Afrique*,

nous t'ignorons, p. 55.

38 M. MONTRAT, *N'na ou la maman noire*, Impr. Ch. Barbier, Versailles, 1957, pp. 34-35. L'auteur explique dans une note les expressions "blanc qui habite sur la colline" – les postes administratifs sont souvent construits sur des collines – et "sacrés cochons", "imbéciles" etc. – mots d'injure dont le commandant se servait régulièrement.

39 GOLOGO, o.c., p. 212; cf. OUANE, *Le collier*, p. 56; OYONO, *Vieux nègre*, pp. 67-69.

40 Voir par ex. OUANE, *Le collier*, p. 63; CISSE, *Faralako*, pp. 112, 115; O. BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, pp. 44-54; SISSOKO, o.c., p. 125 et passim.

41 SISSOKO, o.c., pp. 96-125; cf. aussi par ex. IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 190-225; BHELY-QUENUM, o.c., pp. 50-52.

42 OUANE, *Le collier*, pp. 40-42, 53. Cf. OUSMANE, *L'harmattan*, p. 88.

43 BETI, *Le roi miraculé*, pp. 110-118, 202-254.

44 A. LOBA, *Kocoumbo, l'étudiant noir*, pp. 34, 40, 253; cf. KANZA, o.c., p. 31, où le vieux Mabwaka adresse la parole à l'Administrateur Pirot partant: "Monsieur l'Administrateur, vous avez été pour nous un père d'abord, un maître ensuite. Vous avez rarement élevé la voix contre nous, jamais vous n'avez brutalisé un des nôtres. Nous avons senti que vous nous aimiez." Voir aussi DADIE, *Climbié*, p. 193.

45 Cf. HODGKIN, o.c., pp. 34-35: "the *Indigénat*... virtually deprived them of the liberties of criticism, association and movement, and gave to the French administrator power to inflict disciplinary penalties, without trial, for a wide range of minor offences; and they were liable to compulsory labour, *travail forcé*, for public and sometimes private purposes."

46 OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, p. 22.

47 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 197-208. Cf. aussi SISSOKO, o.c., pp. 96-125 et BHELY-QUENUM, o.c., pp. 44-54.

48 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 208-210.

49 BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, pp. 75, 180-185; idem, *Le roi miraculé*, pp. 252-254: le missionnaire Le Guen se refuse à tout pacte avec l'Administration, ce qui lui vaut un conflit et un déplacement à un autre territoire, affaire réglée entre l'Administrateur et le supérieur religieux de Le Guen. Voir aussi MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 62.

50 S. BADIAN, *Sous l'orage*, Présence Africaine, Paris, 1963, pp. 111-113; IKELLE-MATIBA, o.c., p. 235. Cf. ibid., p. 211 et OUSMANE, *O pays*, p. 113, où sont signalés des emprisonnements et des arrestations arbitraires.

51 MEMMI, o.c., p. 104.

52 BETI, *Ville cruelle*, pp. 74-75.

53 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 218-227; cf. BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, pp. 171-172 et SISSOKO, o.c., pp. 96-99.

54 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 38-40, 94; idem, *Le vieux nègre*, pp. 149-151, 176-182.

55 Idem, *Une vie de boy*, pp. 114-115.

56 Ibid., pp. 169-172.

57 Ibid., pp. 72, 171-172; idem, *Le vieux nègre*, p. 66.

58 BHELY-QUENUM, o.c., pp. 178-179, 196-197, 204-214.

59 Ibid., pp. 171-172, 179, 185-189, 231-232; cf. ibid., pp. 44-54, la description du Commandant de cercle cruel à qui succède un autre, "plus intelligent et plus humain que son prédécesseur".

60 OYONO, *Une vie de boy*, p. 181. Cf. note 61.

61 Agh. DIOP, *L'unique issue: l'indépendance totale*, dans *Présence Africaine*, no. spécial: *Les étudiants noirs parlent*, 14, 1953, pp. 158-159: DIOP voit des rapports entre la construction des hôpitaux et des prisons dans les colonies.

62 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 53-54. Cf. CISSE, o.c., p. 71. Il va de soi que les médecins dont il sera question ici, sont les médecins-fonctionnaires de l'Etat. Les romans ne parlent d'ailleurs pratiquement pas de l'oeuvre médicale missionnaire qui pourtant a été – elle l'est toujours – très importante pour l'Afrique noire.

63 S. OUSMANE, *Le docker noir*, Debresse, Paris, 1956, p. 24; O. SOCE, *Karim*, Eds. Latines, Paris, (1935) 1948, pp. 131-132. Cf. G. HARDY, *Nos grands problèmes coloniaux*, Colin, Paris, 1929, p. 39, qui fournit la même explication.

64 BETI, *Le roi miraculé*, pp. 111-112.

65 Ibid., p. 227. Ce cas reste exceptionnel dans les romans; le plus souvent la collaboration entre mission et Administration y est étroite. Voir note 49 et chap. VII.

66 OYONO, *Le vieux nègre*, p. 148; idem, *Une vie de boy*, pp. 177-181.

67 OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 54-56, 264.

68 GOLOGO, o.c., pp. 266-280. Dans son article cité, Agh. DIOP signale des pratiques du même genre quand il parle des hospices dans les colonies "où le Nègre constitue un cobaye de premier choix pour chercheurs dilettantes ou ambitieux, sans science et sans aveux, en quête de renommée".

69 DIALLO, o.c., pp. 155-157.

70 BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, p. 345; il n'est cependant pas expressément dit qu'il soit au service du gouvernement colonial!

71 Les militaires sont considérés comme des fonctionnaires, car ils dépendent du gouvernement colonial. Les armées et les grandes guerres sont l'affaire de l'Occident et les Africains y sont impliqués malgré eux. Aussi avons-nous inséré ce paragraphe ici.

72 OYONO, *Une vie de boy*, p. 57. Cf. MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 38.

73 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 123-124. D'autres histoires relatives à la guerre: S. OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, pp. 21-22; OYONO, *Une vie de boy*, pp. 88-90; MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 118ss, etc.

74 Par ex. R. et M. CORNEVIN, o.c., pp. 330, 391; voir aussi TEVOEDJRE, o.c., pp. 34-35.

75 B. DIALLO, *Force-Bonté*. Le livre constitue un document particulier parce qu'il figure parmi les premières oeuvres négro-africaines de langue française et par le ton qui, vis-à-vis de la France et des Français, est trop flatteur pour convaincre. R. PAGEARD, o.c., p. 16, le compte avec réserve parmi la littérature négro-africaine: Le texte a été envoyé par Mme Lucie Cousturier à Jean-Richard Bloch. Est-ce donc un roman par personne interposée? Cette dame a-t-elle recueilli le texte ou a-t-elle uniquement corrigé le français de cet autodidacte?

76 DIALLO, o.c., pp. 49, 65, 85, 106-107.

77 Ibid., pp. 113-117, 129ss.
78 SISSOKO, o.c., p. 75.
79 K. FODEBA, *Aube africaine*. Dans ce recueil, l'auteur mêle divers genres. C'est une prose poétique qui tient aussi quelque peu du théâtre. A l'origine, ces récits furent "contés, dansés, mimés, chantés par les griots dans les villages".
80 FODEBA, o.c., p. 79.
81 F. FANON, *Les damnés de la terre*, (1961), Petite collection Maspéro, Paris, 1968, p. 162: "Les associations d'anciens combattants sont aux colonies une des forces les plus anti-nationalistes qui soient."
82 Cité par TEVOEDJRE, o.c., p. 37. Cf. OUANE, *L'énigme du Macina*, p. 111: "Ne trouvez-vous pas normal que des hommes à qui on fait appel chaque fois que la paix du monde est menacée souffrent mal, qu'après la guerre on les traite de race inférieure et qu'on les considère incapables de jouir de la moindre liberté d'hommes? Quand on est trop jeune pour jouir de la liberté, on doit être incapable de la défendre."
83 Ibid., p. 33. Sur les mouvements nationalistes en Afrique noire, voir HODGKIN, o.c.
84 BHELY-QUENUM, o.c., p. 45. Cf. OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, pp. 15, 21-22; OYONO, *Vie de boy*, pp. 88-89; SISSOKO, o.c., p. 75.
85 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 198-199.
86 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 14.
87 OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, p. 332.
88 OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, pp. 33, 57-58. Pour l'analyse du roman, voir par ex. A. C. BRENCH, *The novelist's inheritance in French Africa*, Oxford, Londres/Nairobi/Ibadan, 1967, pp. 56-63; G. MOORE, *Ferdinand Oyono et la tragi-comédie coloniale*.
89 OYONO, *Le vieux nègre*, pp. 177.
90 Ibid., p. 127.
91 Ibid., pp. 219-221.
92 CISSE, *Faralako*, p. 114.
93 D. DIOP, *L'étudiant africain devant le fait colonial*, dans *Les étudiants noirs parlent*, p. 114.
94 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, pp. 212-213; cf. idem, *Les bouts de bois de Dieu*, pp. 284-285.
95 Idem, *L'harmattan*, pp. 68-85, 285.
96 Ibid., pp. 86-89.
97 BETI, *Le pauvre Christ*, pp. 272-273.
98 Idem, *Le roi miraculé*, pp. 203-204, 238-243; cf. OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 87-89.
99 DADIE, *Climbié*, p. 168. Il est à noter que les personnages principaux des romans respectifs de KANE et de LOBA, initiés au communisme en Europe, ne s'y sentent pas attirés du tout. Ni Samba Diallo dans *L'aventure ambiguë* ni Kocoumbo dans *Kocoumbo, l'étudiant noir* ne se laissent gagner à la cause communiste. LOBA, o.c., p. 249, raconte comment Denise, la fervente communiste, essaie en vain de convertir Kocoumbo: "... elle s'était donné pour but de détruire l'éducation bourgeoise (de son ami), mais, peu psychologue, elle ignorait que

ce qu'elle combattait en Kocoumbo, ce qu'elle eût voulu le voir détester, était précisément ce que le jeune homme admirait le plus. Pour elle, la machine était la source de la misère du peuple, la raison de son esclavage; pour lui, la délivrance se trouvait dans la machine même, dans les gigantesques usines qu'il espérait bien voir surgir sur le sol africain."

100 G. PADMORE, *Panafricanisme ou communisme? La prochaine lutte pour l'Afrique*, (1956) Présence Africaine, Paris, 1962, p. 386. HODGKIN, o.c., p. 188, écrit en 1956: "Communism is not as yet an effective force within the African national movements". Il admet pourtant qu'il y a quelque influence d'idées marxistes en Afrique Occidentale Française sans grande importance et il ajoute: "There are undoubtedly factors in the African situation which could assist the growth of Communism as an organised force." De toute façon, HODGKIN est beaucoup moins convaincu du "danger marxiste" travaillant en Afrique que H. DESCHAMPS (ancien gouverneur des colonies!), *La fin des empires coloniaux*, P.U.F., Paris, (1950) 1963, pp. 60-61, qui écrit que "le parti communiste... dès sa prise de pouvoir en 1917 en Russie, pousse systématiquement les indigènes à la révolution."

101 CISSE, o.c., p. 114.

IV. LE COLON

1 C. WAUTHIER, *L'Afrique des Africains. Inventaire de la négritude*, Seuil, Paris, 1964, chap. VI.
2 NKRUMAH, o.c., p. 27.
3 Nous parlerons donc ici des "privés", c'est-à-dire de tous ceux qui travaillent dans le secteur privé, par opposition aux fonctionnaires de l'Administration. Cf. M. CAIRNS, art. cit., p. 184.
4 M. FARELLY, *Africains d'hier et de demain*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1967, pp. 25-31.
5 BETI, *Mission terminée*, p. 14.
6 VIDEROT "MENSAH", o.c., pp. 73-96.
7 Ibid., p. 96: La religion chrétienne semble "une amie efficace auprès de ces sauvages"; cf. ci-dessous, p. 125.
8 Ibid., p. 110. Cf. MEMMI, o.c., p. 91: "Si le colonisateur peut obscurément souhaiter – il lui arrive de le proclamer – rayer le colonisé de la carte des vivants, il lui serait impossible de le faire sans s'atteindre lui-même."
9 OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, p. 62.
10 KANZA, *Sans rancune*, pp. 129, 131.
11 HERSKOVITS, o.c., p. 88.
12 BETI, *Le roi miraculé*, pp. 141-142.
13 OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, p. 148.
14 BETI, *Ville cruelle*, p. 58; ibid., pp. 17, 44, 130, etc.; MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 17; OYONO, *Le vieux nègre*, pp. 34, 50, 148 et passim; idem, *Une vie de boy*, pp. 42-44; idem, *Chemin d'Europe*, pp. 20-24, 160-167 etc.; R. PHILOMBE, *Lettres de ma cambuse*, pp. 36-37.
15 BADIAN, *Sous l'orage*, p. 78. Cf. DADIE, *Climbié*, p. 206. MOURALIS, o.c., p. 36.
16 BETI, *Ville cruelle*, pp. 74-75.
17 MATIP, o.c., pp. 29, 34.
18 OYONO, *Le vieux nègre*, p. 19. Cf. R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Seuil, Paris, (1962) 1966², p. 39. L'auteur cite un rapport sur les problèmes de l'alcoolisme: "Il ne faut pas méconnaître également la puissance des marchands de vin, le grand commerce dans ces pays a de grands intérêts dans les alcools (cf. sa dépendance de Bordeaux) ...". GOLOGO, *Le rescapé de l'Ethylos*, p. 378, soulevant le problème de l'alcoolisme dans son roman, termine son récit par cette phrase: "L'Afrique doit vaincre l'alcoolisme, héritage du colonialisme." Cf. HAZOUME, o.c., pp. 40, 66, etc.
19 BADIAN, o.c., pp. 80-81. Les plaintes de ces commerçants sont encore de toute actualité: à ce sujet les indépendances n'ont pas changé grand'chose en Afrique. Voir par ex. DUMONT, o.c., passim.
20 DADIE, *Climbié*, p. 181. J. DRESCH, cité par DUMONT, o.c., p. 28. DUMONT donne un exemple illustrant la mauvaise qualité des produits destinés aux Noirs. Il prend pour l'acheter un réveil chez un boutiquier grec au Nord du Congo (alors belge) en 1949. Le Grec le lui arrache des mains en disant: "C'est un article de traite, il ne marche que quelques jours." Mais aux Congolais il le vendait

pour le prix d'un réveil d'Europe!

21 BETI, *Ville cruelle*, p. 17.

22 Ibid., p. 40.

23 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 16-22.

24 Des tromperies pareilles sont signalées par NOKAN, *Le soleil noir point*, p. 63; BETI, *Ville cruelle*, p. 17. Cf. DUMONT, o.c., pp. 30-34; selon lui ces vols sont courants partout dans l'Afrique coloniale, mais le paysan, bien qu'il sache qu'on le vole, n'ose rien dire par crainte de représailles.

25 MATIP, o.c., pp. 25-31.

26 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 168-169.

27 Par ex. BETI, *Ville cruelle*, pp. 146-147; MALONGA, o.c., pp. 168-169; OYONO, *Vie de boy*, pp. 42-43; idem, *Le vieux nègre*, p. 34; PHILOMBE, o.c., p. 37. Les "petits colons" y sont assez rares: BETI, *Mission terminée*, pp. 15-16 et OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 160-167, parlent d'un Grec, chauffeur de camion ou de bus.

28 OYONO, *Vie de boy*, pp. 42-44.

29 BETI, *Ville cruelle*, p. 148.

30 Ibid., p. 147. FARELLI, o.c., p. 29, décrit également de telles excentricités de colons.

31 O. MANNONI, *Psychologie de la colonisation*, pp. 118, 119, 108.

32 MEMMI, *Portrait*, pp. 90-91.

33 A. CESAIRE, préface à D. GUERIN, *Les Antilles décolonisées*, p. 11; cf. NKRUMAH, o.c., p. 45: "L'initiative indigène, quand elle menaçait les intérêts de la Puissance colonisatrice, était rapidement étouffée."

34 S. O. ANOZIE, *Sociologie du roman africain*, Aubier, Paris, 1970, p. 195.

35 Voir note 3.

36 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 14.

37 Ibid., pp. 110-111.

38 Ibid., pp. 200-201.

39 Ibid., pp. 210-214, 229-230.

40 Idem, *Les bouts de bois de Dieu*, p. 270.

41 Ibid., pp. 78, 319.

42 Ibid., pp. 23-24, 45.

43 Ibid., p. 59.

44 Ibid., p. 69. A part l'aide de la C.G.T. envoyée de la métropole, il y a un don d'un colon blanc ivrogne qui n'a des amis ni parmi les Blancs ni parmi les Noirs.

45 Ibid., pp. 231-237.

46 Ibid., pp. 277-286.

47 Ibid., p. 197.

48 Ibid., pp. 331, 341, 373.

49 DADIE, *Climbié*, pp. 188-191, soulève aussi le problème de l'injustice sociale qui déclenche une grève de travailleurs, mais l'auteur ne donne pas de détails.

50 Cf. SOCE, *Mirages de Paris*, p. 22, où un commerçant blanc le dit ouvertement à un professeur – les deux travaillent en Afrique: "Il ne faut pas trop leur ouvrir les yeux, car vous n'en feriez que des "éléments dangereux" et le jour

où ils verront très clair, ils nous f... à la porte!" Même idée chez KANZA, *Sans rancune*, p, 133: Le colon Bailleux reproche, dans sa conférence, aux étudiants noirs qu'ils se laissent déformer par la vie en Europe au point qu'ils se mettent à critiquer la situation coloniale, tandis que "les braves villageois noirs... ne demandent pas que la situation présente change".

51 MEMMI, o.c., pp. 83-113.

52 J. OWONO, *Tante Bella, roman d'aujourd'hui et de demain*, pp. 40-43, 93-100.

53 DADIE, *Climbié*, pp. 193-194, 223.

NOTES

V. L'ECOLE ET L'ENSEIGNANT

1 HERSKOVITS, o.c., p. 148-149.
2 NKRUMAH, o.c., pp. 25-26.
3 J. KI ZERBO, *La crise actuelle de la civilisation africaine*, dans *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Seuil, Paris, 1965, p. 122.
4 TEVOEDJRE, *L'Afrique révoltée*, p. 60. Cf. CISSE, o.c., p. 115.
5 G. HARDY, o.c., p. 78.
6 Cf. HERSKOVITS, o.c., p. 164: (Les missions) "rencontrèrent plus de succès encore dans la lutte contre l'analphabétisme que dans l'évangélisation... La tentative des missions d'établir des liens étroits entre l'appartenance religieuse et l'instruction semble n'avoir guère entraîné la conviction des Africains".
7 Pour l'école coranique, voir ibid., pp. 146-147.
8 R. ANSTEY, *King Leopold's legacy*, Oxford University Press, Londres/New York/Ibadan, 1966, p. 33.
9 Voir S. DEMBELE, o.c., p. 23; IKELLE-MATIBA, o.c., p. 60; DADIE, *Climbié*, p. 103; OUSSOU-ESSUI, *Vers de nouveaux horizons*, Eds. du Scorpion, Paris, 1965, p. 36.
10 M. MONTRAT, *N'na ou la maman noire*, p. 28; DEMBELE, o.c., p. 23.
11 OUSSOU-ESSUI, o.c., p. 57.
12 Ibid., p. 50; IKELLE-MATIBA, o.c., p. 60.
13 OUSSOU-ESSUI, o.c., p. 89.
14 Ibid., p. 92; DADIE, *Climbié*, p. 103; IKELLE-MATIBA, o.c., p. 60.
15 A. M. DIAGNE, o.c., p. 6.
16 Ibid., p.l.; TEVOEDJRE, o.c., pp. 60-61.
17 Ch. H. KANE, *L'aventure ambiguë*.
18 Voir pour l'analyse du roman par ex. A. GERARD, *Lettres africaines: l'aventure ambiguë*, dans *La Revue Nouvelle*, nov. 1961, pp. 441-450; F. EBOUSSI, *"L'aventure ambiguë" de Cheikh Hamidou Kane*, dans *Abbia*, juillet-décembre 1964, pp.207-213.
19 Cf. L.L.K., *Quelques instants d'entretien avec Cheikh Hamidou Kane*, dans *Abbia*, juillet-décembre 1964, pp. 213-215.
20 Cf. F. FANON, *Racisme et culture*, dans *Présence Africaine*, juin-nov. 1956, pp. 122-131.
21 KANE, o.c., pp. 49-50.
22 Ibid., pp. 53-54.
23 Ibid., pp. 52-53; sur le rôle exceptionnel de cette femme par rapport à la condition générale de la femme africaine, voir Fr.-X. RWAMAKUBA, *"L'aventure ambiguë"*, dans *Congo-Afrique*, décembre 1966, p. 513.
24 J. MAQUET, *Africanité traditionnelle et moderne*, p. 57; Cf. A. GERARD, *Les générations dans le roman africain*, dans *Revue générale belge*, mai 1965, pp. 19-33.
25 BETI, *Ville cruelle*, p. 94.
26 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 14.
27 R. A. KOFFI, *Les dernières paroles de Koime*, pp. 9-10.
28 PHILOMBE, o.c., p. 60.

29 BETI, *Mission terminée*, pp. 118-119.
30 OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 96-106.
31 BADIAN, o.c., p. 133.
32 Ibid., pp. 23-24.
33 Ibid., p. 49.
34 Ibid., p. 131.
35 HERSKOVITS, o.c., pp. 154-155.
36 Ibid., pp. 163-164: "Cela vient surtout des modèles culturels fixant la place de la femme dans la société et notamment dans les coutumes matrimoniales". Bien que la femme ait un statut important dans la société africaine – c'est elle qui "porte la population du pays" – la prédominance de l'homme dans la vie économique et politique fit qu'on admit beaucoup plus facilement l'envoi des garçons à l'école.
37 M.-C. MATIP, *Ngonda*, Librairie "Au Messager", Douala-Yaoundé, 1958. Cf. SOCE, *Mirages de Paris*, pp. 149-150.
38 CISSE, *Faralako*, pp. 146-147.
39 OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, p. 17.
40 Ibid., pp. 98, 176.
41 Idem, *L'harmattan;* voir par exemple le chapitre "La correction paternelle", pp. 223-244.
42 Ibid., pp. 227, 236-244, 272-276.
43 Idem, *O pays, mon beau peuple*, p. 119.
44 BADIAN, o.c., pp. 19-23.
45 MAQUET, o.c., p. 57.
46 DADIE, *Climbié*, p. 105.
47 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 43; OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 14-16.
48 KONE, *Le jeune homme de Bouake*, Grassin, Paris, 1963, p. 7; BETI, *Ville cruelle*, p. 14.
49 OYONO, pp. 50-51.
50 N. G. M. FAYE, *Le débrouillard*, p. 7; BETI, *Mission terminée*, p. 230; M.-C. MATIP, *Ngonda*, pp. 19-21; OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 11; SOCE, *Mirages de Paris*, pp. 11-12.
51 BETI, *Mission terminée*, pp. 231-232.
52 LAYE, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1953, p. 95.
53 Cf. WAUTHIER, o.c., p. 36; HERSKOVITS, o.c., pp. 164-166; M. SCHIPPER-DE LEEUW, *Quelques réflexions sur la francophonie en Afrique noire*, dans *Kroniek van Afrika*, premier trim. 1970, pp. 9-16.
54 MALONGA, o.c., pp. 171-173.
55 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 62-63.
56 DADIE, *Climbié*, pp. 107-108; le fait est attesté par KI ZERBO dans un article de la revue *Tam-Tam* (avril-mai 1957) que cite TEVOEDJRE, o.c., pp. 70-71.
57 MOURALIS, o.c. pp. 42-43.
58 KUOH-MOUKOURI, o.c., pp. 66-70; MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 38-39, 46, 96; OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, pp. 178-180. Voir aussi E. MVENG, *Histoire du Cameroun*, pp. 290-344. Dans la littérature ruandaise de langue française – qui est d'ailleurs bien limitée – il n'y a aucune trace de l'époque

allemande que le pays a connue entre les années 1890-1919; voir ci-dessus, p. 41.

59 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 65-66.

60 Ibid., pp. 71-72.

61 Ibid., pp. 66-83.

62 Ibid., pp. 78-79, 90.

63 Une bonne impression de l'oeuvre allemande en matière d'éducation est aussi celle de MVENG, o.c., p. 34: "Oeuvre d'audace et de confiance dans l'homme, oeuvre civilisatrice dans tout le sens du mot, elle fait honneur au peuple qui l'a entreprise, elle mérite notre pleine reconnaissance."

64 HERSKOVITS, o.c., pp. 147-148; NKRUMAH, o.c., pp. 25-29.

65 Rapport de la commission JEANNENEY, *La politique de coopération avec les pays en voie de développement*, numéro spécial de *La Documentation Française*, novembre 1964, p. 62.

66 HERSKOVITS, o.c., pp. 148-149, 155, etc.; cf. aussi TEVOEDJRE, o.c., p. 70.

67 BETI, *Mission terminée*, p. 14.

68 TEVOEDJRE, o.c., pp. 70-71; G. JAHODA, *White man*, pp. 97-99.

69 TEVOEDJRE, o.c., pp. 71, 113; KOFFI, o.c., pp. 70-71.

70 BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, p. 245.

71 A. COYSSI, *Tanguiéta*, pp. 82-86; Cf. JAHODA, o.c., p. 99: "Europeans always do or die".

72 JAHODA, ibid.

73 BADIAN, o.c., p. 131.

74 A. GERARD, *Les générations dans le roman africain*, pp. 19-20.

75 DADIE, *Climbié*, p. 140.

76 LAYE, *L'enfant noir*, p. 187; cf. par ex. OUSMANE, *Le docker noir*, p. 22.

77 BETI, *Mission terminée*, pp. 31, 73, 90.

78 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, p. 201.

79 OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 12-14, 16-17.

80 M. GOLOGO, *Le rescapé de l'Ethylos*, pp. 44-51.

81 A. LOBA, *Kocoumbo, l'étudiant noir;* NOKAN, *Le soleil noir point*, pp. 26-28; cf. aussi C. LAYE, *Dramouss*, Plon, Paris, 1966.

82 BETI, *Mission terminée*, p. 117.

83 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 23-31; OUSMANE, *L'harmattan*, entre autres pp. 226-242; BETI, *Ville cruelle*, pp. 137-138.

84 Cf. BADIAN, o.c., p. 97; CISSE, o.c., p. 115. TEVOEDJRE, o.c., pp. 60-61, révèle combien la politique coloniale française suit fidèlement le principe de Georges Hardy selon lequel l'enseignement doit rester restreint dans la mesure du possible. Amèrement l'auteur fait remarquer que par exemple au Sénégal, après 300 ans de présence française, "seuls dix enfants sur cent peuvent aller à l'école". Il se plaint aussi du nombre limité des collèges et des lycées dans les colonies françaises de l'Afrique.

85 Les auteurs ne signalent pas toujours s'il s'agit d'un enseignant noir ou blanc. A juste titre, R. PAGEARD, o.c., p. 15, souligne l'importance documentaire de *Crayons et portaits* et de *La savane rouge*, deux ouvrages de F. D. SISSOKO, "qui ne flattent personne". *Crayons et portraits* n'appartenant pas à la littérature

romanesque, nous n'en traitons pas ici; notons cependant que SISSOKO y fait, parmi d'autres, quelques portraits de certains de ses anciens professeurs et que ce sont là des souvenirs assez favorables.

86 GOLOGO, o.c., pp. 43, 80-83.
87 KANZA, *Sans rancune*, pp. 110-112.
88 BETI, *Le roi miraculé*, pp. 81-83; LOBA, *Kocoumbo*, p. 145. Voir aussi SISSOKO, *La savane rouge*, pp. 22-23 et DADIE, *Climbié*, p. 146.
89 NOKAN, o.c., pp. 47-51, 56-60.
90 SOCE, *Mirages de Paris*, pp. 21-23.
91 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 78-80.
92 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 225-226.
93 MEMMI, *Portrait du colonisateur*, pp. 57ss, 83ss.

NOTES

VI. LE MISSIONNAIRE ET LA RELIGION CHRETIENNE

1 St. NEILL, *A History of Christian Missions*, Pelican History of the Church, vol. six, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1966, pp. 426-427.
2 WAUTHIER, o.c., p. 217.
3 Cf. par ex. HERSKOVITS, o.c., chap. VII.
4 CESAIRE, dans son célèbre *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris 1955, p. 7, dénonce la grave erreur du "pédantisme chrétien" qui a osé poser "les équations malhonnêtes: *christianisme = civilisation; paganisme = sauvagerie*, d'où ne pouvaient que s'ensuivre d'abominables conséquences colonialistes et racistes...".
5 HERSKOVITS, o.c., p. 137.
6 MALEMBE, o.c., pp. 77, 78.
7 Cf. F. COUCHORO, *L'esclave*, Ed. de la Dépêche Africaine, Paris, 1929, p. 299: le prêtre a la barbe blonde; cf. aussi Jacques BENGONO, *La perdrix blanche*, Abbia-Clé, Yaoundé, 1965, p. 53: le révérend Père Willem a une "barbe d'épi de maïs", etc. La femme missionnaire est pratiquement absente dans les romans.
8 MALEMBE, o.c., p. 78; BETI, *Le pauvre Christ de Bomba*, p. 60.
9 BETI, idem, pp. 9, 28.
10 BETI, *Le roi miraculé*, Buchet/Chastel/Corrêa, Paris, 1958, pp. 250-251.
11 *A child's Bible*, texte de A. EDWARDS, traduction néerlandaise de M. JAGER, Zomer en Keuning, Wageningen, 1968, p. 11.
12 Sir A. BURNS, o.c., p. 21. Cf. aussi WAMBUTDA, *An African Christian looks at Christian Missions in Africa*, dans *Practical Anthropology*, july-august 1970, p. 173: "One of the most unfortunate teachings (of the "White Man")... is the assumption in their preaching that Genesis 9 : 26-27 means that the African race is cursed from the very beginning... its destructive psychological effect was indelible... What is worse, the Western world itself believes this widely...". Wambutda parle à ce sujet d'un "theological blunder".
13 MALONGA, o.c., p. 186.
14 DADIE, *Patron de New York*, p. 263.
15 DADIE, *Un nègre à Paris*, p. 96.
16 Ibid., p. 64.
17 Ibid., p. 68; cf. KI ZERBO, *La crise actuelle de la civilisation africaine*, p. 123. KI ZERBO, chrétien lui-même, a constaté que "l'appareil des cultes religieux était en somme, importé, transplanté purement et simplement de l'Occident. Un des aspects les plus amusants de cette assimilation, c'est l'histoire des démons qui sont toujours noirs par définition". Et il rappelle l'histoire de Marcus Garvey, initiateur du mouvement panafricaniste, qui avait fondé une église africaine où il enseignait que les anges sont noirs et que Satan est blanc... Voir aussi MEMMI, *L'homme dominé*, p. 32 et DESCHAMPS, o.c., p. 62.
18 BENGONO, o.c., p. 67.
19 DADIE, *Patron de New York*, pp. 63, 85.
20 Ibid., pp. 202, 251.

21 Ibid., pp. 70-79, 144, 147, 296-297.
22 Ibid., pp. 142, 154.
23 BETI, *Ville cruelle*, p. 90.
24 Voir sur le missionnaire et l'argent, pp. 126-128; cf. WAMBUTDA, art. cit., p. 173.
25 WAMBUTDA, art. cit., p. 71; R.-M. TCHIDIMBO, *L'homme noir dans l'église*, Présence Africaine, Paris, 1963, pp. 37-38.
26 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 171-173, 184.
27 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 61, 62; ibid., pp. 121-122.
28 BETI, *Le pauvre Christ*, pp. 14, 26.
29 Ibid., p. 36.
30 Ibid., pp. 101-103. Cf. G. JAHODA, o.c., p. 92: "... some of the most creative aspects (of tribal life) such as dancing and drumming... were equally condemned as "barbaric", "unchristian" and later "primitive" (by the missionaries)".
31 Cf. GERARD, *Le missionnaire dans le roman africain*, dans *Revue Générale belge*, août 1964, p. 59.
32 BETI, *Pauvre Christ*, p. 103.
33 OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 144-149.
34 HERSKOVITS, o.c., pp. 139-140. Voir aussi TURNBULL, *L'Africain désemparé*, Seuil, Paris, 1965, chap. VI: "L'homme de Dieu"; J. KENYATTA, *Au pied du mont Kenya*, Maspéro, Paris, 1967, pp. 177-179, reproche lui aussi aux missionnaires leur manque de connaissance et l'idée que l'évangile serait bien enseigné aux primitifs par des hommes bornés et peu instruits. Les nombreux articles et livres écrits par les missionnaires dans le domaine anthropologique prouvent que ces critiques sont trop exclusives: cf. TEVOEDJRE, o.c., pp. 115-116.
35 HERSKOVITS, o.c., p. 140.
36 J. S. MBITI, *African religions and philosophy*, Heinemann, Londres/Ibadan/Nairobi, 1969, p. 29: Une étude qui s'étend sur 300 peuples de l'Afrique, lui a appris que, sans aucune exception, ces peuples ont la notion de Dieu comme l'Etre Suprême.
37 BETI, *Ville cruelle*, p. 110.
38 IKELLE-MATIBA, o.c., p. 56; DADIE, *Nègre à Paris*, p. 89.
39 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 57, 58; ANSTEY, o.c., p. 135.
40 IKELLE-MATIBA, o.c., p. 58. Cependant il y a eu aussi des missions où les cloches étaient remplacées par les tambours pour appeler les fidèles à la prière; parfois des artistes locaux ont sculpté leur église qui était construite d'une manière traditionnelle, HERSKOVITS, o.c., p. 143.
41 OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, pp. 180, 186-187.
42 BETI, *Ville cruelle*, p. 95; ibid., pp. 150-151.
43 HERSKOVITS, o.c., pp. 140-143.
44 ANANOU, o.c., p. 195.
45 BHELY-QUENUM, *Le chant du lac*, p. 61.
46 DADIE, *Nègre à Paris*, p. 156.
47 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 87-88.
48 BETI, *Le roi miraculé*, p. 130; Bitama et Chris, deux élèves de collège, se parlent de la conversion curieuse du chef et Bitama déclare en riant: "le catholi-

cisme n'est plus de nos jours qu'un attrape-négros''; ibid., pp. 182-183.

49 Ibid., p. 163.

50 Ibid., pp. 252-254: le cas d'un missionnaire en conflit avec les autorités administratives est exceptionnel dans ces romans; ibid., pp. 223-224.

51 Idem, *Le pauvre Christ*, pp. 62, 260.

52 ANANOU, o.c., p. 193; IKELLE-MATIBA, o.c., p. 58.

53 BETI, *Pauvre Christ*, p. 56.

54 DADIE, *Climbié*, p. 128.

55 BETI, *Le roi miraculé*, p. 183, idem, *Pauvre Christ*, p. 19.

56 MALEMBE, o.c., pp. 79-80.

57 KOFFI, *Les dernières paroles de Koime*, p. 27.

58 Ibid., pp. 31-32. Plus loin dans le même livre, le frère de Koiku essaie de le gagner pour l'athéïsme, pp. 58-61.

59 OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 57; R. MERCIER et M. et S. BATTESTINI, *Ferdinand Oyono, écrivain camerounais*, Nathan, Paris, 1964, p. 3.

60 OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 65.

61 BETI, *Ville cruelle*, p. 112.

62 DADIE, *Climbié*, pp. 186-188.

63 OYONO, *Vie de boy*, p. 25.

64 Idem, *Chemin d'Europe*, p. 65. TURNBULL, o.c., pp. 106, 108, découvre qu'à Kisangani (c'est un exemple parmi d'autres) la plupart des Blancs assistent à la messe dans une petite chapelle luxueuse – elle est toujours là – derrière la cathédrale où vont les Noirs. Un des prêtres lui explique que les religieux sont contre la ségrégation mais ''les Africains sentent mauvais et si les prêtres y sont habitués, les fidèles ne le sont pas''. Un des Africains que cet auteur rencontre se demande comment le prêtre peut appliquer la ségrégation à la communion, s'il prétend que le pain et le vin sont vraiment la chair et le sang du Christ qui doit être plus puissant que les lois de l'homme blanc qui séparent Blancs et Noirs. Le Blanc devait bien juger l'Africain ''si impur qu'il puisse contaminer la chair et le sang du Christ''. Ne comprenant pas cette énigme, il ne va plus à l'église.

65 Cf. R. T. PARSONS, *Missionary-African relations*, dans *Civilisations*, pp. 505-518.

66 Cf. MAQUET, o.c., pp. 69-70: ''Etre adulte, c'est avant tout être marié, être mère, être père. S'il y a dans les sociétés africaines des célibataires, il n'y a pas un rôle social normal prévu pour eux. Comme l'infirmité physique ou la débilité mentale, des cas de célibat se produisent de temps à autre, mais ils sont considérés comme des aberrations ou des accidents malheureux: il serait souhaitable qu'il n'y en eût pas''.

67 BETI, *Ville cruelle*, pp. 54-55.

68 Idem, *Pauvre Christ*, p. 54.

69 Ibid., p. 36.

70 Idem, *Le roi miraculé*, pp. 39, 103. Cf. aussi p. 105: un élève de collège, rentré au village, se moque de Schloegel, cette ''espèce de fou qui ne s'arrêtait jamais de travailler que pour aller bouffer ou alors faire des niches et d'autres choses encore aux femmes de la sixa'' (= maison des filles qui se préparent au mariage à la mission).

71 OYONO, *Une vie de boy*, p. 27. Dans *Chemin d'Europe* du même auteur, un prêtre blanc, précepteur d'une petite fille, a été chassé à cause d'une histoire douteuse, pp. 28-29.
72 DADIE, *Nègre à Paris*, p. 70.
73 Idem, *Climbié*, p. 178; cf. E. A. NIDA, *Customs and cultures*, Harper and Row, New York, 1954, p.l: Un ancien de l'église Ngbaka au Zaïre proteste, lorsque le missionnaire lui suggère de demander aux femmes de se couvrir les seins d'une blouse: on ne peut pas habiller les femmes comme des prostituées!
74 BETI, *Pauvre Christ*, p. 96; ibid., pp. 20-21.
75 DADIE, *Nègre à Paris*, p. 181; BETI, *Pauvre Christ*, pp. 73-74.
76 NEILL, o.c., pp. 495-496; cf. BETI, *Roi miraculé*, p. 84: lorsque la deuxième femme d'un polygame meurt en couches, cela a un petit aspect positif, à savoir qu'il réconcilie le mari avec le Père Van Hout, "lequel, après le second mariage, n'avait cessé de le traiter de tous les noms, de polygame à sauvage en passant par des termes aussi extravagants que *apostat, renégat, faux frère* et d'autres encore."
77 Ibid., p. 187.
78 KENYATTA, o.c., pp. 178-179; cf. aussi MAQUET, o.c., pp. 76-77.
79 BETI, *Pauvre Christ*, p. 203; KUOH-MOUKOURI, o.c., pp. 49-50, préfère le mariage monogame pour des raisons de prestige moral, "pas pour des raisons de foi chrétienne": ce sera pour lui "une marque de civilisation". Ici aussi le choix du mariage monogame n'est pas fondé sur les motifs avancés par les missionnaires. BETI, *Pauvre Christ*, p. 231.
80 Ibid., p. 198, p. 40.
81 Par ex. MALONGA, o.c., passim; DADIE, *Climbié*, pp. 185-188; BETI, *Ville cruelle*, pp. 115-121.
82 Comme le suggère par ex. WAMBUTDA, art. cit., p. 172; idem, ANSTEY, o.c., p. 135.
83 TCHIDIMBO, o.c., pp. 51-55.
84 MELONE, *De la négritude*, pp. 100-101.
85 BETI, *Ville cruelle*, pp. 115, 121. Idem, *Roi miraculé*, par ex. pp. 252-254.
86 OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, pp. 19-20, 114-115.
87 IKELLE-MATIBA, o.c., p. 54.
88 VIDEROT "MENSAH", o.c., p. 115.
89 Ibid., pp. 114-120.
90 BETI, *Pauvre Christ*, pp. 35, 40-41, 75.
91 Ibid., pp. 201-202.
92 Ibid., p. 202.
93 Ibid., p. 267.
94 Ibid., p. 268; cf. ibid., pp. 101-103.
95 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 26-27.
96 Idem, *Chemin d'Europe*, p. 11.
97 BETI, *Pauvre Christ*, p. 66.
98 Ibid., p. 30.
99 Ibid., p. 175; cf. idem, *Ville cruelle*, p. 90.
100 Ibid., pp. 31-32, 45, 165.

101 Ibid., pp. 46-47.
102 Ibid., p. 38. Idem, *Ville cruelle*, p. 96.
103 Ibid., p. 110.
104 *Pauvre Christ*, pp. 175-176; cf. ibid., p. 163.
105 Cf. MOURALIS, o.c., p. 39: "Un rapprochement insidieux risque de se produire dans l'esprit du villageois entre les riches bâtiments qu'il a sous les yeux et d'autres qu'il a pu voir à la ville voisine, dans le quartier de la "Résidence" ou au "Centre commercial"... Installé dans des locaux de type administratif, la religion européenne est en fait parfois comme une adminstration avec ses règlements particuliers et ses lubies qu'on est obligé de subir."
106 MEMMI, *Portrait*, p. 96. Cf. L. HURBON, *Racisme et théologie missionnaire* dans *Présence Africaine*, 3e trim. 1969, p. 40: "Depuis plusieurs années un nouveau tournant a été pris par l'Eglise missionnaire sous la pression de la décolonisation, de l'histoire des religions et de l'anthropologie. On reconnaît enfin que l'Eglise traînait avec elle le vêtement de la civilisation occidentale qui ne lui est pas intrinsèquement liée, que cette Eglise doit trier et promouvoir les valeurs culturelles des différents peuples, qu'elle doit s'adapter et non détruire."
107 BETI, *Pauvre Christ*, p. 86. L'idée que le monde européen est parfaitement croyant, vit aussi chez le catéchumène Joseph Koéboghi dans OUSMANE, *L'harmattan*, p. 154.
108 Cf. NIDA, o.c., pp. 252, 255.
109 CISSE, *Faralako*, pp. 146-147. Cf. MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 72-73.
110 KANE, *L'aventure ambiguë*, pp. 123, 124.
111 Ibid., p. 140.
112 Cf. WAMBUTDA, .art. cit., pp. 173-174.
113 P.A., *Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur?*, dans *Présence Africaine* oct.-nov. 1957, pp. 3-8.
114 Cf. ci-dessus, p. 110.
115 BETI, *Pauvre Christ*, pp. 115-116; cf. NAIGIZIKI, *Mes transes à trente ans*, p. 299: Le héros, Justin, doit s'enfuir pour échapper à la Justice. Chaque fois qu'il voit un poste de mission catholique, il est enchanté. Un jour on lui vole son argent, il n'a plus rien et voilà qu'au loin il aperçoit une mission: "Quel bonheur! Il y a là sûrement, à l'ombre de cette sainte agglomération, de belles âmes qui voudront, pour l'amour de Dieu, m'accueillir." Sa déception est grande, quand il découvre qu'il s'agit d'une mission protestante, où, en tant que bon catholique, il ne saurait se présenter!
116 DADIE, *Un nègre à Paris*, p. 86. Idem, *Patron de New York*, p. 209.
117 IKELLE-MATIBA, o.c., pp. 210, 238.
118 A. GERARD, *Le missionnaire dans le roman africain*, p. 59.
HERSKOVITS, o.c., pp. 135-136: "Lorsque certaines missions étaient en butte à l'hostilité officielle, les Africains réagissaient souvent avec une grande fidélité tandis qu'ils considéraient l'Eglise officiellement reconnue comme un outil du Gouvernement. Il cite des exemples de missionnaires protestants préférés par le peuple aux catholiques en Mozambique ou au Congo belge où les catholiques s'identifiaient aux gouvernements coloniaux; les missionnaires catholiques, par contre, étaient mieux vus en Ouganda où l'Eglise Anglicane avait

une position semi-officielle.

119 ANANOU, o.c., pp. 7-8.

120 NAIGIZIKI, *Escapade ruandaise* et *Mes transes à trente ans*. Avant-propos à *Escapade ruandaise*, p, 8.

121 Idem, *Mes transes*, p. 351.

122 Ibid., p. 442.

123 COYSSI, o.c., pp. 50, 20-21, 11.

124 Ibid., p. 51.

125 Cf. TEVOEDJRE, o.c., p. 113: "Comment pouvons-nous alors prétendre que notre religion n'est pas une religion d'étrangers conquérants... Les saluts au Saint-Sacrement se terminent souvent chez nous, par des cantiques comme "Reine de France, priez pour nous..." ou bien "Sauvez, sauvez la France au nom du Sacré-Coeur". On ne se doute évidemment pas que les Africains – de plus en plus – se rendent compte de l'absurdité de ces routines parfois inconscientes...". Néanmoins Tevoedjre est resté chrétien, voilà probablement pourquoi il s'indigne de ces erreurs apparentes de son église.

126 MALONGA, o.c.

127 BETI, *Pauvre Christ* et *Roi miraculé*. N.B. Th. MELONE. *Mongo Beti et la terre camerounaise*, dans *Annales de la Fac. des Lettres et Sciences humaines de Yaoundé*, 1969, p. 91, note que *Le pauvre Christ* fut mis à l'index par la censure ecclésiastique et qu'une décision officielle du gouvernement colonial interdit le livre au Cameroun!

128 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 26.

129 Ibid., pp. 62-63.

130 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 26-2, 81.

131 GERARD, *Le missionnaire*, p. 59.

132 A. RETIF, *Romans d'Afrique*, dans *Etudes*, juin 1956, pp. 410-411. Cf. les critiques recueillies sur ces auteurs par R. MERCIER et M. et S. BATTESTINI, respectivement dans *Mongo Beti, écrivain camerounais*, Nathan, Paris, 1969, pp. 60-62 et dans *Ferdinand Oyono, écrivain camerounais*, idem, 1964, pp. 59-61.

133 HERSKOVITS, o.c., p. 137.

VII. LA FEMME BLANCHE

1 S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe, I, Les faits et les mythes*, Gallimard, Paris, 1949, pp. 24-25. L'écrivain noir américain E. CLEAVER, *Un Noir à l'ombre*, Seuil, Paris, 1969, p. 168, va jusqu'à affirmer que l'homme blanc désire que les Noirs aussi bien que les Blanches soient le moins instruits possible, car "s'ils avaient la possibilité de se développer par la connaissance, ils menaceraient la toute-puissance de l'homme blanc". Lui aussi voit donc des rapports entre la situation de la Blanche et celle du Noir.

2 SOCE, *Mirages de Paris*, p. 133; OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 46.

3 Cf. par exemple OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 119, où une fille instruite n'accepte plus la condition traditionnelle. Elle reproche aux hommes de ne pas considérer la femme comme un être humain. Idem, JAHODA, *White man*, p. 39.

4 BETI, *Le pauvre Christ*, p. 276.

5 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 16.

6 Idem, *L'harmattan*, pp. 178, 181.

7 OYONO, *Une vie de boy*, p. 74.

8 DIALLO, *Force-bonté*, pp. 11-12.

9 Ibid., p. 130.

10 Ibid., pp. 207-208.

11 DADIE, *Un nègre à Paris*, pp. 163-164.

12 Les blondes l'emportent. Citons parmi d'autres la blonde Jacqueline dont s'éprend Fara, dans SOCE, *Mirages de Paris*, p. 38; la blonde Lucienne aux yeux bleus, amie de Samba Diallo dans KANE, *L'aventure ambiguë*, pp. 167-168; la jolie blonde Claire, fiancée de Henri, dans KANZA, *Sans rancune*, p. 120. LOBA, o.c., mentionne quatre filles blondes, pp. 119, 125, 163, 266. Signalons encore OUSSOU-ESSUI, o.c., p. 59, qui parle d'un marchand de bibelots dont les miroirs portent "au dos des têtes souriantes de femmes blondes..."

13 OYONO, *Une vie de boy*, p. 49; OUSMANE, *Le docker noir*, p. 182; MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, p. 214. Cf. DADIE, *Un nègre à Paris*, p. 102: Les Parisiennes "ont plusieurs manières d'arranger leurs cheveux. Il y a celles qui les attachent en touffe derrière la tête – la queue de cheval – celles qui les relient par un noeud; celles qui les laissent tomber sur les épaules et les dernières qui les portent à la mode des hommes".

14 SOCE, *Mirages de Paris*, p. 33; DADIE, *Un nègre à Paris*, pp. 45, 170.

15 NOKAN, o.c., p. 20.

16 Cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, Fayard, Paris, 1966, p. 78: Une femme ordinaire mais bien vêtue et ornée de perles et de bracelets est préférable à une femme jolie sans tout cela. La parure est un appel à l'amour et remplit son office d'attirer l'homme.

17 CLEAVER, o.c., pp. 165-166: le vieux Noir Lazare, détenu en prison à Folsom, représente les Noirs soumis. Selon lui, une femme blanche est toujours belle, même chauve et avec une seule dent. Elle est une déesse, un symbole. Il adore et idéalise les Blanches. Ce sont surtout les blondes qui peuplent ses

rêves, où le vent soulève leurs cheveux "qui s'évasent comme la crinière d'un cheval: elles sautent, les blondes, les rousses, les brunes, toutes les blondes, blond paille, blond sale, blond platine, et les blondes oxygénées, toutes".

18 LOBA, o.c., p. 192: "Plus il se lamentait en silence, plus les filles rencontrées s'enveloppaient de beauté angélique. Ses yeux les convoitaient avec détresse".
19 SOCE, o.c.,p. 65.
20 OYONO, *Vie de boy*, pp. 89-90.
21 SADJI, *Nini*, pp. 287-415.
22 LAYE, *L'enfant noir*, p. 212.
23 FANON, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, p. 71. Cf. Lazare, note 17, qui rêve surtout de blondes: elles peuvent enlever le mieux la noirceur humiliante qui l'enveloppe. Idem, p. 191, où CLEAVER souligne que la femme blanche ,,personnifie le modèle officiel de la beauté féminine de la société dans son ensemble", c'est-à-dire partout où les Blancs dominent.
24 DADIE, *Nègre à Paris*, p. 200.
25 OUSMANE, *Le docker noir*, pp. 162-163.
26 OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 119-120.
27 SOCE, *Mirages de Paris*, p. 12.
28 Idem, *Karim*, p. 70.
29 DADIE, *Nègre à Paris*, p.161.
30 BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, p.38.
31 OYONO, *Vie de boy*, pp. 83-85.
32 MALONGA, o.c., p. 214.
33 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 16.
34 Ibid., p. 20.
35 Voir pp. 163-165.
36 DADIE, *Nègre à Paris*, p. 103.
37 Ibid., p. 103.
38 NOKAN, o.c., p. 22.
39 OUSMANE, *L'harmattan*, p. 196.
40 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 85.
41 DADIE, *Un nègre à Paris*, p. 161.
42 MEMMI, *Portrait*, p. 98.
43 SOCE, *Mirages de Paris*, p. 12; OYONO, *Chemin d' Europe*, p. 119. OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 90-93; BHELY-QUENUM, *Le chant du lac*, p. 75 et OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 191, parlent de prostituées blanches. GOLOGO, *Le rescapé*, pp. 67-68, mentionne une femme médecin.
44 OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, p. 255.
45 DADIE, *Un nègre à Paris*, pp. 101, 189; idem, *Patron de New York*, p. 201.
46 OYONO, *Chemin d'Europe*, p.119.
47 OUANE, *Le collier de coquillages*, pp. 41, 53-55.
48 OYONO, *Chemin d'Europe*, p. 83.
49 Idem, *Une vie de boy*, p. 76.
50 Ibid., pp. 50-51, 78.
51 Ibid., p. 82.
52 Cf. MEMMI, *Portrait*, p. 97.

53 OYONO, *Vie de boy*, pp. 111-113.
54 Ibid., pp. 133-134.
55 Cf. MEMMI, *Portrait*, p. 60: "...elle l'avoue, les colonisés ne lui sont rien et elle ne se sent à l'aise que parmi les Européens". MANNONI, o.c., pp. 114-115, trouve les Blanches coloniales encore plus racistes que les Blancs coloniaux.
56 OUSMANE, *La Noire de...*, nouvelle du recueil *Voltaïque*, Présence Africaine, Paris, 1962, pp. 173-174.
57 KANZA, *Sans rancune*, p.45.
58 Voir ci-dessus, p.135; cf. E. MOUNIER, *L'éveil de l'Afrique noire*, Seuil, Paris, 1948, pp. 80-81: "La petite bourgeoise (coloniale)...n'a rien dans la tête. Alors sa puissance la grise. Elle n'est plus occupée qu'à crier sur les boys et à papoter avec d'autres oisives."
59 OUANE, *Le collier de coquillages*, pp. 19-21, 41, 55-56.
60 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 84-86, 102.
61 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 186, 189-197.
62 OYONO, *Chemin d'Europe*, pp. 44-45.
63 Ibid., pp. 119-121.
64 Idem, *Une vie de boy*, pp. 100-101. Cf. DADIE, *Climbié*, pp. 121-122.
65 BETI, *Le roi miraculé*, p. 224, fait mention des jeunes Palmieri, un couple heureux jusqu'à s'embrasser sans tenir compte de la présence d'autres personnes; mais ils sont encore dans leur lune de miel et puis, leur rôle dans ce roman est négligeable.
66 Cf. BURNS, o.c., p. 41: „Il n'est pas douteux que les scènes d'amour passionné du cinéma déconsidèrent les femmes blanches aux yeux des Africains". Idem, JAHODA, *White man*, p. 105.
67 CLEAVER, o.c., p. 166: le vieux Lazare médite sur le fait que l'homme blanc a fait de la femme noire le symbole de l'esclavage et de la femme blanche le symbole de la liberté: "Chaque fois que j'embrasse une femme noire, j'embrasse l'esclavage. Et quand je prends une femme blanche dans mes bras, j'étreins la liberté". FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 78.
68 Cf. l'article de G.L. HINGOT, *Le Blanc en procès*, dans *African Arts-Arts d'Afrique*, été 1969, p. 54: „La femme blanche ne pouvait se permettre ces incartades sous peine d'être expulsée de la colonie".
69 OYONO, *Une vie de boy*, pp. 143-144. Cf. OUSMANE, *O pays*, p. 146: la femme blanche a "...une prédilection pour les domestiques mâles".
70 MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, pp. 17, 29.
71 OYONO, *Vie de boy*, p. 74.
72 Idem, *Chemin d'Europe*, pp. 35-36.
73 Ibid., pp. 75-78, 84-86.
74 BHELY-QUENUM, *Un piège sans fin*, pp. 131-132.
75 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, p. 22.
76 OYONO, *Vie de boy*, pp. 88-89.
77 SOCE, *Mirages de Paris*, pp.116-117.
78 LOBA, *Kocoumbo, l'étudiant noir*, p. 150 et passim.
79 Cf. FANON, *Peau noire, masques blancs*, p. 76.
80 LOBA, o.c., p. 159.

81 Ibid., pp. 179, 192; cf. SOCE, *Mirages de Paris*, p. 64.
82 Le mythe du Noir surmâle n'est pas développé par les romanciers négro-africains, comme le fait par exemple CLEAVER, o.c., pp. 168-191. FANOUDH-SIEFER, o.c., pp. 166-168, note que la danse africaine et le rythme du tam-tam ne sont, aux yeux des Blancs, qu'un signe de la sensualité déchaînée des Noirs. Cf. aussi note 96.
83 OUSMANE, *Le docker noir*, pp. 53-55.
84 LOBA, o.c., pp. 179, 192; KANZA, *Sans rancune*, p. 121.
85 NOKAN, *Le soleil noir point*, pp. 26-27.
86 Ibid., p. 32.
87 Cf. FANON, *Peau noire, masques blancs*, chap. III et VI.
88 MALONGA, *Coeur d'Aryenne*, pp. 170-171.
89 Ibid., pp. 214-226.
90 Ibid., p. 235.
91 Ibid., p. 256.
92 Ibid., p. 279.
93 Cf. BRENCH, o.c., pp. 75-83: analysant *Coeur d'Aryenne*, il l'appelle, à juste titre, un mauvais roman. Il démontre les défauts qui font qu'on accepte difficilement la véracité du récit.
94 DADIE, *Climbié* p. 106.
95 FANON, o.c., p. 94, est d'avis que l'Europe a une structure raciste. Il combat à ce sujet MANNONI, o.c., p. 31, selon lequel "la France est le pays le moins raciste du monde". D'après FANON „la France est un pays raciste, car le mythe du nègre-mauvais fait partie de l'inconscient de la collectivité". Voir ci-dessous, pp. 157-161.
96 FANON, o.c., p. 163, note que les Blancs d'Amérique craignent que, lors de l'émancipation des Noirs dans leur pays, ceux-ci se jetteront sans hésiter sur les femmes blanches. Ibid., p. 158, l'auteur signale la croyance très répandue chez les hommes blancs selon laquelle „une Blanche qui a couché avec un nègre accepte difficilement un amant blanc". Il y a là-dedans le mythe de la puissance sexuelle extraordinaire du nègre qui semble complexer l'homme blanc. C'est pourquoi il interdit à l'homme noir l'accès à la femme blanche dans la mesure du possible. Cf. BURNS, o.c., pp. 140-142 et M. JAHODA, o.c., pp. 512-513.
97 OUSMANE, *O pays, mon beau peuple*, pp. 74-75.
98 Ibid., p. 84.
99 Ibid., p. 85.
100 Ibid., p. 140. Cf. ci-dessus, p. 30: les hommes noirs sont de sales nègres, mais „la femme noire n'est jamais sale négresse"!
101 Ibid., pp. 140-141.
102 Ibid., pp. 169-170.
103 Ibid., p. 25.
104 Ibid., p. 30.
105 Ibid., p. 43.
106 Ibid., pp. 93-94.
107 Ibid., pp. 34-35.

108 Ibid., p. 88.
109 Ibid., pp. 213, 229-230.
110 SOCE, *Mirages de Paris*, pp. 48-49.
111 Ibid., pp. 85-86.
112 Ibid., p. 91.
113 Ibid., pp. 92-93.
114 Ibid., p. 94.
115 Ibid., p. 95; MANNONI, o.c., p. 109, note la question embarrassante que posent les racistes qui veulent convaincre les non-racistes blancs: *"Si vous aviez une fille à marier, la donneriez-vous à un nègre"?* Des gens aucunement racistes en apparence sont, dans leur réponse, souvent poussés à révéler leur racisme: M. Bourciez est de ceux-là.
116 Ibid., pp. 105-106.
117 Ibid., p. 108.
118 Ibid., p. 133.
119 Ibid., pp. 144-152; voir sur le mariage interracial par ex. TURNBULL, o.c., chap. IX, "La rencontre des deux mondes"; BURNS, o.c., chap. X, "Les unions mixtes".
120 Ibid., pp. 169-170.
121 Ibid., p. 187.
122 OUSMANE, *Le docker noir*, pp. 112-117.
123 LOBA, *Kocoumbo, l'étudiant noir*, pp. 237-250.
124 Nous excluons l'amitié entre Samba Diallo et Lucienne dans *L'aventure ambiguë* de KANE, pp. 162-172, dont l'auteur ne parle que vaguement. KANZA, *Sans rancune*, pp. 124-127, écrit sur un étudiant noir fiancé à une fille belge, mais il ne développe guère leurs relations dont il parle à la fin du livre seulement.
125 DADIE, *Nègre à Paris*, p. 107.
126 OYONO, *Vie de boy*, p. 91. Cf. ibid., p. 68.
127 Ibid., pp. 97-98.
128 Ibid., p. 123.
129 OUSMANE, *Le docker noir*, p. 15; cf. aussi MATIP, *Afrique, nous t'ignorons*, p. 55. G. JAHODA, o.c., p. 105, atteste les mêmes conceptions.
130 DADIE, *Un nègre à Paris*, pp. 106, 215-216.
131 F. FOUET, *Le thème de l'amour chez les romanciers négro-africains d'expression française*, dans *Actes du Colloque de Dakar*, p. 159.
132 DADIE, *Nègre à Paris*, pp. 46, 133. Cf. JAHODA, *White man*, p. 39, où des Noirs font observer qu'en Afrique aussi les Européens sont aux petits soins pour leurs femmes qu'ils respectent beaucoup plus que les Africains ne respectent les leurs.
133 DADIE, *Patron de New York*, p. 237.
134 Ibid., p. 281.
135 BADIAN, *Sous l'orage (Kany)*, p. 24.
136 OYONO, *Vie de boy*, p. 60.
137 LOBA, *Kocoumbo*, p. 227.
138 Cf. ci-dessus, pp. 139-141.
139 OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 252, 261-262. Idem, *Voltaïque*, pp. 8-9.

140 OYONO. *Chemin d'Europe*, pp. 112-113; cf. BETI. *Ville cruelle*, p. 43-44: Au marché Banda regarde le grouillement des femmes noires, parmi lesquelles il y a de temps en temps une qui s'est habillée à l'occidentale: "robe de soie rouge, jaune, bleue ou blanche, chapeau de paille, lunettes noires, sac à main, chaussures à hauts talons"; il reconnaît en elles des concubines de Grecs.
141 CISSE. *Faralako*, pp. 52,54.
142 Ibid., pp. 55, 74.
143 Ibid., p. 145.
144 LOBA. *Kocoumbo*, pp. 252-254. Cf. NOKAN. o.c., p. 23: La Noire Amah écrit à son fiancé étudiant à Paris qu'elle a peur de le perdre: "Mon âme restera plus proche de la tienne que la Blanche que tu risques d'aimer...". Ibid., p. 29.

VIII. L'OCCIDENT ET L'AFRICAIN OCCIDENTALISE

1 Le terme de "blanchi" a été employé dans ce sens pour la première fois par L.-G.DAMAS, dans son recueil *Pigments*, poèmes (1937), Présence Africaine, Paris, 1962², p. 57.
2 Cf. ci-dessus, par ex. pp. 28 et 95-98; OUSMANE, *Les bouts de bois de Dieu*, pp. 97-98; OUSSOU-ESSUI, o.c., p. 60; CISSE, o.c., p. 19; DADIE, *Nègre*, p. 9.
3 SOCE, *Karim*, p. 70.
4 Idem, *Mirages*, pp. 14-15.
5 LOBA, o.c., p.30.
6 Ibid., pp. 31-32.
7 DADIE, *Nègre*, p. 10.
8 A ce sujet le choix du vocabulaire est bien éloquent: se rapportent au monde occidental imaginaire du roman bon nombre de termes signifiant beauté, bonheur, éblouissement, élégance, luxe, merveilles, paradis, rêves, richesses et ainsi de suite. Voir par ex. DADIE, *Nègre*, p. 20; DIALLO, o.c., p. 118; LOBA, o.c., p. 31; LOMAMI-TSHIBAMBA, o.c., p. 52; NOKAN, o.c., pp. 20, 50; SOCE, *Mirages*, pp. 14-16, etc.
9 Cf. H. DE LEUSSE, *Afrique et Occident, heurs et malheurs d'une rencontre*, Eds. de l'Orante, Paris, 1971, p. 286.
10 LOBA, o.c., pp. 61-62; SOCE, *Mirages*, p.20; DADIE, *Nègre*, p. 21; KANZA, o.c., pp. 79, 84-85.
11 LOBA, o.c., p. 86-88, 90; SOCE, *Mirages*, pp. 174, 154; cf. OWONO, o.c., pp. 93-94.
12 LOBA, o.c., 94, 123-124; cf. DADIE, *Nègre*, pp. 36-38, SOCE, *Mirages*, pp. 29-33.
13 DEMBELE, o.c., p. 15; DADIE, *Nègre*, p. 26; KANZA, o.c., pp. 86, 93-94, 96; cf. DADIE, o.c., pp. 140-141, SOCE, *Mirages*, p. 32.
14 LOBA, o.c., pp. 121, 145.
15 Ibid., pp. 162, 187-188, 204-205; SOCE, o.c., pp. 114-117; DEMBELE, o.c., p.15.
16 Voir pp. 157-161; KANZA, o.c., p. 140.
17 LOBA, o.c., pp. 108-109.
18 KANE, o.c., pp. 154-155, 112-113.
19 SOCE, o.c., pp. 73-74, LOBA, o.c., 167, 206; DEMBELE, o.c., 87.
20 BETI, *Ville cruelle*, pp. 20, 97; cf. par ex. DADIE, *Climbié*, p. 171.
21 DADIE, *Nègre*, pp. 215, 134, 21; HAZOUME, o.c., p. 13.
22 OYONO, *Chemin*, pp. 91-92; DADIE, *New York*, pp. 74, 98, 277, 148, 38.
23 DADIE, *Climbié*, pp. 170, 172; ISSA, o.c., p. 58; BADIAN, o.c., pp. 52, 99; FAYE, o.c., p. 211; CISSE, o.c., pp. 147, 12-13, 16-17.
24 GERARD, *Lettres africaines*, p. 450.
25 L.L.-K., *Quelques instants d'entretien avec Cheikh Hamidou Kane*, dans *Abbia*, no. 6, p. 214; KANE, o.c., p. 100.
26 Ibid., p. 123; PAGEARD, o.c., p. 100.
27 MAYER, art. cit., p. 12; GERARD, *Lettres africaines*, p. 499. Vour aussi l'article intéressant de KANE, *Comme si nous nous étions donné rendez-vous*, dans *Esprit*, oct. 1961, pp. 375-387.
28 MEMMI, *Portrait*, p. 156; FANON, *Peau noire*, p. 100. Cf. S. BADIAN, *Les dirigeants*

africains face à leur peuple, Maspéro, Paris, 1965, pp. 37-38: "L'école coloniale a conduit l'Africain à renier son monde, à en avoir honte, à avoir du mépris pour ses pères. La civilisation était européenne, la morale était européenne comme la technique. Tout ce qui est valable vient des bagages du colonisateur."

29 KUOH-MOUKOURI, o.c., pp. 23, 44-47, 49-51; cf. KANZA, o.c., pp. 20-21, OUSSOU-ESSUI, o.c., p. 99, etc.

30 Voir E. PALMER, *Mongo Beti's Mission to Kala, an interpretation*, dans *African literature today*, 3, 2e sem. 1969, pp. 27-43.

31 LOBA, o.c., pp. 39-40, 81, 70, 75-76.

32 Ibid., p. 199.

33 F. JOPPA, *Situation de Mirages de Paris d'Ousmane Soce dans le roman néo-africain*, dans *Présence francophone*, 1, 1970, pp. 227-228, divise les Africains occidentalisés en "déracinés qui s'acceptent" et "déracinés qui se refusent" – à l'exemple des colonisateurs et colonisés de Memmi?; FANON, *Peau*, p. 145.

34 SOCE, *Mirages de Paris*, pp. 73, 84-85; OUSMANE, *O pays*, pp. 15, 145, 233-234.

35 P. VAN DEN BERGHE, *Les langues européennes et les Mandarins noirs*, dans *Présenc Africaine*, 4e trim. 1968, pp. 6, 9; cf. W. SOYINKA, *The writer in an African state*, dans *Transition*, no. 31, juin-juillet 1967, p. 12; BADIAN, *Les dirigeants*, p. 12; voir aussi *Table ronde sur Elite et Peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui*, dans *Présence Africaine*, 1er trim. 1970, pp. 39-108.

36 OUSMANE, *L'harmattan*, pp. 216-218; idem, *Voltaïque*, pp. 27, 32, 34.

37 J. HOWLETT, (Interview avec –), dans *Afrique*, juin 1966, p. 40.

NOTES

IX. CONCLUSIONS

1 J. -P. NDIAYE, *Enquête sur les étudiants noirs en France*, Eds. Réalités africaines, Paris, 1962, p. 113.
2 Cf. J. MBELOLO YA MPIKU, *Un romancier né ex nihilo: Ousmane Sembène*, dans *Présence francophone*, automne 1970, pp. 188-189.
3 L. KESTELOOT, *Négritude et situation coloniale*, CLE, Yaoundé, 1968, p. 74.
4 J. -M. JADOT, o.c., p. 103.
5 P. JOACHIM, *Editorial africain*, Impr. des Dernières Nouvelles, Strasbourg, 1967, pp. 137-139.
6 WAUTHIER, o.c., p. 295; cf. par exemple G. D'ARBOUSSIER, *Afrique noire, les problèmes de la culture*, dans *Europe*, mai-juin 1949, pp. 39-55 et les comptes rendus des deux Congrès des écrivains et artistes noirs.
7 W. SOYINKA, *The writer in a modern African state*, p. 21.
8 M. KANE, *L'écrivain africain et son public*, dans *Présence Africaine*, 2e trim. 1966, pp. 8-31. L. HUGHES, *Black writers in a troubled world*, dans *First World Festival*, p. 506.
9 S. OUSMANE, *Le mandat précédé de Véhi Ciosane*, Présence Africaine, Paris, (1965) 1969².
10 A. MEMMI, à la "African-Scandinavian Writer's Conference", Stockholm, 1967, repris dans *The writer in modern Africa*, édité par P. WÄSTBERG, Scand. Inst. of African Studies, Uppsala, 1968, p. 81.

BIBLIOGRAPHIE

I. BIBLIOGRAPHIES CONSULTEES

BARATTE Th., *Bibliographie des auteurs africains et malgaches de langue française*, O.C.O.R.A., Paris, 1968, 78 pp.

BOL V. P. et ALLARY J., *Littérateurs et poètes noirs*, Bibliothèque de l'Etoile, Léopoldville, 1964, 79 pp.

JAHN J., *Die neoafrikanische Literatur, Gesamtbibliographie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1965, XXVI + 306 pp.

JAHN J. et DRESSLER C. P., *Bibliography of creative African writing*, Kraus-Thomson Ltd., Nendeln (Liechtenstein), 1971, XL + 446 pp.

MERCIER R., *Bibliographie africaine et malgache, Ecrivains noirs d'expression française*, dans *Revue de littérature comparée*, janvier-mars 1963, pp. 145-171.

PARICSY P., *A new bibliography of African literature*, Center for Afro-Asian Research of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 1969, XI + 108 pp.

II. ROMANS ET NOUVELLES

ANANOU D., *Le fils du fétiche*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1955, 198 pp.

BA A. O., *Les mystères du Bani, roman folklorique soudanais*, Regain, Monte Carlo, 1960, 126 pp.

BADIAN S., *Sous l'orage (Kany)*, (1957) Présence Africaine, Paris, 1963², 152 pp.

BASEMBE D. J., *Les aventures de Mobaron*, Ed. du Progrès, Elisabethville, 1947, 35 pp.

BENGONO J., *La perdrix blanche*, CLE, Yaoundé, 1966, 79 pp.

BETI M., (sous le pseudonyme d'Eza Boto), *Ville cruelle*, dans *Trois écrivains noirs*, Présence Africaine, Paris, 1954, pp. 9-158.

BETI M., *Le pauvre Christ de Bomba*, Laffont, Paris, 1956, 371 pp.

BETI M., *Mission terminée*, Corrêa/Buchet/Chastel, Paris, 1957, 254 pp.

BETI M., *Le roi miraculé*, Corrêa/Buchet/Chastel, Paris, 1958, 255 pp.

BHELY-QUENUM O., *Un piège sans fin*, Stock, Paris, 1960, 255 pp.

BHELY-QUENUM O., *Le chant du lac*, Présence Africaine, Paris, 1965, 153 pp.

BONI N., *Crépuscule des temps anciens*, Présence Africaine, Paris, 1962, 259 pp.

CISSE E., *Faralako, roman d'un petit village africain*, Imprimerie commerciale, Rennes, 1958, 190 pp.

COUCHORO F., *L'esclave*, Ed. de "la Dépêche africaine", Paris, 1929, 304 pp.

COUCHORO F., *Amour de féticheuse*, Imprimerie Mme P. D'Almeida, Ouidah, 1940.

COUCHORO F., *Drame d'amour à Anecho*, Imprimerie Mme P. D'Almeida, Ouidah, 1950, 168 pp.
COUCHORO F., *L'héritage, cette peste (Les secrets d'Eléonore)*, Imprimerie Editogo, Lomé, 1963, 160 pp.
COYSSI A., *Tanguiéta*, Hélio, N. E. A., Lille, 1943, 95 pp.
DADIE B., *Climbié*, (1956), rééd. dans *Légendes et poèmes*, Seghers, Paris, 1959, 217 pp.
DADIE B., *Un nègre à Paris*, Présence Africaine, Paris, 1959, 217 pp.
DADIE B., *Patron de New York*, Présence Africaine, Paris, 1964, 308 pp.
DEMBELE S., *Les inutiles*, Eds. Bingo, Dakar, 1960, 130 pp.
DIAGNE A. M., *Les trois volontés de Malic*, Les livres roses, Larousse, Paris, 1920, 32 pp.
DIALLO B., *Force-Bonté*, Riéder, Paris, 1926, 208 pp.
FAYE N. G. M., *Le débrouillard, Souvenirs*, Gallimard, Paris, 1964, 224 pp.
FODEBA K., *Aube africaine*, Seghers, Paris, 1965, 80 pp.
GOLOGO M., *Le rescapé de l'Ethylos*, Présence Africaine, Paris, 1963, 379 pp.
HAZOUME P., *Doguicimi*, Larose, Paris, 1938, 510 pp.
IKELLE-MATIBA J., *Cette Afrique-là*, Présence Africaine, Paris, 1963, 245 pp.
ISSA I., *Grandes eaux noires*, Eds. du Scorpion, Paris, 1959, 122 pp.
KANE Ch. H., *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, (1961) 1966², 209 pp.
KANZA Th., *Sans rancune*, Scotland, Londres, 1965, 145 pp.
KOFFI R. A., *Les dernières paroles de Koime*, Debresse, Paris, 1961, 144 pp.
KONE M., *Le jeune homme de Bouake*, Grassin, Paris, 1963, 60 pp.
KUOH-MOUKOURI J., *Doigts noirs. "Je fus écrivain-interprète au Cameroun"*, Eds. à la Page, Montréal, 1963, 203 pp.
LAYE C., *L'enfant noir*, Plon, Paris, 1953, 256 pp.
LAYE C., *Le regard du roi*, Plon, Paris, 1954, 254 pp.
LOBA A., *Kocoumbo, l'étudiant noir*, Flammarion, Paris, 1960, 269 pp.
LOMAMI-TSHIBAMBA P., *Ngando (le crocodile)*, Deny, Bruxelles, 1948, 117 pp.
MALEMBE Th., *Le mystère de l'enfant disparu*, Bibliothèque de l'Etoile, Léopoldville, 1962, 86 pp.
MALONGA J., *La légende de M'Pfoumou ma Mazono*, Eds. Africaines, Paris, 1954, 153 pp.
MALONGA J., *Coeur d'Aryenne*, dans *Trois écrivains noirs*, Présence Africaine, Paris, 1954. pp. 159-285.
MATIP B., *Afrique, nous t'ignorons*, Lacoste, Paris, 1956, 127 pp.
MATIP M.-C., *Ngonda*, Libr. "Au messager", Douala-Yaoundé, 1958, 47 pp.
MOBIALA L., *Une nuit tragique*, Bibliothèque de l'Etoile, Leverville, 1954, 52 pp.
MONTRAT M., *N'Na ou la maman noire*, Imprimerie Barbier, Versailles, 1957, 59 pp.
MUTOMBO D., *Victoire de l'amour*, Bibliothèque de l'Etoile, Leverville, 1954, 127 pp.
NAIGIZIKI S., *Escapade ruandaise*, Deny, Bruxelles, 1949, 208 pp.
NAIGIZIKI S., *Mes transes à trente ans* (suite d'*Escapade ruandaise*), Groupe scolaire, Astrida, 1955, pp. 209-482.
NOKAN Ch., *Le soleil noir point*, Présence Africaine, Paris, 1962, 70 pp.
NZOUANKEU J.-M., *Le souffle des ancêtres*, Abbia-CLE, Yaoundé, 1965, 107 pp.
OUANE I.-M., *Fadimâtâ, la princesse du désert, suivi du Drame de Déguembéré*,

Les Presses Universelles, Avignon, 1955, 109 pp.
OUANE I.-M., *Le collier de coquillages*, Imprimerie moderne, Andrézieux (Loire), 1958, 72 pp.
OUANE I.-M., *Les filles de la reine Cléopâtre*, Les paragraphes littéraires, Paris, 1961, 191 pp.
OUSMANE S., *Le docker noir*, Debresse, Paris, 1956, 221 pp.
OUSMANE S., *O pays, mon beau peuple*, Amiot-Dumont, Paris, 1958, 234 pp.
OUSMANE S., *Les bouts de bois de Dieu*, Le livre contemporain, Paris, 1960, 383 pp.
OUSMANE S., *Voltaïque*, Présence Africaine, Paris, 1962, 205 pp.
OUSMANE S., *L'harmattan*, Présence Africaine, Paris, 1964, 299 pp.
OUSMANE S., *Le mandat précédé de Véhi Ciosane*, Présence Africaine, Paris, (1965) 1969², 190 pp.
OUSSOU-ESSUI D., *Vers de nouveaux horizons*, Eds. du Scorpion, Paris, 1965, 192 pp.
OWONO J., *Tante Bella, roman d'aujourd'hui et de demain*, Librairie "Au Messager", Yaoundé, 1959, 295 pp.
OYONO F., *Le vieux nègre et la médaille*, Julliard, Paris, (1956) 1968², 221 pp.
OYONO F., *Une vie de boy*, Julliard, Paris, 1956, 183 pp.
OYONO F., *Chemin d'Europe*, Julliard, Paris, 1960, 196 pp.
PHILOMBE R., *Lettres de ma cambuse*, Abbia-CLE, Yaoundé, 1964, 62 pp.
RIFOE S., *Le tour du Cameroun en 59 jours*, Abbia-CLE, Yaoundé, 1965, 59 pp.
SADJI A., *Nini, mulâtresse du Sénégal*, dans *Trois écrivains noirs*, Présence Africaine, Paris, 1954, pp. 287-415.
SADJI A., *Maïmouna*, Présence Africaine, Paris, 1958, 251 pp.
SADJI A., *Tounka*, Présence Africaine, Paris, 1965, 90 pp.
SISSOKO F.-D., *La savane rouge*, Presses Universelles, Avignon, 1962, 139 pp.
SOCE O., *Karim, roman sénégalais, suivi de Contes et légendes d'Afrique noire*, (1935) Nouvelles Editions Latines, Paris, 1948², 239 pp.
SOCE O., *Mirages de Paris*, Nouvelles Editions Latines, Paris, (1937) 1965², 187 pp.
VIDEROT "MENSAH" T., *Pour toi, nègre mon frère*, Regain, Monte Carlo, 1960, 221 pp.

III. OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS

A child's bible, texte de A. EDWARDS, traduction néerlandaise, Zomer en Keuning, Wageningen, 1968, 374 pp.
ABANDA-NDENGUE J.-M., *De la négritude au négrisme*, Eds. CLE, Yaoundé, 1970, 141 pp.
Actes du Colloque sur la littérature africaine d'expression française, (Dakar, 26-29 mars 1963), Univ. de Dakar, Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Langues et Littératures, numéro 14, Dakar, 1965, 276 pp.
Actes du Colloque sur le théâtre négro-africain, (Abidjan, 15-29 avril 1970), Prés. Afr., Paris, 1971, 249 pp.
ADIKO A. et CLERICI A., *Histoire des peuples noirs*, CEDA, Abidjan, 1963, 192 pp.
ADOTEVI S. S. K., *Négritude et négrologues*, Union générale d'éditions (10-18), Paris,

1972, 306 pp.
AKWA (Prince) D., *Bible de la sagesse bantoue*, Centre artistique et culturel camerounais, Paris, 1955, 148 pp.
ALAPINI J., *Acteurs noirs*, Presses Universelles, Avignon, 1965, 189 pp.
ALBOUYI P., *Mythes et mythologies dans la littérature française*, A. Colin, Paris, 1969, 340 pp.
ALBOUYI P., *Quelques gloses sur la notion de mythe littéraire*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, sept.-déc. 1970, pp. 1059-1063.
ANOZIE S. O., *Sociologie du roman africain*, Aubier, Paris, 1970, 268 pp.
ANSTEY R., *King Leopold's legacy*, Oxford Univ. Press, Londres/New York/Ibadan, 1966, 293 pp.
BADIAN S., *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Maspéro, Paris, 1965, 185 pp.
BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F., Paris, (1955) 1963², 532 pp.
BASSET R., *Contes populaires d'Afrique*, Ed. Guilmoto, Paris, 1883, 455 pp.
BATTESTINI M., *L'angoisse chez les romanciers africains*, dans *Actes du Colloque sur la littérature africaine*, pp. 161-175.
BATTESTINI M. et S., voir MERCIER.
BELA, *Gutemberg dans la brousse*, Brazzaville, 1943, non paginé.
BIRINDA (Prince), *La Bible secrète selon le Bouity*, Eds. des Champs Elysées, Paris, 1952, 148 pp.
BOHANNAN P., *Africa and Africans*, (Doubleday and Company, New York, 1964) en trad. néerl., *Afrika en Afrikanen*, Pantoskoop, Amsterdam, 1965, 272 pp.
BOL V. P., *Les formes du roman négro-africain*, dans *Actes du Colloque sur la littérature africaine*, pp. 133-138.
BOLAMBA A. R., *Deux races, mais un seul peuple*, dans *Signum Fidei*, mars 1954, pp. 53-56.
BONTINCK F., *Les deux Bula Matari*, dans *Etudes congolaises*, juillet-sept. 1969, pp. 83-97.
BOURDIEU P., *Champ intellectuel et projet créateur*, dans *Les temps modernes*, nov. 1966, pp. 865-906.
BRENCH A. C., *The novelist's inheritance in French Africa*, Oxford, Londres/Nairobi/Ibadan, 1967, 146 pp.
BURNS Sir A., *Le préjugé de race et de couleur et en particulier le problème des relations entre les Blancs et les Noirs*, Payot, Paris, 1949, 171 pp.
CAIRNS M. C., *The African colonial society in French colonial novels*, dans *Cahiers d'études africaines*, 34, 1969, pp. 175-193.
CENDRÄRS B., *Comment les Blancs sont d'anciens Noirs*, Imp. Coulouma-Barthélemy, Argenteuil, 1930, 128 pp.
CESAIRE A., *Cahier d'un retour au pays natal*, (1939) Présence Africaine, Paris, 1956², 91 pp.
CESAIRE A., *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, (1955) 1962, 72 pp.
CESAIRE A., *Culture et colonisation*, dans *Premier congrès des écrivains et artistes noirs*, numéro spécial de *Présence Africaine*, juin-nov. 1956, pp. 190-205.
CLEAVER E., *Un Noir à l'ombre*, (traduit de l'américain), aux Eds. du Seuil, Paris, 1969, 217 pp.

CLERICI A., voir ADIKO.
COLIN R., *Littérature africaine d'hier et de demain*, coll. Afrique-Univers, ADEC, Paris, 1965, 191 pp.
CONGO-AFRIQUE, juin-juillet 1966, *Le Festival mondial des arts nègres à Dakar*, pp. 267-307.
CORNEVIN R., *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Eds. Berger-Levrault, Paris, 1962, 711 pp.
CORNEVIN R., *République démocratique du Congo: une littérature en plein essor*, dans *L'Afrique littéraire et artistique*, août 1970, pp. 17-22.
CORNEVIN R. et M., *Histoire de l'Afrique des origines à la Deuxième Guerre Mondiale*, Petite Bibl. Payot, (1964) 1970, 437 pp.
COULTHARD G. R., *Race and colour in Caribbean literature*, Oxford Univ. Press, Londres/New York/Toronto, 1962, 152 pp.
CURTIN Ph. D., *The image of Africa*, Univ. of Wisconsin Press, Madison, 1964, 526 pp.
DADIE B., *Légendes africaines*, Paris, Seghers, 1954, 127 pp.
DADIE B., *Le pagne noir*, Présence Africaine, Paris, 1955, 173 pp.
DAMAS L.-G., *Pigments, poèmes*, (1937) Présence Africaine, Paris, 1962², 79 pp.
D'ARBOUSSIER G., *Afrique noire, les problèmes de la culture*, dans *Europe*, mai-juin 1949, pp. 39-55.
DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe, I, Les faits et les mythes*, Gallimard, Paris, 1949, 349 pp.
DE COMARMOND P., voir DUCHET.
DE LEUSSE H., *Afrique et Occident, heurs et malheurs d'une rencontre*, Eds. de l'Orante, Paris, 1971, 301 pp.
DESCHAMPS H., *La fin des empires coloniaux*, P.U.F., Paris, (1950) 1963², 128 pp.
Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs (Rome, 26 mars-1er avril 1959), Tome 1: *L'unité des cultures négro-africaines*, dans *Présence Africaine*, févr.-mai 1959, 435 pp.
Tome 2: *Responsabilités des hommes de culture*, dans *Présence Africaine*, août-nov. 1959, 368 pp.
DIOP Agh., *L'unique issue: l'indépendance totale*, dans *Les étudiants noirs parlent*, pp. 145-184.
DIOP B., *Les contes d'Amadou Koumba*, Présence Africaine, Paris, (1947), 1965³, 188 pp.
DIOP B., *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Présence Africaine, Paris, 1958, 175 pp.
DIOP B., *Contes et lavanes*, Présence Africaine, Paris, 1963, 256 pp.
DIOP D., *L'étudiant africain devant le fait colonial*, dans *Les étudiants noirs parlent*, pp. 114-117.
DUCHET C. et DE COMARMOND P. (dir.), *Racisme et société*, Maspéro, Paris, 1969, 350 pp.
DUMONT R., *L'Afrique noire est mal partie*, Seuil, Paris, (1962) 1966², 256 pp.
EBOUSSI F., *"L'aventure ambiguë" de Cheikh Hamidou Kane*, dans *Abbia*, juillet-déc. 1964, pp. 207-213.
FANON F., *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952, 239 pp.
FANON F., *Racisme et culture*, dans *Présence Africaine*, juin-nov., 1956, pp.122-131.
FANON F., *Les damnés de la terre*, (1961), Maspéro, Paris, 1968, 235 pp.

FANOUDH-SIEFER L., *Le mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la Deuxième Guerre Mondiale)*, Klincksieck, Paris, 1968, 211 pp.
FARELLY M., *Africains d'hier et de demain*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1967, 117 pp.
First World Festival of Negro Arts, Présence Africaine, Paris, 1968, 599 pp.
FOUET F., *Le thème de l'amour chez les romanciers négro-africains d'expression française*, dans *Actes du Colloque sur la littérature africaine*, pp. 139-159.
GERARD A., *Lettres africaines: l'aventure ambiguë*, dans *La revue nouvelle*, nov. 1961, pp. 441-450.
GERARD A., *Note sur l'étude des littératures néo-africaines*, dans *Bulletin des Séances de l'Académie royale des Sciences d'Outremer*, 3, 1964, pp. 452-464.
GERARD A., *Origines historiques et destin de la négritude*, dans *Diogène*, oct.-déc. 1964, pp. 14-37.
GERARD A., *Le missionnaire dans le roman africain*, dans *Revue générale belge*, août 1964, pp. 43-60.
GERARD A., *Les générations dans le roman africain*, dans *Revue générale belge*, mai 1965, pp. 19-33.
GIDE A., *Voyage au Congo*, Gallimard, Paris, (1927) 1956, 251 pp.
GOLDMANN L., *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, (1964) 1970, 373 pp.
GOLOGO M., *La Chine. Un peuple géant au grand destin*, Libr. du Nouveau Monde, Pékin, 1964, 144 pp.
GONIDEC P.-F., *L'Etat africain*, tome VIII de la *Bibliothèque africaine et malgache*, Pichon et Durand-Auzias, Paris, 1970, 440 pp.
GREGOIRE H., *De la littérature des nègres*, Maradan libraire, Paris, 1808, 287 pp.
GRIAULE M., *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, Fayard, Paris, 1966, 214 pp.
GUERIN D., *Les Antilles décolonisées*, préface d'A. CESAIRE, Présence Africaine, Paris, (1956) 1969², 188 pp.
HARDY G., *Nos grands problèmes coloniaux*, A. Colin, Paris, 1929, 216 pp.
HAZOUME P., *Le pacte de sang au Dahomey*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1956, 174 pp.
HERSKOVITS M., *L'Afrique et les Africains entre hier et demain. Le facteur humain dans l'Afrique en marche*, Payot, Paris, 1965, 317 pp.
HINGOT G.-L., *Le Blanc en procès*, dans *African arts/Arts d'Afrique*, été 1969, pp. 52-56.
HODGKIN Th., *Nationalism in colonial Africa*, F. Muller, Londres, (1956) 1965, 216 pp.
HOWLETT J. (interview avec), dans *Afrique*, juin 1966, pp. 39-40.
HUGHES L., *Black writers in a troubled world*, dans *Colloquium on Negro Art*, Présence Africaine, Paris, 1968, pp. 505-510.
HURBON L., *Racisme et théologie missionnaire*, dans *Présence Africaine*, 3e trim. 1969, pp. 35-47.
JADOT J. M., *Les écrivains africains du Congo belge et du Ruanda-Urundi*, Acad. royale des sciences coloniales, Bruxelles, 1959, 166 pp.
JAHN J., *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, Seuil, Paris, 1961, 301 pp.
JAHN J., *A history of Neo-African literature, Writing in two continents*, Faber and

Faber Ltd., Londres, (1966) 1968², 301 pp.
JAHODA G., *White man. A study of the attitudes of Africans to Europeans in Ghana before independance*, Oxford Univ. Press, Londres/New York/Accra, (1961) 1962², 144 pp.
JAHODA M., *Relations raciales et santé mentale*, dans *Le racisme devant la science*, Unesco, Paris, 1960, pp. 493-532.
JEANNENEY (Rapport de la commission –), *La politique de coopération avec les pays en voie de développement*, numéro spécial de *La documentation française*, nov. 1964, 191 pp.
JOACHIM P., *Editorial africain*, Imprimerie des Dernières Nouvelles, Strasbourg, 1967, 180 pp.
JOPPA F., *Situation de Mirages de Paris d'Ousmane Soce dans le roman néo-africain*, dans *Présence francophone*, automne 1970, pp. 219-232.
KAGAME A., *La divine pastorale*, Ed. du Marais, Bruxelles, 1952, 109 pp.
KAGAME A., *La naissance de l'Univers*, Ed. du Marais, Bruxelles, 1955, 85 pp.
KANE Ch. H., *Comme si nous nous étions donné rendez-vous*, dans *Esprit*, oct. 1961, pp. 375-387.
KANE Moh., *L'écrivain africain et son public*, dans *Présence Africaine*, 2e trim. 1966, pp. 8-31.
KANE Moh., *Sur la critique de la littérature africaine moderne*, communication au Colloque sur *Le critique africain et son peuple comme producteurs de civilisation*, Yaoundé, 16-21 avril 1973.
KENYATTA J., *Au pied du mont Kenya*, Maspéro, Paris, 1967, 208 pp.
KESTELOOT L., *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Univ. Libre de Bruxelles, 1963, 343 pp.
KESTELOOT L., *Négritude et situation coloniale*, CLE, Yaoundé, 1968, 93 pp.
KI ZERBO J., *La crise actuelle de la civilisation africaine*, dans *Tradition et modernisme en Afrique noire*, (Rencontres internationales de Bouake, 1962), Seuil, Paris, 1962, pp. 117-139.
KNAPPERT J., *Myths and legends of the Congo*, Heinemann Educational Books, Nairobi/Londres/Ibadan, 1971, 218 pp.
L.L.K., *Quelques instants d'entretien avec Cheikh Hamidou Kane*, dans *Abbia*, juillet-déc. 1964, pp. 213-215.
LAGNEAU-KESTELOOT L., *Problèmes du critique littéraire en Afrique*, dans *Abbia*, févr.-mars 1965, pp. 13-28.
LAYE C., *Dramouss*, Plon, Paris, 1966, 246 pp.
LEIRIS M., *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Unesco/Gallimard, Paris, 1955, 192 pp.
Les étudiants noirs parlent, numéro spécial de *Présence Africaine*, 14, 1953, 303 pp.
LEVI-STRAUSS C., *Race et histoire*, Bibl. Médiations, Gonthier, Paris, (1961) 1968, 133 pp.
LUMUMBA P., *Le Congo terre d'avenir est-il menacé?*, Office de Publicité, S.A., Bruxelles, 1961, 218 pp.
MAKWARD E., *African writers share basic themes and concerns*, dans *Africa Report*, mars 1971, pp. 28-31.
MANNONI O., *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris, 1950, 230 pp.
MAQUET J., *Africanité traditionnelle et moderne*, Présence Africaine, Paris, 1967,

180 pp.
MARAN R., *Batouala, véritable roman nègre*, Albin Michel, Paris, (1921) 1962², 251 pp.
MASON Ph., *Race relations and human rights*, dans *Race*, july 1968, pp. 1-15.
MATIP B., *A la belle étoile. Contes et nouvelles d'Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1962, 93 pp.
MAYER J., *Le roman en Afrique noire francophone et l'avenir d'une race*, dans *Annales de l'Université d'Abidjan*, I, 1965, pp. 5-16.
MBELOLO YA MPIKU J., *Un romancier né ex nihilo: Ousmane Sembène*, dans *Présence francophone*, automne 1970, pp. 174-190.
MBITI J. S., *African religions and philosophy*, Heinemann, Londres/Ibadan/Nairobi, 1969, 290 pp.
MELONE Th., *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Présence Africaine, Paris, 1962, 139 pp.
MELONE Th., *Mongo Beti et la terre camerounaise*, dans *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Yaoundé*, 1, 1969, pp. 87-118.
MEMMI A., *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur et d'une préface de* J. P. SARTRE, J. J. Pauvert, Paris, 1966, 189 pp.
MEMMI A., *L'homme dominé*, Gallimard, Paris, 1968, 224 pp.
MERCIER R., *L'Afrique noire dans la littérature française, les premières images (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Publication de la section de langues et littératures, Université de Dakar, 1962, 242 pp.
MERCIER R. et BATTESTINI M. et S., *Ferdinand Oyono, écrivain camerounais*, F. Nathan, Paris, 1964, 63 pp.
MERCIER R. et BATTESTINI M. et S., *Mongo Beti, écrivain camerounais*, F. Nathan, Paris, (1964) 1969², 64 pp.
MOORE G., *Ferdinand Oyono et la tragi-comédie coloniale*, dans *Présence Africaine*, 2e trim. 1963, pp. 221-233.
MOUME ETIA A., *Le berceau de mon âme*, (chez l'auteur), Douala, 1964, 63 pp.
MOUNIER E., *L'éveil de l'Afrique noire*, Seuil, Paris, 1948, 170 pp.
MOURALIS B., *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*, Annales de l'Univ. d'Abidjan, série D, tome 2, Lettres, 1969, 165 pp.
MUDIMBE V. Y., *La littérature de la République démocratique du Congo*, dans *L'Afrique littéraire et artistique*, juin 1970, pp. 14-16.
MUNRO D., voir PIETERSE.
MVENG E., *Histoire du Cameroun*, Présence Africaine, Paris, 1963, 533 pp.
NDIAYE J.-P., Enquête sur les étudiants noirs en France, Eds. Réalités africaines, Paris, 1962, 315 pp.
NEILL St., *A history of Christian Missions*, The Pelican History of the Church, vol. 6, Penguin books Ltd., Harmondsworth, 622 pp.
NIANE D. T., *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Présence Africaine, Paris, 1960, 156 pp.
NIDA E. A., *Customs and cultures, Anthropology for Christian missions*, Harper and Row, New York/Evanston, 1954, 306 pp,
NKRUMAH K., *L'Afrique doit s'unir*, Payot, Paris, 1964, 258 pp.
OUANE I.-M., *L'énigme du Macina*, Ed. Regain, Monte Carlo, 1952, 192 pp.
PADMORE G., *Panafricanisme ou communisme? La prochaine lutte pour l'Afrique*,

(1956), Présence Africaine, Paris, 1962, 471 pp.
PAGEARD R., *Littérature négro-africaine*, Le livre africain, Paris, (1966) 1969², 162 pp.
PALMER E., *Mongo Beti's Mission to Kala, an interpretation*, dans *African literature today*, 2e sem, 1969, pp. 27-43.
PARIN P., MORGENTHALER F., PARIN-MATTHEY G., *Les Blancs pensent trop*, Payot, Paris, 1966, 477 pp.
PARSONS R. T., *Missionary-African relations*, dans *Civilisations*, 3/4, 1953, pp. 505-518.
PIETERSE C., et MUNRO D. (éd.), *Protest and conflict in African literature*, Heinemann, Londres, 1969, 123 pp.
Premier Congrès international des écrivains et artistes noirs, (Paris, Sorbonne, 19-22 sept. 1956), Compte rendu complet, dans *Présence Africaine*, juin-nov., 1956, 408 pp.
Premier Festival mondial des arts nègres, commentaires et comptes rendus dans *Abbia*, mars-juin 1966, pp. 7-71; dans *Afrique*, juin 1966, pp. 30-40; dans *Congo-Afrique*, juin-juillet 1966, pp. 267-307.
Rencontres internationales de Bouake:Tradition et modernisme en Afrique Noire, Eds. du Seuil, Paris, 1965, 318 pp.
RETIF A., *Romans d'Afrique*, dans *Etudes*, juin 1956, pp. 404-411.
ROSE A. M., *L'origine des préjugés*, dans *Le racisme devant la science*, Unesco, Paris, 1960, pp. 430-440.
ROTBERG R. I., *A political history of tropical Africa*, Harcourt, Brace and World, New York/Chicago/Burlingame, 1965, 440 pp.
RWAMAKUBA F.-X., *"L'aventure ambiguë"*, dans *Congo-Afrique*, déc. 1966, pp. 502-515.
SARTRE J.-P., *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris, (1948) 1969, 375 pp.
SARTRE J.-P., *Orphée noir*, voir SENGHOR, *Anthologie*.
SCHIPPER-DE LEEUW M., *Quelques réflexions sur la francophonie en Afrique noire*, dans *Kroniek van Afrika*, ler trim. 1970, pp. 9-16.
SEID J. B., *Au Tchad sous les étoiles*, Présence Africaine, Paris, 1962, 104 pp.
SENE A., *Sur le chemin de la négritude*, Eds. Dar Al-Kitab Allubnani, Beyrouth, 1969, 256 pp.
SENGHOR L.-S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, préface de J.-P. SARTRE, P.U.F., Paris, (1948) 1969², 227 pp.
SENGHOR L.-S., *Liberté I, Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964, 445 pp.
SISSOKO F.-D., *Crayons et portraits*, (slnd, 1935), Impr. Union, Mulhouse, 79 pp.
SISSOKO F.-D., *Coups de sagaie*, Eds. de la Tour du Guet, Paris, 1957, 144 pp.
SOCE O., *Contes et légendes d'Afrique noire*, Nouv. Eds. Latines, Paris, (1942) 1962², 238 pp.
SOYINKA W., *The writer in an African state*, dans *Transition*, juin-juillet 1967, pp. 11-13.
SOYINKA W., *The writer in a modern African state*, dans *The writer in modern Africa*, voir WÄSTBERG, pp. 14-21.
Table ronde sur Elite et Peuple dans l'Afrique d'aujourd'hui, dans *Présence Africaine*, ler trim. 1970, pp. 39-108.
TCHIDIMBO R.-M., *L'homme noir dans l'église*, Présence Africaine, Paris, 1963, 125 pp.

TEMPELS P., *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris, (1948) 1965, 126 pp.
TEVOEDJRE A., *L'Afrique révoltée*, préface de A. DIOP, Présence Africaine, Paris, 1958, 157 pp.
THOMAS L.-V., *Une idéologie moderne, la négritude*, dans *Revue de Psychologie des Peuples*, 3e trim. 1963, pp. 246-272.
THOMAS L.-V., *Une idéologie moderne, la négritude* (suite), dans *Revue de Psychologie des Peuples*, 4e trim. 1963, pp. 367-398.
THOMAS L.-V., *Panorama de la Négritude*, dans *Actes du Colloque sur la littérature africaine*, pp. 45-101.
TOWA M., *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou Servitude?*, Eds. CLE, Yaoundé, 1971, 117 pp.
TRAORE B., *Le théâtre négro-africain et ses fonctions sociales*, Présence Africaine, Paris, 1958, 160 pp.
TURNBULL C., *L'Africain désemparé*, Seuil, Paris, 1965, 205 pp.
VAN DEN BERGHE P., *Les langues européennes et les Mandarins noirs*, dans *Présence Africaine*, 4e trim. 1968, pp. 3-14.
VAN DER WERF S., *Moderne Afrikaanse literatuur*, dans *Internationale Spectator*, mai 1969, pp. 937-946.
VYNCKE J., *Psychoses et névroses en Afrique centrale*, Arsom, Mém., Nouv. Série, Tome v, fasc. 5 et dernier, Bruxelles, 1957, 164 pp.
WAGNER J., *Les poètes noirs des Etats-Unis. Le sentiment racial et religieux dans la poésie de P.-L. Dunbar à L. Hughes*, Libr. Istra, Paris, 1963, XVI + 637 pp.
WAKE C., *The political and cultural revolution*, dans *Protest and conflict in African literature*, voir PIETERSE et MUNRO (éd.), pp. 43-55.
WAMBUTDA D., *An African Christian looks at Christian Missions in Africa*, dans *Practical Anthropology*, juillet-août 1970, pp. 169-176.
WÄSTBERG P. (éd.), *The writer in modern Africa, African-Scandinavian Writer's Conference, Stockholm 1967*, The Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala, 1968, 123 pp.
WATT I, *Literature and Society*, dans *The arts in society*, éd. par R. N. WILSON, Univ. of North Carolina, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, pp. 299-314.
WAUTHIER C., *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, Seuil, Paris, 1964, 317 pp.
WEINRICH H., *Structures narratives du mythe*, dans *Poétique*, 1, 1970, pp. 25-34.

IV. QUELQUES RENSEIGNEMENTS SUR LES PERIODIQUES D'ETUDES AFRICAINES CITES

ABBIA, revue culturelle camerounaise, publication bilingue, français ou anglais, Eds. CLE, Yaoundé (1963-).
AFRICA REPORT, a nonpartisan magazine of African affairs, African-American Institute, New York (1955-).
AFRICAN ARTS-ARTS D'AFRIQUE, revue trimestrielle consacrée aux arts graphiques, plastiques, littéraires et de spectacles de l'Afrique; d'abord bilingue, français et anglais, actuellement en anglais seulement, Université de Californie, Los

Angeles (1968-).
AFRICAN LITERATURE TODAY, a journal of explanatory criticism, bimestriel, Heinemann Educational Books, Londres (1968-).
AFRIQUE, revue mensuelle, Société Internationale de Publications Commerciales, Paris (?-).
AFRIQUE LITTERAIRE ET ARTISTIQUE (L'), revue bimestrielle consacrée à litérature, histoire, traditions, spectacles, tourisme, Société Africaine d'Edition, Paris (1968-).
CAHIERS D'ETUDES AFRICAINES, revue trimestrielle de l'Ecole pratique des hautes études, Sorbonne, sixième section: sciences économiques et sociales, Paris (1960-).
CONGO-AFRIQUE (ZAÏRE-AFRIQUE depuis 1972), revue mensuelle publiée à Kinshasa par le Centre d'Etudes pour l'Action Sociale (1960-).
ETUDES CONGOLAISES, revue trimestrielle, éditée par l'Office National de la Recherche et du Développement (O.N.R.D.) avec la collaboration du Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques (C.R.I.S.P.), Kinshasa (1957-1969).
KRONIEK VAN AFRIKA, trimestriel, voor het Afrika-Studiecentrum te Leiden uitgegeven door Van Gorcum en Comp. nv, Assen (1961-).
PRESENCE AFRICAINE, revue culturelle du monde noir, 1-14 (1947-1953), nouvelle série bimestrielle, I-XXXV (1955-1961), nouvelle série trimestrielle, XXXVI-LX (1961-1966), nouvelle série bilingue (1967-).
TRANSITION, a journal of the arts, culture and society. Paraît tous les 2 mois, Kampala (1961-1969), Accra (1971-).

INDEX DES NOMS D'AUTEURS CITES

ABANDA-NDENGUE J.-M., 192.
ABBAS F., 65.
ADIKO. A., 201.
ADOTEVI S. S. K., 192.
AKWA (Prince) D., 13, 195.
ALAPINI J., 13, 195.
ALBOUY P., 12, 13, 194.
ANANOU D., 40, 131, 133, 134, 185, 201, 215, 216, 219.
ANOZIE S. O., 74, 208.
ANSTEY R., 113, 210, 215, 217.

BA A. H., 4.
BADIAN S., 87, 97, 185, 197, 202, 203, 207, 211, 212, 224, 226, 227.
BALANDIER G., 202.
BALZAC, 8.
BASSET R., 12, 194.
BATTESTINI M., 193, 216, 219.
BATTESTINI S., 216, 219.
BELA, 13, 195.
BENGONO J., 109, 214.
BERGSON H., 96.
BETI M., 5, 7, 8, 10, 11, 17, 41, 47, 49, 61, 67, 70, 72, 74, 86, 91, 95, 97, 100, 101, 111, 119, 120, 125, 128, 129, 131, 133, 134, 175, 179, 184, 185, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 225, 226.
BHELY-QUENUM O., 11, 52, 194, 197, 198, 199, 203, 204, 205, 215, 221, 222.
BIRINDA (Prince), 13, 195.
BLOCH J.-R., 204.
BOHANNAN P., 42, 202.
BOL V. P., 9, 194.
BOLAMBA A. R., 36, 200.
BONI N., 33, 38, 196, 197, 199, 201.
BONTINCK F., 196.
BOTO, voir BETI.
BOURDIEU P., 14, 195.
BRENCH A. C., 205, 223.
BURNS A., 108, 200, 214, 222, 223, 224.

CAIRNS M.C., 21, 197, 207.
CAROLL C., 108.
CARROLL L., 6.
CENDRARS B., 12, 194.
CESAIRE A., 1., 2, 3, 5, 8, 15, 74, 192, 195, 208, 214.
CISSE E., 20, 197, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 218, 225, 226.
CLEAVER E., 137, 146, 220, 221, 222, 223.
CLERICI A., 201.
COLIN R., 194.
CORNEVIN M., 201, 202, 204.
CORNEVIN R., 201, 202, 204.
COUCHORO F., 7, 214.
COULTHARD G. R., 192.
COUSTURIER L., 204.
COYSSI A., 7, 9, 18, 40, 41, 97, 132, 133, 193, 196, 200, 201, 212, 219.
CULLEN C., 3.
CURTIN Ph. D., 20, 197.

DADIE B. B., 5, 11, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 33, 34, 43, 44, 62, 90, 92, 93, 98, 108, 109, 113, 115, 119, 121, 131, 137, 139, 140, 141, 142, 153, 161, 162, 163, 175, 176, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 226.
DAMAS L.-G., 2. 3. 226.
D'ARBOUSSIER G., 228.
DE BEAUVOIR S., 135, 144, 220.
DE COMARMOND P., 199.
DE LEUSSE H., 226.

DELAFOSSE M., 2.
DEMBELE S., 173, 198, 210, 226.
DESCARTES R., 96.
DESCHAMPS H., 206, 214.
DIA M., 65.
DIAGNE A. M., 4, 40, 82, 83, 192, 201, 210.
DIALLO B., 7, 26, 35, 36, 40, 55, 56, 57, 136, 137, 186, 198, 200, 201, 204, 220, 226, 244.
DIKE O., 65.
DIOP A., 3.
DIOP Agh., 52, 204.
DIOP B., 11, 194.
DIOP D., 205.
DOSTOÏEWSKY F., 8.
DRESCH J., 207.
DUCHET C., 199.
DUMONT R., 207, 208.
DUNBAR P.- L., 192.

EBOUSSI E., 210.
EDWARDS A., 214.
ENGELS F., 63.

FANON F., 57, 139, 146, 178, 180, 205, 210, 221, 222, 223, 227.
FANOUDH-SIEFER L., 200, 201, 223.
FARELLY M., 65, 207, 208.
FAULKNER W., 8.
FAYE N. G. M., 18, 176, 199, 211, 226, 244, 245.
FLAUBERT G., 8.
FODEBA K., 13, 57, 195, 202, 205.
FOUET F., 162, 224.
FROBENIUS L., 2.

GERARD A., 13, 131, 134, 178, 192, 194, 210, 212, 215, 218, 219, 226.
GIDE A., 202.
GOLDMANN L., 7, 193.
GOLOGO M., 4, 9, 10, 13, 21, 35, 38, 41, 46, 54, 55, 99, 101, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 212, 213, 221.
GONIDEC P.-F., 37, 201.
GREGOIRE H., 1, 192.
GRIAULE M., 220.
GUERIN D., 199, 208.
GUEYE L., 44, 47, 50.

HARDY G., 80, 83, 204, 210, 212.
HAZOUME P., 13, 18, 195, 196, 197, 198, 207, 226, 244.
HEMINGWAY E., 8.
HERSKOVITS M., 5, 16, 36, 67, 80, 95, 106, 114, 134, 193, 196, 200, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 219.
HINGOT G.- L., 222.
HODGKIN Th., 202, 203, 205, 206.
HOWLETT J., 227.
HUGHES L., 3, 188, 192, 228.
HURBON L., 218.

IKELLE-MATIBA J., 4, 8, 33, 39, 40, 42, 44, 48, 53, 56, 92, 93, 113, 125, 131, 185, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 210, 212, 215, 216, 217, 218.
ISSA I., 17, 196, 226.

JADOT J. M., 41, 202, 228.
JAHN J., 187, 192.
JAHODA G., 36, 96, 97, 199, 200, 212, 215, 220, 222, 224.
JAHODA M., 200, 223.
JEANNENEY, 95, 212.
JOACHIM P., 187, 228.
JOPPA F., 227.

KAFKA F., 6.
KAGAME A., 13, 195.
KANE Ch. H., 5, 9, 39, 83, 97, 129, 130, 175, 177, 194, 197, 201, 205, 210, 218, 220, 224, 226.
KANE Moh., 10, 188, 194, 228.
KANZA Th., 17, 26, 28, 41, 45, 67, 101, 150, 196, 198, 199, 202, 203, 207, 209, 213, 220, 222, 223, 224, 226, 227.
KENYATTA J., 65, 215, 217.
KESTELOOT L., 3, 8, 14, 185, 187, 192, 193, 195, 210, 226, 228.
KI ZERBO J., 80, 210, 211, 214.
KNAPPERT J., 12, 194.
KOFFI R. A., 96, 196, 197, 210, 212, 216.
KONE M., 211.
KUOH-MOUKOURI J., 40, 43, 93, 178, 185, 199, 201, 202, 211, 217, 227.

LA COURBE, 12.
LAGNEAU L., voir KESTELOOT.
LAMARTINE, 96.
LAYE C., 5, 9, 10, 24, 92, 98, 138, 193, 196, 198, 199, 211, 212, 221.
LEIRIS M., 199.
LEVI-STRAUSS C., 17, 196.
LOBA A., 100, 170, 171, 175, 180, 193, 198, 202, 203, 205, 212, 213, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227.
LOMAMI-TSHIBAMBA P., 38, 198, 201, 226.
LUMUMBA P., 202.
LY A., 65.

MACKAY C., 3.
MAKWARD E., 193.
MALEMBE T., 18, 107, 118, 196, 214, 216.
MALONGA J., 4, 31, 35, 92, 108, 140, 155, 192, 197, 198, 199, 200, 203, 205, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223.
MANNONI O., 73, 198, 208, 222, 223, 224.
MAQUET J., 25, 85, 196, 198, 210, 211, 216, 217.
MARAN R., 2, 3, 8, 37, 192, 201, 202.
MARX K., 63, 74.
MATIP B., 9, 18, 25, 38, 41, 42, 49, 69, 70, 93, 100, 133, 145, 194, 196, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 218, 219, 221, 222, 224.
MATIP M.-C., 88, 211, 244.
MAURIAC F., 8.
MAYER J., 178, 194, 226.
MBELOLO YA MPIKO J., 228.
MBITI J., 215.
MELONI Th., 124, 192, 217.
MEMMI A., 20, 25, 28, 50, 74, 79, 104, 128, 141, 178, 189, 197, 198, 202, 203, 207, 208, 209, 213, 214, 218, 219, 221, 222, 227, 228.
MERCIER R., 12, 192, 194, 200, 216, 219.
MONTESQUIEU, 11.
MONTRAT M., 45, 81, 203, 210.
MOORE G., 194, 205.
MORGENTHALER F., 197.
MOUME ETIA A., 13, 195.
MOUNIER E., 222.
MOURALIS B., 68, 93, 198, 207, 211, 218.
MPHALELE E., 131.
MUDIMBE V. Y., 202.
MUNRO D., 193.
MUSSET, 96.
MVENG E., 201, 211, 212.

NAIGIZIKI S., 7, 9, 41, 132, 133, 185, 193, 200, 202, 218, 219.
NDIAYE J.-P., 184, 228.
NEILL St. 122, 214, 217.
NIANE D. T., 13, 195, 199.
NIDA E. A., 217, 218.
NKRUMAH K., 37, 65, 95, 201, 207, 208, 210, 212.
NOKAN Ch., 13, 102, 141, 195, 199, 208, 212, 213, 220, 221, 223, 225, 226.

OUANE I.-M., 41, 43, 199, 201, 202, 203, 205, 221, 222.
OUSMANE S., 5, 8, 9, 11, 19, 27, 34, 54, 67, 74, 75, 76, 88, 89, 97, 100, 112, 136, 153, 156, 160, 164, 173, 180, 181, 182, 184, 186, 188, 189, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 211, 212, 215, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 244.
OUSSOU-ESSUI D., 81, 82, 210, 220, 226, 227.
OWONO J., 32, 79, 199, 209, 226.
OYONO F., 5, 8, 10, 11, 17, 18, 27, 28, 34, 41, 51, 54, 69, 72, 74, 86, 92, 93, 97, 103, 118, 119, 121, 125, 128, 133, 134, 139, 140, 142, 143, 146, 147, 164, 184, 185, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226.
PADMORE G., 63, 206.
PAGEARD R., 194, 212, 226, 244, 245.
PALMER E., 227.
PARIN P., 197.
PARIN-MATTHEY G., 197.
PARSONS R. T., 216.
PHILOMBE R., 199, 207, 208, 210.
PIETERSE C., 193.
PROUST M., 8.

RACINE J., 96.
RETIF A., 134, 219.
RIFOE S., 244.
ROSE A. M., 196, 199.
ROTBERG R. I., 201.
ROUMAIN J., 8.
RWAMAKUBA F.-X., 210.

SADJI A., 8, 11, 138, 194, 198, 199, 221.
SARTRE J.-P., 35, 187, 193, 200.
SCHIPPER-DE LEEUW M., 211.
SEID J. B., 11, 194.
SENE A., 192.
SENGHOR L. S., 2, 3, 5, 192, 200.
SISSOKO F.-D., 13, 28, 35, 43, 46, 92, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 205, 212, 213.
SOCE O., 8, 11, 102, 137, 139, 157, 160, 173, 193, 194, 197, 198, 204, 208, 211, 213, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227.
SOYINKA W., 188, 227, 228.
STEINBECK J., 8.

TCHEKOV A., 8.
TCHIDIMBO R.-M., 124, 215, 217.
TEMPELS P., 23, 197.
TEVOEDJRE A., 80, 83, 96, 202, 204, 205, 210, 211, 212, 215, 219.
THOMAS L.-V., 13, 192, 194.
TOOMER J., 3.
TOWA M., 192.
TRAORE B., 194.
TURNBULL C., 215, 216, 224.

VAN DEN BERGHE P., 181, 227.
VAN DER WERF S., 245.
VAUGELAS, 93.
VIDEROT "MENSAH" T., 13, 66, 125, 195, 197, 198, 207, 217.
VILLON F., 41.
VOLTAIRE, 93.
VYNCKE J., 22, 197.

WAGNER J., 192.
WAKE C., 193.
WAMBUTDA D., 110, 214, 215, 217, 218.
WÄSTBERG P., 228.
WATT I., 6, 193.
WAUTHIER C., 65, 106, 187, 207, 211, 214, 228.
WEINRICH H., 12, 194.
WILSON R. N., 193.

ZOLA E., 6, 8.

TABLEAU DES AUTEURS PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE DE LEURS OEUVRES

Il ressort du tableau que le Cameroun et le Sénégal sont plus riches en romanciers que les autres pays et qu'il n'y a qu'une seule femme auteur, Marie-Claire Matip. On constate l'absence des pays suivants: le Gabon, la Mauritanie, la République Centrafricaine. Il n'a pas été possible de trouver tous les renseignements voulus sur les dates de naissance et les professions. Les auteurs sont nés entre 1890 (Paul Hazoumé) et 1943 (Simon Rifoe); Pageard distingue entre la génération formée avant la guerre et celle formée dans l'immédiat après-guerre[1]. Il y a en effet tout un groupe d'auteurs nés autour de 1910 et un autre de ceux qui sont nés autour de 1930.

La plupart d'entre eux ont fait des études post-primaires, à en juger d'après leurs professions; ceux qui ont été formés après la Deuxième Guerre mondiale ont le plus souvent fait des études universitaires. Il y a pourtant des exceptions, par exemple Bakary Diallo qui n'a même pas suivi un enseignement primaire, il y a Faye qui mentionne lui-même son "niveau très primaire", Ousmane qui, après l'école primaire, a été docker à Marseille et Bengono qui commença sa carrière en vendant des salades aux habitants de Yaoundé[2].

Les titres indiquent fréquemment que cette littérature est originaire de l'Afrique, témoin les termes qui font allusion au pays, à la région ou la ville où l'histoire se déroule: *Tanguiéta, Escapade ruandaise, Le jeune homme de Bouake, Nini, mulâtresse du Sénégal.* Les mots "Afrique", "noir" et "nègre" sont assez souvent présents dans les titres, prenons par exemple *Cette Afrique-là, Aube africaine, Afrique, nous t'ignorons, L'enfant noir, Le docker noir, Le vieux nègre et la médaille, Un nègre à Paris,* etc. Cela traduit déjà quelque peu l'attachement à la terre natale et l'importance accordée à l'élément racial. Les dates de parution montrent une accumulation d'oeuvres à partir des années '50. La plupart d'entre elles ont été éditées par des maisons françaises, surtout parisiennes (N.B. partout où la ville n'est pas mentionnée dans le tableau, Paris est sous-entendu): 53 titres en France dont 46 à Paris. Parmi les autres, 2 ont paru à Monaco, 2 en Belgique, 1 en Angleterre et 1 au Canada, ce qui porte le nombre de oeuvres parues dans des pays occidentaux sur 59. Quinze titres seulement ont vu le jour en Afrique, à savoir 6 au Cameroun, 4 au Zaïre, 2 au Dahomey, et un seul dans chacun des trois pays suivants: le Ruanda, le Sénégal et le Togo. Il faut cependant noter que, à partir de 1954, 15 des titres parus à Paris ont été édités par Présence Africaine qui, dès le début, a voulu créer un public africain. Dans les années '60, les éditions CLE ont commencé à faire parler d'elles; installées en Afrique même, à Yaoundé, leur premier but est une large diffusion en Afrique et pour les Africains[3]. La plupart des récits se passent en Afrique et à l'époque coloniale. Les deux dernières colonnes font voir qu'aucun roman ne se déroule entièrement en Europe et que les auteurs qui déplacent la scène vers la métropole, le font en partant de l'Afrique ou en y rentrant

à un moment ou l'autre.

Dans l'introduction, nous avons déjà parlé des thèmes principaux qui préoccupent les romanciers. Etant donné que nous avons exclu les contes et légendes traduits de langues africaines, le thème de l'Afrique traditionnelle est relativement mal représenté ici. D'autre part, l'époque coloniale servant de cadre à la plupart des oeuvres, il n'est pas étonnant que le thème du Blanc et de l'Occident soit largement présent. La rubrique A. nous renseigne à ce sujet:

O = absent; ± = sous-jacent; = présent; • = important. La rubrique B. représente l'opinion de l'auteur sur les Blancs et l'Occident:

– – = hostile; – = défavorable; □ = neutre; ★ = favorable; ★★ = exaltante.

31 romans en font un thème important et dans 20 oeuvres sa présence fait partie de l'intrigue; 10 n'en parlent pas du tout. Cinq romans font l'éloge exagéré des Blancs, sept donnent un avis défavorable, un seul est hostile. La majorité a adopté une attitude équilibrée vis-à-vis du monde blanc[4].

Bien que de valeur restreinte, le tableau peut fournir quelques renseignements et une vue d'ensemble sur les auteurs et leurs oeuvres par rapport au thème du Blanc et de l'Occident dans la période de 1920-1966.

NOTES

1 PAGEARD, o.c., pp. 23-24.
2 FAYE, o.c., p. 7.
3 Voir S. VAN DER WERF, *Moderne Afrikaanse literatuur*, dans *Internationale Spectator*, no. 10, mai 1969, pp. 937-946.
4 Voir Conclusions.

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFES-SION	TITRE	DATE DE PARUTION EDITEUR
1. DIAGNE Ahmadou H.	SENEGAL	?	?	*Les trois volontés de Malic*	1920 Larousse
2. DIALLO Bakary	SENEGAL	1892	tirailleur sénégalais	*Force-Bonté*	1926 Riéder
3. COUCHORO Félix	TOGO	1900 (-1968)	agent d'affaires	*L'esclave*	1929 La Dépêche Africaine
4. SOCE Ousmane	SENEGAL	1911	corps diplo-matique	*Karim*	1935 Eds. Latines
5. SOCE Ousmane	voir 4	voir 4	voir 4	*Mirages de Paris*	1937 Eds. Latines
6. HAZOUME Paul	DAHOMEY	1890	instituteur	*Doguicimi*	1938 Larose
7. COUCHORO Félix	voir 3	voir 3	voir 3	*Amour de fétícheuse*	1940 Impr. Almeida (Ouidah)
8. COYSSI Anatole	DAHOMEY	?	?	*Tanguiéta*	1943 Hélio, N.E. (Lille)
9. BASEMBE Désiré J.	ZAÏRE	?	?	*Les aventures de Mobaron*	1947 Eds. du Progrès (Lubumbash
10. LOMAMI-TSHIBAMBA Paul	ZAÏRE	1914	chercheur O.N.R.D.	*Ngando*	1948 Deny (Bruxelles)

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
'10 Sénégal	petit garçon qui va à l'école qu'on vient d'ouvrir au village; avantages de la scolarisation	=	★	×	
'10-'20 Afrique/ France	vie d'un tirailleur sénégalais dans l'armée française	●	★★	×	×
'20 Togo	conflit d'héritage	±	□	×	
'30 Sénégal	vie d'un jeune évolué sénégalais	=	□	×	
'30 Sénégal/ France	jeune Sénégalais à Paris; amour interracial	●	□	×	×
vers 1830 Dahomey	amour et constance héroïque de Doguicimi, princesse d'Abomey	=	□	×	
sans indic. Togo	amour contrarié	O		×	
1939 Dahomey	voyage et arrivée à une école de brousse	=	★★	×	
sans indic. Zaïre	tour à vélo dans la région de Mbandaka	O		×	
'40 Zaïre	rôle du surnaturel dans la vie quotidienne africaine	=	□	×	

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFES-SION	TITRE	DATE DE PARUTIO EDITEUR
11. NAIGIZIKI Savério	RUANDA	1915	chercheur I.R.S.A.C.	*Escapade ruandaise*	1949 Deny (Bruxelles)
12. COUCHORO Félix	voir 3	voir 3	voir 3	*Drame d'amour à Anecho*	1950 Impr. Almeida (Ouidah)
13. LAYE Camara	GUINEE	1928	dir. centre de recherches (Conakry)	*L'enfant noir*	1953 Plon
14. BETI Mongo	CAMEROUN	1932	professeur de lycée (France)	*Ville cruelle*	1954 Prés. Afr.
15. LAYE Camara	voir 13	voir 13	voir 13	*Le regard du roi*	1954 Plon
16. MALONGA Jean	CONGO	1907	instituteur	*Coeur d'Aryenne*	1954 Prés. Afr.
17. MALONGA Jean	voir 16	voir 16	voir 16	*La légende de M'Pfoumou ma Mazono*	1954 Prés. Afr.
18. MOBIALA Louis	ZAÏRE	?	?	*Une nuit tragique*	1954 B.D.E. (Le verville)
19. MUTOMBO Dieudonné	ZAÏRE	?	médecin	*Victoire de l'amour*	1954 B.D.E. (Le verville)
20. SADJI Abdoulaye	SENEGAL	1910 (-1961)	instituteur	*Nini, mulâtresse du Sénégal*	1954 Prés. Afr.
21. ANANOU David	TOGO	?	?	*Le fils du fétiche*	1955 Nouv. Eds. Latines

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
40 Ruanda	fuite d'un jeune homme poursuivi par la Justice	=	★★	×	
ans indic. Togo	amour contrarié	O		×	
30-'40 Guinée	enfance et vie d'écolier d'un fils de forgeron	±	□	×	
ers 1935 Sud du Cameroun	Noir entre ville et campagne;injustice coloniale	●	–	×	
ans indic. Afrique	Blanc à la quête de la grâce du Roi (Dieu?)	●	□	×	
40 Congo	amour impossible entre Noir et Blanche; racisme du Blanc colonial	●	–	×	
ans indic. Congo	M'Pfoumou, fils d'une princesse et d'un esclave, établit son autorité sur les Lari	O		×	
ans indic. Zaïre	peur qu'inspirent les génies de la nuit	O		×	
poque oloniale Kinshasa	amour intertribal et ses problèmes	±	□	×	
poque colon. aint-Louis- u-Sénégal	vie et amours d'une mulâtresse qui veut se marier avec un Blanc pour ''blanchir''	=	□	×	
ans indic. illage du Sud u Togo	vie quotidienne en pays éwé; effets d'une conversion au christianisme	=	★★	×	

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFES-SION	TITRE	DATE DE PARUTION EDITEUR
22. NAIGIZIKI Savério	voir 11	voir 11	voir 11	*Mes transes à trente ans*	1955 Groupe scolaire (Astrida)
23. OUANE Ibrahima M.	MALI	1908	?	*Fadimata, la princesse du désert*	1955 Presses Universelles (Avignon)
24. BETI Mongo	voir 14	voir 14	voir 14	*Le pauvre Christ de Bomba*	1956 Laffont
25. DADIE Bernard B.	COTE-D'I-VOIRE	1916	dir. arts et recherches	*Climbié*	1956 Seghers
26. MATIP Benjamin	CAMEROUN	1932	magistrat	*Afrique, nous t'ignorons*	1956 Lacoste
27. OUSMANE Sembène	SENEGAL	1923	romancier et producteur cinémato-graphique	*Le docker noir*	1956 Debresse
28. OYONO Ferdinand	CAMEROUN	1929	corps diplo-matique	*Une vie de boy*	1956 Julliard
29. OYONO Ferdinand	voir 28	voir 28	voir 28	*Le vieux nègre et la médaille*	1956 Julliard
30. BADIAN Seydou	MALI	1928	médecin	*Sous l'orage (Kany)*	1957 Presses Uni-verselles (Avignon)

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
40 Ruanda	suite d'*Escapade ruandaise* (voir 11)	=	★★	×	
ans indic. Mali	vie et amour de la princesse Fadimata	O		×	
938 Sud-Cameroun	expériences et déceptions d'un missionnaire blanc à la campagne africaine	●	□	×	
30-'50 Côte-d'Ivoire et Dakar	jeunesse d'un Ivoirien et frustrations d'un fonctionnaire africain sous la colonisation	●	□	×	
1939-'40 Cameroun	torts de la colonisation; critique des jeunes à l'égard des vieux et des Blancs	●	–	×	
50 France, Paris, Marseille	vie d'un docker noir; le meurtre qu'il commet; procès et condamnation; racisme de la société française	●	– –	×	×
50 Sud-est du Cameroun	société blanche coloniale vue par le "boy" d'un Commandant de cercle	●	–	×	
50 Sud-est du Cameroun	autour de la décoration d'un vieux Noir par le Gouverneur de la colonie	●	–	×	
50 région de Bamako	conflit des générations; mariage forcé; vie et problèmes des Noirs colonisés	●	□	×	

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFESSION	TITRE	DATE DE PARUTION EDITEUR
31. BETI Mongo	voir 14	voir 14	voir 14	*Mission terminée*	1957 Corrêa/ Buchet/ Chastel
32. MONTRAT Maurice	GUINEE	± 1895	?	*N'Na ou la maman noire*	1957 Barbier (Versailles)
33. BETI Mongo	voir 14	voir 14	voir 14	*Le roi miraculé*	1958 Corrêa/ Buchet/ Chastel
34. CISSE Emile	GUINEE	?	?	*Faralako. Roman d'un petit village africain*	1958 Impr. Commerc. (Rennes)
35. MATIP Marie-Claire	CAMEROUN	1938	?	*Ngonda*	1958 Libr. "Au messager" (Yaoundé)
36. OUANE Ibrahima M.	voir 23	voir 23	voir 23	*Le collier de coquillages*	1958 Impr. Moderne (Andrézieux Loire)
37. OUSMANE Sembène	voir 27	voir 27	voir 27	*O pays, mon beau peuple*	1958 Amiot-Dumont
38. SADJI Abdoulaye	voir 20	voir 20	voir 20	*Maïmouna*	1958 Prés. Afr.
39. DADIE Bernard B.	voir 25	voir 25	voir 25	*Un nègre à Paris*	1959 Prés. Afr.

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
50 Sud-Cameroun	prestige d'un lycéen auprès des villageois analphabètes d'un coin de brousse oublié	●	□	×	
'10-'20 Guinée	souvenirs de l'enfance et de la mère de l'auteur	±	□	×	
1948 brousse du Cameroun	zèle d'un missionnaire voulant convertir un vieux chef; les conflits qui s'ensuivent	●	□	×	
'50 Guinée	étudiant rentrant de Paris qui se réadapte à la vie villageoise africaine	=	–	×	×
'50 Cameroun	jeune fille qui va à ''*l'école nouvelle*''	=	□	×	
'40-'50 France/Afrique	vie d'un jeune fonctionnaire blanc colonial en Afrique	●	□	×	×
'50 Casamance (Sénégal)	amour interracial; conflits d'un Noir rentré d'Europe avec le racisme des Blancs coloniaux et le conservatisme des Noirs traditionnels	●	□	×	
'30 campagne, puis Dakar, Sénégal	vie et amour malheureux d'une fille allant de son village à la grande ville	±	□	×	
'50 Paris	la vie parisienne vue par un Noir d'Afrique	●	□	×	×

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFESSION	TITRE	DATE DE PARUTION EDITEUR
40. ISSA Ibrahim	NIGER	?	?	*Grandes eaux noires*	1959 Eds. Scorpion (Coll. Alternance)
41. OWONO Joseph	CAMEROUN	?	?	*Tante Bella, roman d'aujourd'hui et de demain*	1959 Libr. "Au messager" (Yaoundé)
42. BA Amadou O.	MALI	?	?	*Les mystères du Bani*	1960 Regain (Monte Carlo)
43. BHELY-QUENUM Olympe	DAHOMEY	1928	professeur de lycée, journaliste	*Un piège sans fin*	1960 Stock
44. DEMBELE Sidiki	MALI	?	?	*Les inutiles*	1960 Eds. Bingo (Dakar)
45. LOBA Aké	COTE-D'IVOIRE	?	corps diplomatique	*Kocoumbo, l'étudiant noir*	1960 Flammarion
46. OUSMANE Sembène	voir 27	voir 27	voir 27	*Les bouts de bois de Dieu*	1960 Le livre contemporai
47. OYONO Ferdinand	voir 28	voir 28	voir 28	*Chemin d'Europe*	1960 Julliard
48. VIDEROT "MENSAH" Toussaint	TOGO	?	?	*Pour toi, nègre mon frère*	1960 Regain (Mon te Carlo)

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
sans indic. Afrique	histoire fantastique du peuple des Garamantes; réflexions sur des problèmes actuels	±	□	×	
XIXe et XXe ss. Cameroun	situation de la femme noire et problèmes de la dot	±	□	×	
sans indic. Bani soudanais	voyage romanesque servant de cadre à des récits folkloriques	O		×	
'40-'50 Dahomey	vie d'un paysan qui, ayant commis un meurtre gratuit, est emprisonné; son évasion et sa mort cruelle	=	□	×	
'50 Paris/Abidjan	les Noirs -inutiles- qui passent leur vie en Europe sans penser à leur responsabilité vis-à-vis de l'Afrique	=	□	×	×
'50 village africain/ France	expériences d'un Noir de la brousse partant poursuivre des études en France	●	□	×	×
1947-'48 Bamako/Thiès/ Dakar	vie et action des grévistes du Dakar-Niger	●	□	×	
'50 Cameroun	jeune évolué cherchant des moyens pour aller en Europe	●	–	×	
débuts colonis. Afrique	installation de quelques colons blancs et réactions africaines	●	□	×	

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFES-SION	TITRE	DATE DE PARUTION; EDITEUR
49. KANE Cheikh H.	SENEGAL	1929	UNESCO	*L'aventure ambiguë*	1960 Julliard
50. KOFFI Raphaël A.	COTE-D'IVOIRE	1942	?	*Les dernières paroles de de Koime*	1961 Debresse
51. OUANE Ibrahima M.	voir 23	voir 23	voir 23	*Les filles de la reine Cléopâtre*	1961 Les paragraphes littéraires
52. BONI Nazi	HAUTE-VOLTA	1912	homme politique	*Crépuscule des temps anciens*	1962 Prés. Afr.
53. MALEMBE Timothée	ZAÏRE	?	?	*Le mystère de l'enfant disparu*	1962 B.D.E. (Kinshasa)
54. NOKAN Charles	COTE-D'IVOIRE	1936	chargé de cours (Lettres), Paris (Vincennes)	*Le soleil noir point*	1962 Prés. Afr.
55. OUSMANE Sembène	voir 27	voir 27	voir 27	*Voltaïque* (nouvelles)	1962 Prés. Afr.
56. SISSOKO Fily D.	MALI	1900 (-1964)	homme politique	*La savane rouge*	1962 Presses Universelles (Avignon)

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
'50 Afrique occ./ Paris	choc de la rencontre entre civilisations européenne et africaine	●	□	×	×
'50 Côte-d'Ivoire	histoire d'amour	=	□	×	
mêmes récits que 23 et 36	vie et amour d'une princesse	O		×	
	fonctionnaire blanc colonial en Afrique	●	□	×	×
± XVIIIe et XIXe ss. jusqu'à l'époque coloniale Haute-Volta	de l'apogée à la chute du "Bwamu" lors de l'installation des colonisateurs	=	□	×	
"au matin de la colonisation" Kasaï (Zaïre)	aventures d'un enfant enlevé lors d'une bataille entre deux tribus	=	□	×	
'50 Paris/Côte-d'Ivoire	vie d'un étudiant noir en France, suivie de scènes de la vie sociale d'un groupe de jeunes idéalistes au service de l'Afrique	●	□	×	×
Afrique ancienne; Afrique moderne; Afrique/ France	réalités africaines d'après les différentes époques indiquées	=	□	×	×
1900-1917 Mali	histoire autobiographique d'une période de la colonisation	●	□	×	

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFESSION	TITRE	DATE DE PARUTION; EDITEUR
57. COUCHORO Félix	voir 3	voir 3	voir 3	*L'héritage, cette peste (Les secrets d'Eléonore)*	1963 Editogo (Lomé)
58. GOLOGO Mamadou	MALI	1924	homme politique	*Le rescapé de l'Ethylos*	1963 Prés. Afr.
59. IKELLE-MATIBA Jean	CAMEROUN	1936	corps diplomatique	*Cette Afrique-là*	1963 Prés. Afr.
60. KONE Maurice	COTE-D'IVOIRE	?	?	*Le jeune homme de Bouake*	1963 Grassin
61. KUOH-MOUKOURI Jacques	CAMEROUN	?	?	*Doigts noirs. "Je fus Ecrivain-Interprète au Cameroun"*	1963 Eds. à la page (Montréal)
62. DADIE Bernard B.	voir 25	voir 25	voir 25	*Patron de New York*	1964 Prés. Afr.
63. FAYE N.G.M.	SENEGAL	1936	boxeur?	*Le débrouillard*	1964 Gallimard
64. OUSMANE Sembène	voir 27	voir 27	voir 27	*L'harmattan*	1964 Prés. Afr.
65. PHILOMBE René	CAMEROUN	1930	fonctionnaire	*Lettres de ma cambuse*	1964 Abbia-CLE (Yaoundé)
66. BHELY-QUENUM Olympe	voir 43	voir 43	voir 43	*Le chant du lac*	1965 Prés. Afr.

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
sans indic. Togo	le patrimoine paternel sauvé par une jeune fille	O		×	
'40-'50 Mali	le drame de l'alcoolisme que l'élite noire a hérité de l'homme blanc colonial	●	□	×	
fin XIXe s. et XXe s. jusqu'aux '50 Cameroun	vie d'un Camerounais sous les colonisations allemande et française	●	□	×	
'40-'50 Côte-d'Ivoire	épisode de la vie d'un jeune homme noir	±	□	×	
'30-'50 Cameroun	histoire d'un "agent indigène des Services Civils et Financiers" de l'Administration coloniale française	●	□	×	
'60 New York	l'Amérique et les Américains vus par un Noir d'Afrique	●	□	×	× (E.-U.)
'50 Sénégal/Europe	Noir devenu champignon de boxe joue dans un film à Paris	=	□	×	×
1958 Afrique	préparations du Référendum de sept. 1958	●	□	×	
'50 Yaoundé	scènes de la vie africaine à Yaoundé	±	□	×	
'60 Dahomey	victoire sur les dieux aquatiques qui terrifiaient les riverains d'un lac	±	□	×	

AUTEUR	PAYS	DATE DE NAISS.	PROFESSION	TITRE	DATE DE PARUTION; EDITEUR
67. FODEBA Keita	GUINEE	1921	homme politique	*Aube africaine*	1965 Seghers
68. KANZA Thomas	ZAÏRE	1934	homme politique (vivant en exil à Londres)	*Sans rancune*	1965 Eds. Scotland (Londres)
69. NZOUANKEU Jacques M.	CAMEROUN	1938	fonctionnaire	*Le souffle des ancêtres*	1965 Abbia-CLE (Yaoundé)
70. OUSMANE Sembène	voir 27	voir 27	voir 27	*Le mandat précédé de Véhi Ciosane*	1965 Prés. Afr.
71. OUSSOU-ESSUI Denis	COTE-D'IVOIRE	?	?	*Vers de nouveaux horizons*	1965 Eds. Scorpion (Coll. Alternance)
72. RIFOE Simon	CAMEROUN	1943	prof. d'éducation physique	*Le tour du Cameroun en 59 jours*	1965 Abbia-CLE (Yaoundé)
73. SADJI Abdoulaye	voir 20	voir 20	voir 20	*Tounka*	1965 Prés. Afr.
74. BENGONO Jacques	CAMEROUN	1938	artiste	*La perdrix blanche* (nouvelles)	1966 Abbia-CLE Yaoundé

PERIODE ET LIEU DE L'ACTION	THEMES PRINCIPAUX	BLANC ET OCCIDENT		AFRIQUE	METROPOLE
		A.	B.		
1892; Afrique traditionnelle; époque coloniale 1945. Afrique	tableaux de vie et de moeurs africaines dans un cadre colonial	=	□	×	
'50 Zaïre/ Belgique	jeune fonctionnaire noir qui part poursuivre des études en Belgique	●	□	×	×
sans indic. Afrique	les dieux africains et leur puissance sur la vie des hommes	O		×	
'60 Sénégal	vie et moeurs de la société du Cayor; difficultés eprouvées par un chômeur analphabète devant les complications du monde administratif	±	□	×	
'20-'30 Côte-d'Ivoire	jeune villageois va fréquenter l'école de la ville	=	□	×	
1964 Cameroun	aventures d'un jeune homme faisant le tour de son pays à vélo	±	□	×	
"un lointain passé" Sénégal	légende romancée d'un descendant du "peuple des sables" qui épouse une princesse de la mer	O		×	
sans indic. Cameroun	faiblesse et sagesse de l'homme dans un monde où le surnaturel se mêle au quotidien	±	□	×	