

phones où des cours, des conférences, des visites diverses sont organisées à leur intention ; ils doivent, enfin, sur des sujets variés, préparer des dossiers, sorte de « mémoire de stage ». Les expériences tentées jusqu'à présent à Ouagadougou, Abidjan et Dakar, ont été couronnées de succès, confirmant ainsi que la découverte de la vitalité de la francophonie constitue pour les jeunes professeurs ghanéens de français une expérience irremplaçable.

Les stages de fin de seconde année s'effectuent en France pendant quatre à cinq semaines également. Les étudiants sont d'abord dispersés par petits groupes de trois ou quatre dans différents chantiers de jeunesse situés aux quatre coins de la France. La seconde partie de leur séjour s'effectue

dans des universités où un programme accéléré de civilisation et de langue française est préparé à leur intention.

Les stages de troisième année sont pratiques ; ils s'effectuent en cours d'année scolaire dans différents établissements secondaires ghanéens, où les futurs professeurs reprennent contact avec les réalités de l'enseignement du français au Ghana, dans des conditions matérielles souvent difficiles.

L'avenir de la langue française, conçue comme un instrument de rapprochement interafricain, de développement et, par conséquent, d'affranchissement, passe donc, au Ghana, par Mount Mary College. Il s'agit sans doute d'une œuvre de longue haleine, dans laquelle le rôle de la for-

mation continue est essentiel : un plan a déjà été établi pour que les anciens élèves de Mount Mary College soient autant de relais et de points d'appui d'une véritable action pédagogique menée par le biais des services de l'inspection et du Centre pédagogique franco-ghanéen. Au rythme de 130 professeurs par an, auxquels s'ajouteront les diplômés des départements de français ou de pédagogie des universités de Legon, Cape-Coast, Kumasi et du **Ghanaian Institute of Languages**, le cap des mille professeurs ghanéens de français enseignant à environ 80 000 élèves et étudiants sera vraisemblablement dépassé en 1981. L'enseignement du français sera entièrement aux mains de nationaux ; l'œuvre de coopération aura ainsi trouvé son aboutissement.

G. Rossignol.

## D'UN LIVRE À L'AUTRE

P. NGANDU NKASHAMA.

**La littérature africaine écrite en langue française**, éditions Saint-Paul, Les Classiques africains, Issy-les-Moulineaux, 1979, 129 p.

De cet écrivain du Zaïre, P. Ngandu Nkashama, né en 1946, docteur de troisième cycle avec une thèse remarquable sur « la poésie africaine de 1950 à 1970 » et, actuellement, professeur à l'université de son pays, nous connaissons déjà sa pièce de théâtre, **La délivrance d'Ilunga**, publiée par J.-P. Oswald, en 1977.

Cette fois-ci, P. Ngandu nous propose dans la collection « Comprendre » des classiques africains des éditions Saint-Paul, un essai sur la littérature africaine écrite en langue française.

Après une longue introduction qui marque les principaux jalons de l'itinéraire des angoisses et des passions africaines, itinéraire de « consciences en crise » et de « crise de consciences », l'ouvrage s'articule en trois chapitres.

Le premier chapitre, consacré à la poésie, examine tour à tour les limites d'une critique poétique, la « présence noire » et le surgissement d'une conscience, les conditions d'une critique littéraire exhaustive, enfin les quatre périodes de l'évolution de la poésie négro-africaine, avec ses principaux thèmes.

Le second chapitre étudie le roman africain, après avoir jeté un regard rapide mais critique sur la littérature exotique du « bon sauvage ». Quels sont les thèmes du roman africain ? L'auteur tente de répondre à cette question.

Le dernier chapitre analyse avec discernement le théâtre africain depuis les cérémonies rituelles jusqu'aux principales tendances du théâtre contemporain, en passant par les marionnettes, les rites de possession, le théâtre missionnaire et les accomplissements de l'École William Ponty.

L'ouvrage se termine sur une excellente bibliographie qui informe le lecteur, parce que chronologique de l'évolution de la littérature africaine de langue française.

Il faut féliciter P. Ngandu Nkashama d'avoir tenté une telle synthèse. On nous avait trop habitués à des travaux partiels et partiels sur les littératures africaines. Tout scribe occidental en quête de domaines de spécialisation se ruait sur l'Afrique, avec comme seul bagage de connaissances anthropologiques, les quelques manuels d'ethnologie de l'entre-deux guerres. Et se voulant critique littéraire, il reprenait, sans le repenser le moins du monde, le schéma établi par Lilyan Kesteloot.

Se refusant à un tel mimétisme et voulant rénover les perspectives d'étude de la littérature africaine, P. Ngandu Nkashama a choisi d'être original. D'abord il accorde aux pays jusque-là ignorés ou méconnus, (Cen-  
trafrique, Tchad, Zaïre...) la place qui leur revient. Ensuite, il appréhende le phénomène littéraire dans son fonctionnement socio-historique tout en privilégiant ses structures thématiques. Enfin, il ouvre des pistes de réflexion et de recherche, non moins intéressantes.

Ce livre d'une lecture facile et soutenu par une documentation solide, mérite d'être proposé à nos élèves de classes terminales et à ceux de nos facultés des lettres. Le chercheur, quant à lui, ne manquera pas d'y trouver son compte.

**Mukala Kadima-Nzuji.**

### M.-F. MINYONO-NKODO

**Le vieux nègre et la médaille**, de Ferdinand Oyono, éditions Saint-Paul, Les Classiques africains, Issy-les-Moulineaux, 1978, 72 p.

Ce roman, **Le vieux nègre et la médaille**, du grand écrivain camerounais Ferdinand Oyono a déjà fait l'objet de nombreux travaux universitaires non de moindre importance. En cherchant à son tour à « comprendre » cette œuvre, Mathieu-François Minyono-Nkodo n'ignorait pas le danger qu'il affrontait : celui de ressasser avec béatitude des lieux devenus communs, et de proposer en définitive une interprétation banale du beau roman d'Oyono.

M.-F. Minyono-Nkodo a su éviter l'écueil qui le guettait. Les soixante-douze pages d'analyse qu'il consacre au **Vieux nègre et la médaille**, sont denses. Elles brillent par leur finesse. Elles cernent avec bonheur l'œuvre du romancier camerounais.

L'ouvrage s'ouvre sur la biographie d'Oyono : d'abord l'homme avec lieu et date de naissance, ensuite son milieu familial, son enfance, ses études primaires, secondaires et supérieures, enfin sa carrière diplomatique.

Le chapitre biographique est aussitôt suivi d'une présentation générale de l'œuvre littéraire de Ferdinand Oyono : **Une vie de boy** publié par Julliard en 1956 (c'est le journal d'un jeune homme du nom de Toundi Ondoua Joseph qui se fait boy à la mission catholique de Dangan pour, enfin, pouvoir réaliser son vieux rêve de vivre en ville); **Le vieux nègre et la médaille** est publié par le même éditeur, la même année : il montre que la prétendue récompense des mérites décernée autrefois par le pouvoir colonial à certains Noirs n'était qu'une forme plus sournoise encore du mensonge colonial; **Chemin d'Europe** publié par Julliard en 1960 illustre,

comme l'écrit Minyono-Nkodo, pourquoi un jeune intellectuel nègre a décidé d'aller en Europe et comment il a souffert de la part des forces coloniales pour y parvenir.

L'ouvrage du critique camerounais se consacre plus particulièrement à l'étude de l'univers romanesque, des personnages, de la langue et du style du **Vieux nègre et la médaille**. Le but poursuivi est de faire émerger peu à peu le sens du roman, de capter et de traduire sa signification profonde.

Bien que ne dépassant guère la manière traditionnelle d'analyse littéraire, l'ouvrage de Minyono-Nkodo rendra néanmoins d'énormes services à tous ceux qui, connaissant peu l'œuvre du romancier camerounais, chercheraient à pénétrer son univers mental et affectif.

### BRUNO MANN

#### **Les gosses tu es comme**

Le Seuil, Paris, 1976

Peut-être sera-t-on surpris de trouver ici, non le compte rendu d'une publication scientifique, mais celui d'un roman, puisque tel est le sous-titre que Bruno Mann – professeur agrégé détaché en Afrique de 1953 à 1973 comme enseignant, puis comme conseiller technique spécialisé dans la pédagogie du développement – donne à son livre. De fait, cet ouvrage présente, racontées par l'un d'entre eux, les aventures épiques et picaresques d'un groupe d'enfants qui tentent de survivre au mieux dans une capitale mythique de l'ouest africain (Yenga, capitale du Bakili...). Cependant, par delà les qualités littéraires et l'intérêt sociologique de cette fiction reposant sur une solide documentation (82 titres touchant les domaines les plus divers cités en bibliographie) « ce qui, plus que tout, fonde l'originalité de **Les gosses tu es comme**, c'est », ainsi que l'indique la notice de présentation, « le prodigieux travail accompli dans la langue, sur le français tel que le parlent les Africains », et l'auteur n'hésite pas à placer son roman sous le double signe de Rabelais « comme assez sçavez que Afrique apporte toujours quelques chose de nouveau » et de Barthes dont il veut démentir l'amère constatation « il n'y a pour le moment aucune tentative

réellement importante pour rejoindre la langue parlée ».

Une telle proclamation d'intention ne peut qu'attirer l'attention du linguiste et l'inciter à étudier de plus près l'originalité de la langue du narrateur par rapport au français standard et les relations qu'elle entretient avec les variétés africaines du français telles que nous pouvons les connaître par divers travaux publiés tant à Lubumbashi, Dakar, Abidjan qu'en France ou en Belgique. Aussi pour reprendre une distinction de domaines linguistiques déjà utilisée par W. Bal (1) allons-nous examiner les particularités du discours constitué par « Les gosses tu es comme » d'un triple point de vue : phonique, lexicosémantique, morpho-syntaxique.

#### • Domaine phonique :

Le code graphique utilisé par le narrateur ne livre que peu de divergences susceptibles d'être attribuées à une altération du système phonique du français central. On relèvera cependant le changement de [y] en [i] le plus souvent par assimilation progressive ou régressive dans des mots comme **fisil**, **jistice**, **dispite**, **minicipal**, **inique**, **quiltivateur**, **multiplié** (à noter aussi **himain**), la confusion [ə] / [e] (**régrets**, à se **révoir**, **ménaces**, **secrètes**, **bésognes**, **sautérelles**), la disjonction de groupes consonantiques par épenthèse vocalique (**silip**, **téréal**, **claquesonnante**, **exceulsion**, **kidenapper**, **eksepré**, **torope**, **exceploiteur**, **reprenderez**). Si ces trois types d'évolution phonétique ont déjà été répertoriés (cf. article déjà cité de W. Bal), d'autres sont plus nouveaux : dégagement d'un [e] prosthétique déjà sensible en français parlé central (**espécial**, **esportifs**), réduction d'un groupe consonantique par assimilation (**catéchisse**, **pasque**), simplification du groupe semi-voyelle [ɥ] plus [i] en [i] (**pisssque**, **quillère**), transformation de [ʃ] en [s] (**sarmante**, **saque**, **samelle**), métathèse (**tarvail**), enfin altération du suffixe -ing d'origine anglaise prononcé [iʃ] (**mitigne**, **par-kigne**)...

#### • Domaine lexicosémantique :

Les particularités relevées à ce niveau sont extrêmement abondantes et constituent une composante essentielle du vocabulaire utilisé par le narrateur. Le relevé de toutes ces particularités serait fastidieux, mais il est



bon de noter qu'elles concernent près d'un millier de termes différents et recoupent pour une bonne part ce qu'il est convenu d'appeler à la suite de W. Bal (art. cité) des africanismes tant lexématiques que sémantiques. En effet, plus de cinq cents termes se trouvent déjà recensés dans les dictionnaires régionaux parus. On serait même tenté de croire que B. Mann a puisé à cette source si l'on ne savait que l'ouvrage, écrit entre 1972 et 1975, est contemporain des premières recherches lexicales systématiques sur le français d'Afrique; la bibliographie de B. Mann ne cite d'ailleurs que le « Glossaire des expressions et termes locaux employés dans l'ouest africain » de Mauny et les publications du Clad dont il faut cependant exclure la « Première approche du français au Sénégal » (2) bien que géographiquement les africanismes utilisés soient bien délimités. Afrique de l'Ouest et plus spécialement Sénégal (et Mali ?) : **dara, fourneau malgache, tapade, yassa, tiof, borom, sérigne, mouride, bana-bana, lougan, soutiou, bilakoro, angle, yamba, té-ranga, tiep ou diène, lalo, etc...** ont une coloration sénégalaise suffisamment marquée pour lever tout doute à ce sujet, même si quelques lexèmes comme **mout-mout** (d'origine ouolof selon Mme S. Lafage) **faire makou** (d'origine mandingue selon S. Lafage également) **foutou, absenter, krumen, innocemment, jetons**, recensés ailleurs n'apparaissent pas dans la « Première approche lexicale du français au Sénégal » (mais peut-être se trouveront-ils dans l'édition définitive).

De façon plus générale cependant, la plupart des particularités lexico-sémantiques utilisées se rencontrent dans presque tous les États de l'Afrique de l'Ouest (**bic, bon pour, dolo, banco, hivernage, petit frère, niébé, croquer la kola, enceinter, siester, grè-ver, fonio, marabout, soutien, quitter, gâter, calebasse, etc.**).

L'intérêt de l'ouvrage d'un point de vue lexico-graphique est donc certain d'autant que beaucoup de termes recensés appartiennent au français parlé des peu ou non-lettrés (groupe linguistique du narrateur) et relèveraient dans nos fiches de la marque : dialectal : **pomper l'enceinte, taper, absenter, cabiner, prendre son pied la route (ou la tête), gagner bébé, boutique-mon-cul, bordelle, démerder,**

**ménager, bol, faire macou** font partie de ce français oral de niveau dit « inférieur » qui n'apparaît guère dans les ouvrages de littérature négro-africaine (à quelques exceptions près) mais qui est pourtant bien vivant. Le chercheur n'en restera pas moins prudent à l'égard du roman en tant que source d'information sur le « français tel que le parlent les Africains » dans la mesure où, à côté de véritables africanismes, existent un grand nombre de particularités lexico-sémantiques qui relèvent, semble-t-il, de la seule fantaisie verbale d'un écrivain qui n'aliène pas sa propre créativité langagière. Pour inauthentiques que soient ces créations, elles intéressent néanmoins le linguiste en ce qu'elles le renseignent ou en ce qu'elles confirment ses intuitions sur le processus de formation des variétés lexicales du français d'Afrique. En effet, le procédé le plus productif qu'utilise l'écrivain dans son travail d'innovation consiste à générer des verbes français par dérivation (adjonction du suffixe *er*) à partir de racine substantivale ou adjectivale (**colérer, courager, magasinier, indiquer, friquer, prisonner, arriérer, toiletter, soiffer, mercier, trister, clandestiner, bordeller, tôler, avionner, ordurer, footer, pauser, certifier, paqueboter, sciencer, etc.**), avec quelquefois pronominalisation (**se dommager, se richarder, se waterner**) ou préfixation (**emmenoter** qui est synonyme du **menoter** courant au Niger). Ce procédé de formation est typique du français d'Afrique, ainsi que l'a montré J. Blondé (3) tout comme ceux qui consistent à créer des substantifs d'action par adjonction du suffixe *-eur* au radical verbal (**prépareur, piqueur, cabineur, gratteur, cf. le modèle beloteur**) ou à produire des adjectifs translatés ensuite dans la classe des substantifs à partir de participes passés (substantif **cra-vaté** par exemple). B. Mann ne fait donc que généraliser et pousser à leur terme des processus en gestation dans le français d'Afrique actuel. Par là-

(1) W. Bal : *Particularités actuelles du français d'Afrique centrale* (communication à la V<sup>e</sup> Biennale de la langue française), in *Bulletin d'information du groupe de recherches sur les africanismes*, janvier 1974, n° 7, pp. 15-27.

(2) *Section de français du Clad, Première approche lexicale du français au Sénégal, Dakar, Clad, 1975.*

(3) J. Blondé : *Sur la dérivation des verbes dans le français du Sénégal*, in *Réalités africaines et langue française*, juin 1976, n° 4, pp. 16-20 (déjà publié dans le n° 3 du *Bulletin du centre des plurilinguismes*, Ideric, Nice).

même il est dans le droit-fil de la langue; peut-être même certains des néologismes du roman s'intégreront-ils un jour au système lexical du français d'Afrique? Quelle n'a pas été notre surprise de constater ainsi qu'un **gymnastiquer** créé par un journaliste nigérien dans le « Sahel » (sans que ce terme se répande dans le français parlé au Niger) se retrouve dans « Les gosses tu es comme »!

#### - Domaine morpho-syntaxique :

C'est peut-être dans ce domaine que l'écrivain apporte le plus de bouleversement au système du français standard. Faute de place, nous ne citerons parmi les principales altérations que la raréfaction de l'hypotaxe au profit de la parataxe, la simplification considérable du système verbal (certains temps disparaissent complètement), la disparition de l'inversion du sujet, même en interrogative directe, l'ellipse de **ne** dans la négation, la multiplication des phrases nominales (tous procédés qui se rencontrent déjà en français parlé), mais surtout des changements dans la capacité combinatoire du verbe : la construction transitive directe ou absolue triomphe, que cette capacité combinatoire soit seule modifiée (**soucier, correspondre, méfier, songer, obéir** devenant transitif direct; **fatiguer, dire, s'employant absolument**), ou qu'il se produise également une altération sémantique (**marier une femme** : l'épouser, **préparer** = préparer le repas).

Quoi qu'il en soit, il est difficile de dire si la syntaxe du roman est représentative d'une variété de français d'Afrique ou même d'un « pidgine » en usage en Afrique (puisque le mot est employé par l'un des héros du roman). Seules des études plus poussées sur le français oral d'Afrique permettraient de répondre à cette question.

#### Conclusion :

Nous avons conscience de n'avoir, dans ce rapide compte rendu, fait qu'effleurer les problèmes posés par la langue singulière du roman dans ses rapports avec le ou les français d'Afrique. Création littéraire inspirée d'une variété régionale de français, **Les gosses tu es comme**, intègre et dépasse le simple français d'Afrique de l'Ouest dans une recherche plus vaste sur les possibilités expressives

de la langue parlée. Par là, il ouvre la voie à des ouvrages futurs où des écrivains africains feraient leur cette maxime que B. Mann insère dans un de ses dialogues (sans peut-être la prendre totalement à son compte, du moins dans sa solennité) « les peuples francophones ont le droit et le devoir d'enrichir le français universel ».

Encore faut-il que d'autres francophones puissent décrypter leurs paroles. Puisse donc le futur **Inventaire du français d'Afrique** faciliter ce décryptage et rendre possible le dialogue des cultures auquel participe un ouvrage aussi passionnant que celui de Bruno Mann.

Ambroise J.-M. Queffelec  
Université de Nice

(Extrait de *Réalités africaines et Langue française*,  
N° 9, janvier 1979.)

MAURICE HOUIS  
et RÉMY BOLE RICHARD

### Intégration des langues africaines dans une politique d'enseignement

Unesco - Agecop, juin 1977

Bien que nous ayons mentionné l'apparition de cette étude, nous pensons nécessaire d'y insister dans un numéro qui traite de psycho et de sociolinguistique. En effet, nous estimons que les décideurs, les chercheurs, les linguistes et les non-linguistes, les enseignants, devraient s'y référer. Les problèmes y sont tellement bien exposés, centrés, mis à leur place, que c'est de là que devrait partir toute nouvelle recherche ou tout nouveau colloque. On peut avancer sur ce qui est dit là, on ne peut pas reculer. Cette brochure de 70 pages est une source pleine de justesse et de bon sens, à partir des faits, à partir de la base, de ce que l'on sait ou devrait savoir maintenant. Des données explicitées ici peuvent être considérées comme acquises. C'est une analyse et une recension très exactes en même temps qu'un tremplin fourni pour aller plus loin.

L'ouvrage se présente comme une tentative d'analyse des différents problèmes qui se posent lors d'une intégration des langues africaines dans une politique d'enseignement, des situations de langage à prendre en

compte, des incidences de certaines options sur la vie du pays, et des exigences qu'entraînent certains choix. L'analyse des situations de langage a été faite en les considérant comme dynamiques et évolutives. Bien que prenant des exemples connus en Afrique anglophone, il traite de la problématique des États d'Afrique francophone.

L'étude se partage en six chapitres : I. **Situations de langage en Afrique Noire**; II. **Problématique**; III. **Perspective d'un enseignement fondé sur un bilinguisme africano-européen**; IV. **Information, prospective et recherches**; V. **Le passage de l'oral à l'écrit**; VI. **Typologie et pédagogie des langues**.

Le chapitre I se subdivise lui-même en quatre grandes parties : Caractéristique des situations de langage en Afrique noire; configuration linguistique des États de la francophonie; spécificité de la francophonie africaine; communication et oralité.

Il commence par clarifier, par des définitions reposant sur une analyse faite en profondeur, des termes souvent peu précis dans l'esprit du public, tels que « langues », « dialectes », « communauté linguistique », « bilinguisme », « pidgin », « créole » et plus particulièrement le bilinguisme africano-européen. Les auteurs déterminent ce qu'est la francophonie africaine. Par rapport à un premier ensemble où la langue française est très majoritaire, et pratiquement unique sur une grande partie du territoire, les autres langues étant minoritaires et dialectalement différenciées (la France), par rapport à un second ensemble, où toutes les langues officiellement reconnues permettent un accès égal à la communication écrite, le français étant l'une d'entre elles (Canada, Belgique, Suisse, Luxembourg), il existe un troisième ensemble : celui de l'Afrique francophone et des pays où la langue première est un créole à fond lexical français. Dans cet ensemble, le français utilisé conjointement avec d'autres langues a, la plupart du temps, le statut de langue offi-

cielle, les langues premières des habitants étant généralement orales (si elles sont écrites, c'est dans le cas d'initiatives privées ou de décisions gouvernementales récentes). C'est le français qui donne véritablement accès à la technologie moderne, et aux possibilités de la communication écrite. Ce bilinguisme a une situation particulière : il est de fait et non de droit.

Sont ensuite décrites dans leurs caractéristiques positives, et non « en creux », les propriétés des cultures orales.

Le chapitre II situe la problématique, et comporte lui-même quatre parties : Aspects conflictuels des situations de langage; conséquences au plan de l'enseignement; réponses aux problèmes posés; solutions préconisées; orientation méthodologique : approche dynamique des situations de langage.

Dans les solutions proposées, les auteurs se demandent si le bilinguisme ne pourrait pas être délibérément pensé comme un facteur de développement : « Tant qu'il ne sera pas reconnu au niveau des institutions, tant que son terme africain sera laissé au dynamisme de son évolution propre sans qu'il participe au développement et l'exprime, un tel bilinguisme continuera à être de nature conflictuelle ». Ils relèvent les différentes positions existant à cet égard, positions sous-jacentes qu'ils qualifient de : **attentiste, techniciste, intégrationniste et prospective**, étudiant ce que chaque cas recouvre, éliminant au passage bon nombre de stéréotypes. La fonction véhiculaire de la langue y est abordée. « Or une langue n'est véhiculaire qu'en tant que langue seconde, qu'en tant que langue dont l'usage s'inscrit dans une relation de bilinguisme », une langue dite véhiculaire est tout aussi bien une langue plénière. Les auteurs se posent alors la question de savoir si une langue peut structurellement être définie comme véhiculaire. Ils répondent affirmativement par les pidgins « qui sont des langues initialement apparues en situation coloniale pour répondre à des besoins immédiats de communication » (1). Un tableau des situations de bilinguisme en évolution de dynamisme est alors dressé.

Le chapitre III fournit la perspective d'un enseignement fondé sur un

(1) L'avenir d'un pidgin sera soit de disparaître, soit en devenant la langue unique d'une communauté de locuteurs, d'évoluer par relexification et réorganisation grammaticale. Il devient alors un créole.

(2) Il reprend pour l'essentiel un article de M. Houis paru dans la revue *Perspectives*, n° 3, Unesco, 1976, p. 418 à 430.



bilinguisme africano-européen (2), et comprend deux grandes parties : Fonctions pédagogiques des langues ; différents types de cursus scolaire.

On y examine trois solutions où la langue africaine assure l'accès à la communication écrite, trois solutions où la langue européenne assure cette fonction, et deux solutions dites extrêmes, en fait, de monolinguisme. **Ces solutions peuvent se combiner mais doivent nécessairement reposer sur une analyse des conditions économiques et socio-linguistiques d'un État donné.**

Le chapitre IV : Information, prospective et recherches comporte quatre parties : Information sur les situations de langage ; cohérence générale d'une politique linguistique intégrant les langues africaines ; programmation et étapes d'une telle cohérence ; programmation des recherches de base et appliquée.

Le procès de la mauvaise ou fausse information est ici intenté avec vigueur et justesse reprenant les différents arguments dont on se prévaut dans des milieux non avertis certes, mais qui ont une influence. Citons une phrase par exemple qui n'est pas avancée sans preuve dans le texte : « Affirmer qu'une langue est inapte à exprimer certaines notions relève de la même méconnaissance de ses possibilités d'adaptation. En fait, toute langue est apte à tout dire, même si les moyens qu'elle utilise pour le dire sont divers et plus ou moins économiques ».

Le chapitre V traite du passage de l'oral à l'écrit en abordant les problèmes de l'orthographe, et de la fixation écrite des œuvres de style oral ainsi que de celui des **possibilités internes de la langue**, ce qui nous ramène au problème du paragraphe précédent.

Le chapitre VI est une réflexion sur la typologie et pédagogie des langues : comparaison typologique et comparaison génétique ; classement typologique des langues africaines ; applications pédagogiques. Et c'est une belle conclusion de cet excellent document que nous ne pouvons mieux faire que citer en partie : « L'approche typologique des langues négro-africaines telle que nous l'avons présentée, a comme principal intérêt sa vocation, la comparaison.

Celle-ci joue dans deux directions, d'une part la comparaison permet de grouper des langues dans des ensembles structuraux, d'autre part de proposer un corps de notions – donc aussi une terminologie – identiques pour les faits qui répondent aux mêmes critères et sont passibles des mêmes définitions. L'enseignant qui travaille à Brazzaville et qui se trouve face à des élèves de langue bantou, et de même l'enseignant qui travaille à Dori face à des élèves de langue peul, pourront ainsi appliquer, pour un certain nombre de faits de langue, une stratégie pédagogique analogue, soit pour l'enseignement d'une langue africaine, soit dans une perspective contrastive dont le français ou l'anglais est un des termes. »

D.S.

### Le critique africain et son peuple comme producteur de civilisation.

Collectif (Colloque de Yaoundé, 16-20 avril 1973).

Paris, Présence Africaine, 1977, 549 p.

Si l'on excepte les deux numéros spéciaux publiés respectivement par Diogène en 1972 (« La littérature africaine à l'âge de la critique ») (1) et le *West African Journal of Modern Languages* en 1976 (« Neo-African Literature : social and aesthetic criticism ») (2), il n'existait pas jusqu'à présent d'ouvrage d'ensemble consacré au problème de la critique littéraire des textes négro-africains.

C'est à cette lacune que tente de répondre l'ouvrage collectif publié récemment par Présence Africaine avec le concours de l'Unesco.

(1) Diogène, n° 80, 1972.

(2) *West African Journal of Modern Languages*, n° 2, septembre 1976. Ce volume comporte une excellente bibliographie. Sur la critique, on pourra aussi se reporter à T.H. Melone, « Critique littéraire et problèmes du langage en Afrique », *Présence Africaine*, n° 73, 1<sup>er</sup> trimestre 1970.

(3) Issiaka-Prosper Laleye : « L'œuvre d'art » : dialectique de l'incarnation », in *Le Critique africain et son peuple...*, op. cit., p. 29.

(4) Lewis Nkosi : « The African Critic as a Creator of Values », *ibid.*, p. 38-44.

(5) A. Babs Fafunwa : « African Education and the Problem of Cultural Identity », *ibid.*, p. 64-79.

(6) Pierre Ngijol : « La critique littéraire africaine dans la littérature traditionnelle orale », *ibid.*, p. 95-104.

(7) N'Guessan Kotchy et H. Memel Foté : « La critique dans l'Afrique traditionnelle », *ibid.*, p. 154-165.

Cet imposant volume constitue les Actes du colloque qui s'est tenu à Yaoundé en avril 1973 et qui avait été organisé conjointement par la Société Africaine de Culture et l'Université du Cameroun.

Trente et une communications furent présentées, réparties selon trois grands axes. Onze illustraient la problématique « Théorie : le peuple et l'activité critique » ; seize la problématique « Doctrine : le critique en Afrique » ; quatre enfin la problématique « Pédagogie : critique et communication ». Parallèlement, avaient été mis en place trois ateliers correspondant chacun à l'un des axes retenus par les organisateurs et dont on pourra lire les résolutions à la fin de l'ouvrage.

### Théorie

Un premier groupe de communications tente tout d'abord de préciser les conditions dans lesquelles peut s'exercer, à propos des œuvres africaines, une activité proprement critique. Ainsi, s'interrogeant sur la place qu'il convient d'accorder à la catégorie du Beau dans la genèse et l'appréciation des œuvres littéraires et artistiques, Issiaka Prosper Laleye estime qu'« il n'est pas certain que le Beau soit la catégorie essentielle de l'œuvre d'art, même si, à tort, toute la réflexion esthétique le tient pour telle » (3). De la sorte – et notamment en Afrique –, la signification de l'œuvre d'art ne résiderait pas dans les caractères formels de celle-ci mais seulement dans la fonction qu'elle remplit au sein de la société qui la suscite. Dans ces conditions, la critique ne peut avoir comme rôle, à la différence de ce qui se passerait en Europe, que d'indiquer dans quelle mesure l'œuvre répond aux exigences formulées par le groupe social.

Lewis Nkosi, de son côté, s'attache à souligner les difficultés qu'entraîne, pour le développement d'une critique africaine, l'irruption des références d'origine occidentale (4). Ce thème est également abordé mais de façon plus systématique par A. Babs Fafunwa dans une intervention axée sur le rôle de l'éducation dans la prise de conscience des valeurs culturelles (5).

Deux autres communications, l'une due à Pierre Ngijol (6), l'autre à N'Guessan Kotchy et H. Memel-Foté (7), se proposent d'examiner la façon

dont le public est susceptible de réagir aux œuvres de la littérature orale. Rompant avec une tradition encore vivace qui tend trop souvent à considérer les textes de la littérature orale comme un trésor déjà constitué que le public serait invité à recevoir passivement – et parfois même comme un simple document linguistique ou ethnographique sur telle ou telle société –, Ngijol insiste sur les moyens dont dispose le public pour évaluer les œuvres soumises à son attention. Ceux-ci sont de deux sortes : d'une part, la participation aux principales références culturelles du groupe qui permet au public d'apprécier les performances du conteur et notamment son érudition en matière de géographie, d'histoire et de biographie des personnages illustres ; d'autre part, la connaissance du « code » et de la « théorie littéraire », sans lesquels il ne peut y avoir ni littérature ni critique véritable. Ce dernier point est particulièrement important car il permet à Ngijol de conclure à l'existence, dans le public des sociétés orales, d'une attitude critique qui ne se limite nullement à juger les œuvres en fonction des valeurs morales et idéologiques qu'elles sont censées véhiculer : « Certes cette littérature des « cités » primitives doit défendre et promouvoir leurs valeurs de civilisation en projetant l'idéologie, la tradition ancestrale sage et héroïque (...). Mais elle vise aussi, et, peut-être, surtout au dépaysement et à l'enchantement du peuple par le culte de toutes les illusions du spectacle et de la parole qui occupe un rang si éminent en Afrique noire » (8).

Dans une perspective plus proprement anthropologique, N'Gessan Katchy et H. Memel-Foté soulignent avec clarté, à propos des « sociétés de démocratie villageoise » du sud-est ivoirien la façon dont l'organisation sociale qui caractérise ces régions contribue au développement d'une « critique-participation » exercée par le public.

#### Doctrine

Un deuxième groupe de communications s'efforce plus particulièrement d'examiner les problèmes que pose la critique des œuvres modernes : cinéma et surtout textes écrits dans des langues européennes.

Pour Babacar Sine, il existe moins un problème de la critique que de la

production. Écrite pour l'essentiel dans des langues européennes, celle-ci ne touche qu'un public très limité. Il convient donc de modifier cette situation en permettant au peuple, par une politique d'alphabétisation et de scolarisation, d'accéder à l'information et en développant la production dans les langues africaines. Confronté au « pouvoir critique des masses » (9), l'écrivain africain cessera alors d'être un individu isolé qui ne s'adresse qu'à une minorité et, de la sorte, il sera possible d'engager un véritable débat critique « endogène et introverti ».

Une telle perspective implique un consensus quant à ce que doit être la littérature africaine : l'**africanité** de celle-ci étant considérée comme la condition première de son existence. On voit ainsi se dessiner un raisonnement qui va fréquemment revenir tout au long de ce colloque : la littérature africaine se caractérisant par son africanité, la première tâche de la critique devra être en conséquence d'examiner la façon dont cette africanité est présente dans les textes.

C'est dans cette voie que vont s'engager notamment Pierre Tchoungui (10) et Basile Juleat Fouda (11). Le premier, partant de l'idée que la littérature africaine n'est pas seulement une littérature de révolte mais qu'elle est avant tout régionaliste et (...) comporte, suivant les pays, des aspects qui n'appartiennent qu'à ces pays et à la mentalité de leurs ressortissants » (12), invite la critique à élaborer une « ethnopsychologie littéraire africaine ». Le second adopte une position plus radicale. Envisageant dans son intervention ce que doit être la littérature camerounaise d'aujourd'hui, l'auteur lui assigne d'emblée l'objectif suivant : « La littérature créative est engagée. Elle a mission d'être à l'écoute de la société camerounaise qui se bâtit, se fortifie et se déploie » (13). Objectif qui correspond d'ailleurs pleinement, comme le souligne l'auteur à plusieurs reprises, à la ligne adoptée par les autorités camerounaises en matière de politique culturelle. Telle est la voie que doit suivre la littérature, et le rôle de la critique est de l'aider en « proposant aux jeunes écrivains camerounais les patterns littéraires qui définissent la négrité » (14) et auxquels Juleat Fouda consacre une part importante de son exposé en dressant un inventaire détaillé de « dix thèmes litté-

raires négro-africains » dans lesquels les écrivains sont invités à puiser.

D'autres interventions s'attachent au contraire à mettre l'accent moins sur la production littéraire elle-même que sur les conditions dans lesquelles s'exerce aujourd'hui la critique des textes négro-africains et les orientations de celle-ci.

Rappelant que le « critique africain doit déterminer rationnellement quels sont les concepts qui doivent présider à une méthodologie critique non répétitive (et que) son rôle primordial (...) est d'établir les lois de la production littéraire » (15) – dans une perspective descriptive et non normative –, Tidjani-Serpos invite critiques et chercheurs à faire preuve d'« esprit de libre examen ». Il dénonce l'attitude dont ces derniers, selon lui, font preuve trop fréquemment et qui consiste à considérer qu'un texte serait l'expression transparente de problèmes et de thèmes définis une fois pour toutes et généralisables à l'ensemble de l'Afrique ou du monde noir. Pour lui, au contraire, un texte ne peut exprimer qu'une vision partielle et partielle de la réalité : « Le mode particulier de vivre le général » (16), propre à tel ou tel écrivain. D'où la nécessité pour la critique de porter son attention non sur les choses vues, mais sur la **vision** qui tente de les révéler aux lecteurs.

Mohamadou Kane (17), de son côté, tente de préciser les principaux courants qui se font jour dans les travaux critiques consacrés à la littérature africaine. Il souligne en particulier l'incidence de la recherche européenne et notamment de la « nouvelle critique » mais, aucune orientation décisive ne se dessinant à ce jour, l'ensemble lui paraît au total relever largement encore de l'éclectisme. Aussi, appelle-t-il de ses vœux une critique plus rigoureuse dans ses méthodes et qui, en particulier, soit attentive à la façon dont les textes écrits dans les langues européennes sont susceptibles de s'articuler sur les codes des littératures en langues nationales.

Daniel Maximin (18), quant à lui, trace un bilan remarquable de l'activité critique dans le Tiers Monde noir, telle qu'elle se manifeste au sein des revues culturelles anglophones et francophones, depuis une trentaine d'années. « A les étudier de près, note-



t-il à ce sujet, on aperçoit que presque toujours la pratique critique a été subordonnée à des projets qui l'englobaient en la dépassant et soumise à d'autre modalités du savoir » (19). Cette tendance cependant lui paraît avoir été plus nettement exprimée chez les francophones que chez les anglophones, ces derniers envisagent plus facilement le fait littéraire comme un phénomène relativement autonome par rapport au social et au politique.

C'est à un bilan de l'activité critique que procède également Maryse Condé (20). Celle-ci déplore notamment en termes vigoureux la conception trop restrictive que la plupart des critiques se font de la littérature africaine, réduite trop souvent à un florilège décoratif et inoffensif, en particulier dans les programmes d'enseignement où l'on observe une méfiance à l'égard des textes les plus actuels.

### Pédagogie

Un dernier groupe d'interventions se propose enfin d'examiner plus spécialement le problème de la critique littéraire dans son rapport avec la pédagogie et la communication. Pathé Diagne (21) insiste sur la nécessité pour la critique de sortir d'une « conception étroite et étreinte du concept de littérature africaine » et de porter toute son attention sur les divers aspects du champ littéraire africain. On retiendra en particulier de sa commu-

nication le développement consacré à la terminologie littéraire du wolof.

B. Zadi Zaourou et Christophe Dailly (22) s'interrogent de leur côté sur la place qu'occupe la langue dans l'ensemble des faits de culture propres à une civilisation donnée. Leur analyse qui s'appuie sur plusieurs travaux consacrés au problème de la valeur en linguistique les conduit à mettre en évidence les différences de statut qui caractérisent respectivement la situation linguistique des pays européens et celle des pays africains. Dans ces derniers, les langues européennes introduites par le colonisateur ne donnent lieu qu'à une pratique très limitée – les masses demeurant largement à l'écart de ce médium qu'elles ne maîtrisent pas – et elles ne peuvent de ce fait conduire à un développement effectif de la créativité littéraire qui ne pourra s'opérer que par une politique culturelle mettant résolument l'accent sur les langues africaines, de façon à les tirer de la situation marginale où elles se trouvent actuellement.

### Critique de la critique

Cependant, quels que soient par ailleurs l'intérêt et la diversité des points de vue exprimés par de nombreux intervenants et dont nous avons tenté de donner une idée, l'ouvrage ne nous paraît pas toujours répondre aux questions que le lecteur était en droit de se poser à propos de la critique des œuvres négro-africaines ni non plus satisfaire à toutes les exigences de rigueur, nécessaires dans une publication de ce type.

On regrettera tout d'abord que l'éditeur n'ait pas cru devoir adopter une présentation normalisée pour les citations et les références bibliographiques figurant dans les diverses communications. Ainsi, il n'est pas toujours possible de distinguer les articles et les ouvrages cités. Les références elles-mêmes sont parfois incomplètes et, à plusieurs reprises, erronées (par exemple à propos de Raymond Jean, p. 268, et de Janheinz Jahn, p. 403).

De même, il aurait été indispensable d'ajouter au texte des communications une bibliographie méthodique des ouvrages et articles impliquant, d'une manière ou d'une autre, une prise de position sur le problème de la critique des œuvres africaines ainsi

qu'un index des thèmes, notions et auteurs évoqués dans les différentes interventions. Ces quelques pages supplémentaires nous permettraient alors de disposer d'un instrument de travail efficace dont les enseignants, les étudiants et les chercheurs pourraient tirer le plus grand profit.

La perspective générale adoptée par les organisateurs du colloque ne manquera pas, d'autre part, de susciter un certain nombre d'interrogations.

En choisissant comme théâtre de ce colloque l'université de Yaoundé, les organisateurs entendaient situer leur entreprise dans le cadre normal des activités universitaires : avancement de la recherche, progrès des connaissances, diffusion des connaissances. C'est ce qui apparaît en particulier dans les interventions des autorités universitaires de Yaoundé. Mais si l'on se reporte à la liste des participants (p. 548-549), on constatera que celle-ci repose sur une distinction entre Africains et non-Africains, ces derniers n'ayant qu'un rôle d'observateurs.

La répartition des participants en fonction de leur origine géographique n'est guère justifiable dans le cadre d'une manifestation scientifique placée sous l'égide de l'université, et où le critère de participation doit être constitué par les travaux de recherche des différents intervenants. En revanche, elle nous paraît pleinement justifiée si la rencontre a pour but de discuter des orientations de la politique culturelle des États africains. Politique qui, bien évidemment, ne peut être définie que par les États eux-mêmes, à travers leurs représentants à ce colloque.

Ces remarques n'ont d'autre but que de soulever un problème grave qui se pose à tous les universitaires et aux universitaires africains en particulier. Il concerne la finalité de la recherche. Celle-ci doit-elle avoir pour fonction essentielle d'illustrer une politique culturelle dont les grandes lignes seraient tracées par les gouvernements, c'est-à-dire en dehors de l'université, ou doit-elle au contraire s'efforcer d'accumuler les informations de façon à constituer un matériau dont la nation et ceux qui la dirigent disposeront ultérieurement ?

Il est vrai que le thème lui-même retenu pour ce colloque « Le criti-

(8) Pierre Njigol, op. cit., p. 101.

(9) Babacar Sine : « Le problème de la formation d'une critique endogène et introvertie », *ibid.*, p. 223.

(10) Pierre Tchoungui : « Connaissance du peuple comme producteur et analyse de l'art comme produit : existe-t-il une ethnopsychologie littéraire africaine ? », *ibid.*, p. 247-256.

(11) Basile Juléat Fouda : « Pour une littérature créative », *ibid.*, p. 277-297.

(12) Pierre Tchoungui, op. cit., p. 249.

(13) Basile Juléat Fouda, op. cit., p. 277.

(14) *Idem*, *ibid.*, p. 288.

(15) Nouréini Tidjani-Serpos : « La critique africaine : les critères de recevabilité », *ibid.*, p. 232-246.

(16) *Idem*, *ibid.*, p. 242.

(17) Mohamadou Kane : « Sur la critique de la littérature africaine moderne », *ibid.*, p. 257-275.

(18) Daniel Maximin : « Critique de l'activité critique dans le tiers monde noir », *ibid.*, p. 314-337.

(19) *Idem*, *ibid.*, p. 319.

(20) Maryse Condé : « Impasses de la critique africaine », *ibid.*, p. 417-426.

(21) Pathé Diagne : « La critique littéraire africaine », *ibid.*, p. 429-440.

(22) B. Zadi Zaourou et Christophe Dailly : « Langue et critique littéraire en Afrique noire », *ibid.*, p. 441-480.

que africain et son peuple comme producteur de civilisation » n'était guère de nature à dissiper l'ambiguïté évoquée ci-dessus et concernant le problème de la recherche. En effet, par cette formulation, le critique – c'est-à-dire le chercheur – voyait son rôle défini d'emblée : il devait contribuer à l'extension et à la production des valeurs culturelles de sa propre civilisation. Est-ce là la tâche prioritaire d'une recherche ?

Ce problème n'a d'ailleurs nullement échappé à l'attention des participants comme en témoignent notamment les communications de Daniel Maximin, Tidjani-Serpos, M.A.M. Ngal (23). Prenant ses distances vis-à-vis de l'intitulé du colloque qui affirme « le primat de la communauté sur l'artiste, la suprématie de la tradition sur l'individu créateur » (24). M.A.M. Ngal tente au contraire de cerner le mécanisme de la création littéraire – orale ou écrite – pour mettre à jour les processus d'innovation – la « relecture » des textes déjà produits – sans lesquels il ne peut justement y avoir de littérature.

C'est qu'en effet, comme le montre cette pertinente communication, le message littéraire, dans son principe le plus général, doit répondre à deux exigences contradictoires : il lui faut être compris du public mais en même temps il doit constituer une innovation par rapport à ce que le public connaît déjà.

Dans ces conditions, la recherche doit-elle encore s'efforcer de déterminer ce que doit être une littérature africaine authentique ou doit-elle, plus modestement mais plus rigoureusement, se limiter à la description des textes déjà produits, en mettant notamment en évidence les processus d'innovation dont ils sont le théâtre (25) ?

Sur toutes ces questions, on aurait aimé connaître le point de vue des écrivains eux-mêmes. Bien peu avaient été conviés. Seraient-ils mal aimés ?

Bernard Mouralis

SEYDOU BADIAN,

### Noces sacrées

(*Les dieux du Kouroulamini*), Paris, Présence Africaine, 1977, 150 p.

Que ce soit dans ses textes de fiction, *Sous l'orage* (1), *La mort de Chaka* (2), *Le sang des masques* (3) ou dans son essai *Les dirigeants africains face à leurs peuples* (4), Seydou Badian, tout au long de son œuvre, place au centre de ses préoccupations le problème du devenir des sociétés traditionnelles et de leur nécessaire modernisation dans le cadre des nouveaux États indépendants de l'Afrique noire.

C'est également autour de cette thématique que s'ordonne son dernier roman, *Noces sacrées*. Avec cependant un changement de perspective qui est plus qu'une nuance. Cette fois, en effet, c'est moins le problème du devenir et de la modernisation des sociétés traditionnelles qui est ici évoqué que celui de la signification que sont susceptibles de revêtir encore, dans l'Afrique d'aujourd'hui, certaines représentations collectives.

L'action se situe dans une petite ville du Mali, à l'époque coloniale, au cœur de la société bambara. Le protagoniste de ce récit est un masque, N'Tomo. Quelques années auparavant, N'Tomo a été volé dans un sanctuaire par un Européen qui fait le commerce des œuvres d'art et l'a vendu à un de ses compatriotes, Besnier, en poste dans la petite ville en question. Du jour où il est entré en possession du masque, ce dernier voit sa vie soudain bouleversée. Plus un seul instant de tranquillité : le jour et la nuit, N'Tomo le poursuit de son ritcanement implacable. Il quitte l'Afrique pour l'Europe, espérant échapper à son angoisse, mais à Marseille, à Paris, à Londres, N'Tomo est toujours là, qui le traque sans répit.

La médecine étant impuissante devant ce cas, Besnier pense alors que le seul moyen pour lui de retrouver le calme est de retourner en Afrique et de tenter de restituer le masque à la communauté religieuse secrète à laquelle il a été dérobé et sur laquelle, bien évidemment, il ne possède aucune information.

C'est à partir de la quête effectuée par Besnier avec l'aide de sa compa-

gne et surtout du docteur – « seul Africain et seul célibataire admis au cercle des Blancs » – que va ainsi s'organiser le récit.

Celui-ci est habilement construit et Badian évite en particulier deux écueils qui n'auraient pas manqué d'affaiblir son projet. Il se garde soigneusement d'abord de tout ce qui pourrait donner à son texte un quelconque caractère anecdotique. Il était tentant en effet pour le romancier de reprendre ici, après tant d'autres, la peinture d'une petite ville de l'époque coloniale, avec ses personnages fortement typés, ses intrigues, ses coteries, ses drames, ses fantasmes. Certes, tous ces éléments existent dans le roman, puisque c'est dans un tel milieu que l'auteur a choisi de situer une partie de l'action qu'il retrace, mais ils ne donnent à aucun moment l'impression de constituer des développements pour eux-mêmes car ils demeurent toujours subordonnés à la logique du récit. Le conflit qui oppose Besnier au commandant de cercle est à cet égard très significatif. Ce dernier considère Besnier comme un individu dangereux pour l'ordre social et il tente de le faire interner, mais on voit bien que ce qui compte pour le romancier dans cet épisode, ce n'est pas tant l'évocation de l'arbitraire colonial exercé à l'encontre d'un Européen marginal que la mise en opposition de deux interprétations possibles concernant le cas de Besnier, dont on se demande s'il relève d'une police et d'une thérapeutique occidentales ou si, au contraire, il doit être envisagé en fonction des conceptions et des pratiques traditionnelles.

Badian évite également de donner à ce texte, pourtant centré autour des sociétés d'initiation bambara, de leurs croyances, de leurs rites, l'aspect d'un document ethnographique. Le roman contient, il est vrai, un certain nombre d'indications concernant par exemple le Komo, le Korté, les cérémonies, les visions du monde sous-jacentes aux pratiques décrites et même le rôle joué par des Européens dans ces sociétés d'initiation. Ces informations

(1) *Sous l'orage* (Kany), Paris, Présence Africaine, 1963.

(2) *La mort de Chaka, pièce en cinq tableaux*, Paris, Présence Africaine, 1962. Ces deux textes ont été réunis en un même volume chez Présence Africaine en 1972.

(3) *Le sang des Masques*, Paris, Laffont, 1976.

(4) *Les dirigeants africains face à leurs peuples*, Paris, Maspero, 1966.

(23) M.A.M. Ngal : « L'artiste africain : tradition, critique et liberté créatrice », *ibid.*, p. 45-63.

(24) *Idem*, *ibid.*, p. 46.

(25) On appréciera à cet égard les analyses de textes sur lesquelles s'appuie S.K. Dabo dans sa communication intitulée : « African Literature and the African Critic », p. 352-382.



demeurent cependant la plupart du temps allusives ou vagues – même quand elles font l'objet de développements importants comme ceux que le romancier place dans la bouche du père du docteur – et, au total, le lecteur à la recherche de révélations sensationnelles risquera de se trouver frustré.

Il s'agit-là d'une option romanesque délibérée et qui nous paraît renvoyer pour l'essentiel à la conception que Badian se fait de la réalité qu'il veut nous faire appréhender.

L'originalité de Badian, en effet, a été de refuser de construire son roman sur une narration linéaire, assurée par un observateur privilégié, extérieur à ce qu'il raconte, et de mettre au contraire l'accent non sur ce que font les différents acteurs ou sur les événements qui surviennent (ou sont censés survenir), mais sur la façon dont les uns et les autres vivent mentalement les diverses péripéties de l'action.

Cette perspective apparaît en particulier très nettement dans l'épisode qui joue un rôle central dans le roman et au cours duquel le docteur rend visite à son père. Objectivement, rien ne se produit et pourtant la situation évolue radicalement, puisque le docteur modifie les sentiments qu'il éprouvait jusqu'alors à l'égard de son père et de la science incarnée par ce dernier. En faisant tomber sa méfiance, le docteur acquiert ainsi une efficacité – d'ordre essentiellement psychique – dont Besnier ne peut désormais que bénéficier.

Une telle orientation détermine également l'économie générale du récit. La structure de celui-ci repose en effet sur une multiplication et une imbrication de récits – notamment ceux de Besnier, de Mornet, du Père Dufrane, de Doumbia – qui tous parlent, d'une manière ou d'une autre, de N'Tomo, mais dont la diversité conduit justement à douter de la réalité de ce dernier, qui paraît dès lors n'exister que comme objet de discours, à la limite, pur fantasme.

Seydou Badian use ici d'une écriture sobre, caractérisée en particulier par l'emploi systématique, dans la narration comme dans les dialogues, de phrases brèves, schématiques même, au point que l'on a fréquemment l'impression de lire le texte d'un

résumé ou d'un scénario plutôt que celui d'un roman.

Certains ne manqueront pas de le déplorer et préféreront à cette sécheresse la chaleur et le lyrisme qui caractérisaient le *Sang des Masques*.

Reconnaissons cependant que ce parti pris de la sobriété s'accorde de façon

particulièrement heureuse avec un projet visant à remettre en cause une certaine forme d'illusion romanesque et que Badian a su donner à *Noces sacrées* toute la précision et la rigueur d'une épure.

Bernard Mouralis.

### CATÉCHISMES ET COLONIALISME CULTUREL EN AMÉRIQUE LATINE

La qualité et l'originalité des travaux que nous avons réunis pour ce compte-rendu (1) suffiraient pour justifier leur intérêt, si ce n'est que la période à laquelle ils se réfèrent – la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XVII<sup>e</sup> siècle – semblera bien lointaine à beaucoup de lecteurs. Et cependant certaines des particularités du développement culturel en Amérique latine expliquent que ce qui se passait il y a quatre siècles peut encore peser sur la réalité contemporaine.

Tout d'abord, même si l'Église catholique a perdu entre-temps son monopole absolu en matière d'enseignement, ses institutions spécialisées constituent encore une part non négligeable des systèmes éducatifs actuels d'Amérique latine. Ensuite, son activité de catéchèse – qui a toujours visé, bien avant l'éducation continue, les adultes comme les enfants – est restée un modèle dominant de l'action éducative et culturelle sur ce continent. Enfin, ses ordres, ses associations et ses centres d'études continuent à fournir leurs contingents de ressources humaines – et d'idées – à l'ensemble des institutions et des appareils éducatifs nationaux et internationaux. A ces raisons, en quelque sorte institutionnelles, s'ajoutent deux questions fondamentales que ni la tradition chrétienne, ni les États nationaux contemporains n'ont réussi à résoudre de manière satisfaisante et que ces quatre ouvrages évoquent directement. Elles font partie de l'autre volet de l'héritage colonial : celui qui hante toujours encore les consciences malheureuses de notre époque.

Il s'agit, d'une part, d'une ambivalence profonde à l'égard des *Indiens*, dont l'altérité n'est surmontée que par le génocide – ce qui revient à liquider simplement et physiquement les vecteurs du problème posé – ou par l'ethnocide – dans ce cas, on préfère à la violence physique, le processus plus

subtile de l'acculturation et de l'intégration. D'autre part, d'une inquiétude – toute aussi ambivalente – face aux possibilités réelles, humaines et matérielles, que pourraient receler ces nouvelles terres. Celles-ci, parfois, s'offrent comme des lieux privilégiés où une Nouvelle Europe, régénérée, pourrait enfin être construite ; d'autres fois, elles apparaissent comme autant de paradis définitivement perdus et déchus, vagues prétextes à quelques « mémoires d'outre-tombe ». Cette double incertitude mine la confiance des consciences – chrétiennes ou non – en Amérique latine face à leur futur. Elle empêche tout projet cohérent de formation et de valorisation des ressources humaines qui pourrait s'édifier sur et pour ce continent. D'où de dangereuses oscillations entre des enthousiasmes sans lendemain et des dépressions infinies ; entre des projets qui suscitent des espoirs aussi inédits qu'irraisonnables et d'autres qui en arrivent à rejeter leurs propres peuples pour leur substituer des immigrants.

Ces ambivalences touchent également les perspectives éducatives en Amérique latine. En effet, que l'éducation soit conçue comme un processus d'autoformation ou comme un système d'interventions sur autrui, elle renvoie nécessairement à un référent extérieur au nom duquel on s'éduque ou on éduque les autres. Ce référent peut être placé dans le passé. Il préexiste alors à l'acte éducatif. Dans une telle perspective, l'éducation assure la continuité sociale grâce à une action de répétition, reproductrice de la tradition établie. Ce référent peut être également projeté dans le futur. Dans ce cas, l'éducation prétend modifier l'avenir en introduisant une rupture possible, sinon probable, grâce à une action de reproduction – toujours encore – mais cette fois-ci d'un modèle à venir.

Quelle que soit la caractéristique du modèle, son statut épistémologique et idéologique, l'essentiel c'est qu'il soit explicité, consciemment utilisé et qu'il soit mis en rapport de façon cohérente avec l'analyse de la réalité. Dans les deux hypothèses extrêmes que nous venons d'évoquer, la représentation de la réalité présente – et les jugements qu'elle suppose – influence les buts bien sûr, mais aussi les moyens et les conditions d'existence de l'action éducative. Pour saisir dans toute sa complexité et avec toutes ses conséquences l'éducation, il est indispensable de connaître les méthodes du diagnostic – implicite et explicite – de la réalité qui la fonde et les représentations qui l'animent. Or, dans le cas de l'Amérique latine, l'irruption d'un espace qui n'avait pas été prévu et qui plus est, habité par des hommes qui échappent à la tradition chrétienne, a créé une confusion et une incertitude qui n'ont jamais été définitivement dépassées. Face à cet inattendu, la pensée hésite entre une ouverture vers « l'utopie » et une clôture sur le modèle de la « réduction ».

### L'UTOPISE FRANCISCAIN FACE AU PATRIMOINE NAHUATL

Depuis la thèse, déjà ancienne, de R. Ricard (2) et les innombrables travaux de M. Bataillon, l'intérêt exceptionnel de « la conquête spirituelle » du Mexique n'est plus discuté. Par contre, les liens étroits qui existent entre la vision cosmologique des Franciscains venus au Mexique, leurs contributions scientifiques pour la sauvegarde du patrimoine nahuatl et leurs actions de catéchèse n'avaient jamais été aussi soigneusement mises en évidence que dans la volumineuse thèse que G. Baudot vient de publier (G.B.).

Sans doute les Franciscains n'ont pas été les seuls à s'intéresser à la réalité qu'ils découvraient. Les premiers conquérants – surtout laïcs – n'ont pas ignoré la complexité de la société mexicaine. Même s'ils mêlaient à leurs descriptions du sous-continent découvert et conquis par Cortès, des éléments mythiques et fantastiques, ils ont dû rapidement réunir une information digne de foi ; fournir des indications précises sur ces terres et leurs habitants pour des raisons administratives. Il fallait, en effet, trouver de façon urgente des bases juridi-

ques, des arguments plausibles, des estimations, etc. pour justifier et légitimer la conquête et la prise de possession de ces nouvelles terres ; pour inspirer une politique adéquate, correcte, éventuellement juste, à l'égard des populations ; pour orienter la localisation et l'ampleur des nouvelles institutions espagnoles ; pour prévenir et réprimer les rébellions ; pour faciliter la perception des impôts, etc. Il n'en reste pas moins que ce sont les Franciscains qui, les premiers, systématisent ces informations et les transforment en une connaissance ethnologique.

En moins de quarante ans, ils réussirent à maîtriser la langue nahuatl (G.B., p. 59) ; à explorer d'immenses territoires tout en baptisant et en recensant leurs populations ; à organiser un enseignement systématique pour de futurs cadres indigènes, basé sur des recherches systématiques sur cette réalité inédite et qui, surtout, s'inspirait de quelques-uns des principes et des traditions de l'éducation aztèque, comme dans le cas du Collège de Santa Cruz de Tlatelolco qui fonctionna de 1536 à 1564 (G.B., p. 104) ; à rédiger d'importants ouvrages qui interprétaient aussi bien la cosmologie, l'histoire et le calendrier, que la géographie et bien d'autres aspects de ces peuples étranges. Puis, soudainement, à partir de 1577, à la suite de conflits autour de l'œuvre de Frei Sahagun, c'est la condamnation, suivie d'une interdiction si absolue que, de 1582 jusqu'à leur publication partielle en... 1950, ces ouvrages sont mutilés ; parfois détruits ; les manuscrits confisqués et occultés. Le Mexique entre dans le « labyrinthe de la solitude ».

Il est possible d'expliquer cette production inattendue en remontant à la formation espagnole de ces Franciscains. Beaucoup d'entre eux, avant de venir au Mexique, avaient été engagés – comme Frey Andrés de Olmo par exemple – dans la lutte contre la sorcellerie, en particulier dans les pays basques (G.B., p. 125). Ils étaient donc attentifs à toutes les déviations. Ils ne pouvaient pas ignorer la fragilité des conversions en masse, aussi rapides que superficielles. Ils devaient assimiler les résistances culturelles et parfois les rébellions armées des Indiens aux hérésies qu'ils avaient déjà connues dans leur Espagne hétérodoxe natale. Et surtout, ils étaient déjà imprégnés de l'esprit de l'Inquisi-

tion qui portait à voir partout des superstitions dangereuses et des déviations perverses.

Cet ensemble de motivations ne satisfait cependant guère G. Baudot. Pour lui, les travaux de ces Franciscains révèlent bien plus qu'une connaissance intéressée qui permettrait d'extirper tout ce qui serait suspect chez autrui. Bien au contraire, il y a chez ces Franciscains une véritable passion pour ce qui leur apparaît comme une Nouvelle Espagne. Ils manifestent un sens aigu de l'urgence des tâches d'évangélisation qui n'est pas habituel et surtout, ils ont un souci constant pour la formation et le développement culturel de leurs ouailles qui suppose un tout autre projet que la seule répression culturelle et religieuse. Manifestement : ils dépassaient l'horizon de la Contre-Réforme.

Pour éclairer cette singularité franciscaine, G. Baudot constate tout d'abord que plusieurs de ces frères faisaient partie de l'aile des « Observants » de l'Ordre. Cette tendance avait été inspirée en Espagne – quatre ans à peine après la découverte de l'Amérique – aussi bien par une interprétation radicale de l'exigence quasi hétérodoxe de pauvreté absolue prêchée par saint François d'Assise que par une théologie de l'Histoire qui remonte à Joaquim de Fiore dont un ouvrage important est justement publié à Venise en 1519 avec un énorme succès. Cette théologie de l'Histoire est axée, entre autres (3), sur la croyance que nous sommes sur le point d'achever le Troisième Age de l'humanité actuelle. Cet Age apocalyptique, directement inspiré par le Saint-Esprit, débouchera sur un monde purifié, régénéré, nouveau et parfait. Ce passage du deuxième au troisième Age implique tout à la fois une rupture dans l'évolution historique et l'accomplissement de toutes les promesses du passé. C'est, au sens propre, d'une renaissance dont il s'agit. Précisons que cette Renaissance franciscaine n'est pas conçue en fonction d'un modèle placé dans l'Antiquité, donc dans le passé, mais d'un futur qui attend la réalisation des promesses garanties par le Christ ressuscité et dont le premier signe est la conversion de tous les hommes. Pour les Observants arrivés au Mexique, il y a une évidente coïncidence entre cette vision de l'Histoire et la



découverte d'une **Nouvelle Espagne**. Dès lors, il s'agira – et le plus vite possible – d'ordonner ce monde inattendu à celui, attendu, du Troisième Age. C'est pourquoi ils sont saisis d'une véritable frénésie pour la conversion de ces hommes dont personne ne soupçonnait l'existence. En effet leur intégration dans le Royaume de Dieu marquera définitivement l'universalité et l'achèvement de la Chrétienté. Il leur semble tout aussi essentiel de les initier à la **vraie religion**. Par conséquent, il faut, bien sûr, extirper toutes les fausses croyances qui pourraient subsister, mais surtout développer toutes celles qui manifestent déjà leur attente inconsciente de la Révélation. Il y a une double intention : de rectification, d'une part, des croyances en fonction d'une Vérité révélée ; d'autre part, une volonté de développement des potentialités vers un avenir encore inconnu. Cette intention se concrétise bientôt en un vaste projet où, par exemple, l'étude du calendrier indigène permettra de prouver que les Chrétiens et les Indiens ont un futur commun (G.B., p. 470), donc des histoires convergentes. Cette analogie ne doit pas induire les Indiens à imiter passivement tous les Espagnols. Il faut les garder du mauvais exemple des chrétiens impénitents. La chrétienté **indienne** sera séparée des Espagnols. Elle aura, dans la mesure du possible, sa propre organisation (G.B., p. 87) : Très vite cette autonomie de gestion et ce protectionnisme seront même dépassés. Les Franciscains passent à l'idée infiniment plus étonnante d'une christianisation **sans hispanisation**. Non seulement ils promeuvent le nahuatl ou d'autres langues indigènes, mais ils manifestent de plus en plus fréquemment des attitudes et des jugements anticastillans (G.B., pp. 91 à 96). Ils ne sont pas loin de lutter pour qu'apparaisse et se concrétise une véritable utopie étatique sous la forme d'un **État indo-chrétien**, exclusivement composé d'Indiens, « encadrés par des moines », pratiquement secessionniste (G.B., p. 416). Ils aboutissent « au projet de jeter les bases d'une nouvelle civilisation indienne, transfigurée par des compléments catholiques différents des modalités culturelles hispaniques et préservée des contaminations européennes (G.B., pp. 415 et 421) ».

Un tel projet apparaît si cohérent qu'il est considéré comme une des

lointaines sources d'une première prise de conscience collective dont, par ailleurs, J. Lafaye a longuement tracé l'évolution jusqu'à l'Indépendance (4). Mais, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, nous sommes encore bien loin d'une « indépendance ». Cette utopie suscitera d'autres préoccupations qui entraîneront une radicale condamnation. Tout d'abord, la redécouverte et la revalorisation du patrimoine indien pourraient servir les descendants des princes aztèques qui revendiquent déjà un héritage qui ne serait plus définitivement perdu (G.B., p. 504). D'autre part, les élèves les plus doués des Franciscains, comme leurs meilleurs informateurs, ne pourraient-ils pas devenir les catalyseurs et les chefs des révoltes qui se multiplient à cette époque ? Et surtout, l'utopie franciscaine heurte directement aussi bien les préjugés des membres du tout puissant Conseil des Indes comme la volonté totalitaire de Philippe II. Pour celui-ci, le Mexique n'est pas du tout une « Nouvelle » Espagne. Elle n'est qu'un nouveau territoire qui se situe totalement **dans le prolongement** de l'Espagne reconquise. Le Mexique doit se plier, comme tous les autres fragments de l'Empire très catholique, aux mêmes normes, à la même loi, à la même autorité civile et spirituelle. Toute velléité d'autonomie, même culturelle, est balayée définitivement comme sont réduits à la même époque les anciens droits de la Catalogne ; puis de toutes les autres nationalités de la Péninsule ibérique.

#### LES « UTOPIES » FRANCISCAINES DANS LA CONQUÊTE DU PARAGUAY

Si la théologie de l'Histoire des Observants franciscains semble, au Mexique, engendrer une véritable utopie politico-culturelle, il faut se garder de généraliser imprudemment et de croire qu'il en alla de même dans chaque pays latino-américain où les Franciscains accompagnèrent la Conquête. Malgré tout ce qui a été affirmé au sujet d'un État communiste idéal de Voltaire jusqu'au Suisse Lugon, il n'est pas du tout certain que l'évangélisation du Paraguay, pour prendre l'exemple le plus fameux, ait été conçue selon un modèle « utopique », emprunté aux écrits d'un T. More ou d'un Campanella. En tous

les cas, L. Necker (L.N.) fait justice de cette représentation d'une société idéalisée et projetée sur la réalité. Il propose une interprétation fort différente des faits, fondée essentiellement sur la confrontation de plusieurs sources d'information.

Il part de l'idée que l'imagination sociale – dont fait partie l'utopie sociale – n'opère pas « ex nihilo ». Elle ne propose pas, comme par miracle, des solutions toutes faites. Elle a une **histoire**. Or l'histoire dans ce cas particulier est fort longue. Ce qu'on a pu désigner comme « le modèle » jésuite d'un État « communiste et chrétien » (5) n'est qu'un moment, une version d'ailleurs discutable, d'un long processus de mise en place d'une nouvelle organisation sociale inspirée par les problèmes de la colonisation de cette partie des Amériques. Celle-ci a fort mal commencé par l'échec de la première conquête civile et militaire. Elle sera suivie par des interventions de plus en plus efficaces des Franciscains qui, eux, réussirent à pacifier cette région. Ce n'est qu'ensuite que ces pratiques franciscaines seront systématisées et rationalisées par les Jésuites. Après l'expulsion de ceux-ci, cette organisation sociale s'effondrera. Tout au plus pourrait-on, peut-être, en voir un ultime avatar dans « l'utopie du changement auto-centré » qu'imposa le Dr Francia, le dictateur Suprême, à ce qui sera dorénavant le Paraguay (6).

Cette histoire s'inscrit dans un **contexte** compliqué. S'il est indéniable que l'utopisme – l'auteur préfère quant à lui parler de « millénarisme » (L.N.) – des Observants franciscains est une des origines de ce style particulier de pacification et de domination coloniales, il est non moins évident qu'il évolue de façon distincte dans un espace **périphérique** par rapport aux plateaux du centre du Mexique. Les accès sont difficiles ; ils se situent hors des grands axes d'échanges et de communications maritimes. Cet espace est et restera marginal, d'autant plus qu'il n'offre pas la moindre des caractéristiques de l'El Dorado rêvé. Ces terres sont si misérables que leur pauvreté précolombienne « ne pouvait qu'attirer un ordre qui avait fait de la pauvreté sa spécificité » (L.N.). Néanmoins cet espace n'est pas vide. Même s'il n'est pas occupé par de vastes empires très hiérarchisés, il est traversé par des civilisations

nomades qui ont conçu une culture politico-religieuse originale. L. Necker accumule tous les témoignages possibles d'origine indigène pour montrer comment l'utopisme franciscain s'est transformé dans un **échange intense** avec une vision « guarani » du monde qui leur semblait manifestement familière. Le résultat de cet échange ne sera pas une utopie politico-culturelle, mais une structure qui facilitera la pénétration socioculturelle; en bref, un modèle théocratique de la colonisation.

Tout d'abord, utilisant certaines analogies religieuses et sociales, les Franciscains réussirent à imposer leur autorité en devenant une nouvelle classe de « chamanes ». En effet, comme les chefs traditionnels, leur pouvoir était fondé sur la parole; il impliquait également une redistribution des biens qui coïncidait avec des relations sociales basées sur la réciprocité du don; ce pouvoir protégeait la communauté; à travers lui, se manifestait enfin une attente active d'une « terre sans mal ». Tous ces éléments (la prédication - la charité - la Providence et la parousie) s'intégraient parfaitement dans la conception franciscaine de leur mission: prêcher jusqu'au bout de la terre; fonder l'ordre social sur la charité; constituer un « monde » chrétien autonome; attendre la venue du Paradis. Si cette attitude donna rapidement aux Franciscains un ascendant sur les indigènes qu'aucune autorité espagnole n'avait pu obtenir jusqu'ici, ce pouvoir franciscain ne s'autonomisa pas au Paraguay. L. Necker montre en effet comment ce modèle « réductionniste » ferme la réalité indienne sur elle-même (7). Pas la moindre trace d'une vision utopique d'un futur État indo-chrétien; mais une pacification rapide et efficace. L'organisation théocratique de la réduction indienne facilite une surveillance constante; elle impose une structure technocratique jusque dans la vie sexuelle. La « réduction » des nomades « guaranis » les soumet à un encadrement total et totalitaire qui préserve et permet la reproduction d'une force de travail qui sera « raisonnablement exploitée » (L.N.). Au lieu de l'utopie radicale indo-chrétienne du Mexique, nous avons une servitude tempérée par un humanisme millénariste. D'une pensée qui contestait pour finir l'ordre colonial, nous retombons dans une technique d'implantation colo-

niale. « La charité franciscaine n'est qu'une vertu politique » (L.N.).

Non seulement il y a une évidente convergence entre les intérêts de l'Ordre et ceux de la Couronne, mais cette convergence reste **cachée**. Nous pourrions même dire qu'elle est sciemment occultée. En tous cas, elle n'est perceptible que pour celui, comme L. Necker, qui a une vision d'ensemble du système qui se met alors en place. Or, les Indiens n'ont aucun moyen pour se situer à ce niveau. Sans doute, bien des indices recueillis par l'auteur permettent de supposer qu'ils n'étaient pas indifférents aux conséquences de cette politique coloniale. Ils ont réagi indirectement. Preuves en soient les plaintes des bons Pères au sujet de « leur apathie »; de leurs tendances à l'alcoolisme; de leur absentéisme, etc. Nous en arrivons à la conclusion que ce « chamanisme chrétien » a surtout favorisé une survie quasi végétative qui se reflète dans ses dimensions culturelles.

Le paternalisme des Pères protège certes la croissance de ceux qui sont **toujours** présentés comme de « grands enfants » (L.N.); cependant ils se préoccupent assez peu de leur développement puisque ces « enfants » n'atteindront jamais leur maturité sociale et culturelle. Il n'y eut aucun effort sérieux pour créer une promotion des ressources humaines, par exemple par le biais d'une filière éducative systématique qui aurait, au moins, permis à une élite « indigène » de dépasser le ghetto chrétien. Malgré l'énorme effort de catéchèse en langue indigène, pas une seule vocation ne s'est transformée en prêtrise. Il n'y a pas eu un seul prêtre indigène! De même, aucune personnalité guaranie n'émerge de la masse indigène travaillée - et exploitée - dans toutes sortes d'activités artisanales, artistiques, théâtrales, etc. dont quelques restes impressionnants nous sont parvenus et sont précieusement conservés dans les musées du Paraguay, du Nord-est de l'Argentine ou au Sud du Brésil. Or cette absence d'expression individualisée et contestataire - qui contraste nettement avec les effets de la christianisation en Afrique noire qui suscita tant de militants de l'Indépendance - n'est pas seulement le résultat des pratiques « séraphiques » d'une « domination suave » (L.N.), mais elle s'explique peut-être et surtout par la réinterprétation radicale

qu'en firent les Jésuites. En effet, ceux-ci ne se contentèrent pas de systématiser ou de développer les expériences franciscaines; ils les transformèrent en autant d'éléments d'une formidable machine de répression culturelle qu'un chercheur brésilien s'est efforcé de mettre à nu (L.F.).

## LA PÉDAGOGIE TOTALE DES JÉSUITES

Pour saisir concrètement cette transformation, considérons l'exemple, d'ailleurs central, de la langue véhiculaire de la catéchèse. Une des singularités de la pédagogie des Jésuites - ce qui leur est largement créditée puisque, aujourd'hui encore, le Paraguay est un des rares pays d'Amérique latine officiellement bilingue - c'est qu'elle utilisait exclusivement une « langue générale » pour la communication de la parole. Le problème, selon notre auteur, découle de la distance de cette langue « générale » - c'est-à-dire reconstruite avec des fragments des diverses langues indigènes selon les règles immuables de la langue divine, entendez le latin (L.F., pp. 146-147) - avec le mode d'expression **réel** des Guaranis. D'où la conséquence paradoxale que, dans ces sociétés où la parole était tout, l'usage de ce simulacre linguistique a réduit l'expression des Guaranis jusqu'au silence le plus total, tout en permettant un contrôle ecclésiastique rigoureux de leur interprétation du message reçu. Ce double jeu non seulement a suscité chez les Guaranis une ambivalence profonde à l'égard de leur langue - ce dont se plaignent encore les écrivains paraguayens contemporains (8) - mais sert en quelque sorte de modèle pour toute la politique culturelle de la Compagnie.

L'univers des Réductions rappelle les traditions guaranies puisqu'il est bricolé avec des fragments de leurs cultures; mais **sans** leur cohérence propre. En fait, elle est entièrement reconstituée selon les règles intouchables d'un Code divin, révélé une fois pour toutes et propriété de l'Église. Alors que la diversité des cultures, découverte avec la nouveauté du continent américain, avait conduit les Observants franciscains à prendre conscience d'une possible altérité qui s'est même traduite par un projet alternatif d'une autre - et nouvelle - Église, les Jésuites ne voient dans cette multiplicité que le désordre du



péché et l'expression d'un chaos engendré par le Démon. Ils s'efforceront donc d'extirper le Mal; de rétablir cette œuvre maligne en éliminant ses différences et en accentuant ses similitudes de façon à la modeler sur ce qu'ils estiment être le modèle chrétien. Ils réduiront la réalité pour l'intégrer – spirituellement et temporellement – dans le vaste sein de la Chrétienté éternelle.

Rien n'échappera à cette action, certes corrective, essentiellement pédagogique. S'ils enferment ces peuplades dispersées, c'est pour rassembler le « peuple de Dieu » dans un espace complètement chrétien (L.F., pp. 115 et ss.); s'ils programment minutieusement leurs temps de travail (L.F., pp. 130 et ss.) comme des loisirs (L.F., pp. 136 et ss.), c'est pour les faire communier dans une même culture; s'ils leur imposent un espace-temps social sans aucune intimité, c'est pour les garder des excès. Jamais probablement un projet socio-culturel n'a été aussi ambitieux... et répressif!

L'analyse de L.F. Baëta Neves ne se limite pas au démontage des mécanismes de cette répression culturelle. Il prétend également montrer, à propos des Jésuites au Brésil, comme L. Necker l'avait fait pour les Franciscains au Paraguay, la collusion entre les intérêts de la Foi et ceux de la Couronne. Cette vaste entreprise d'homogénéisation culturelle et d'intégration à une Chrétienté centrée sur la Métropole soumet l'Amérique « latine » aussi bien au système religieux de la Contre-Réforme qu'au système économique du Mercantilisme. En effet, elle garantit tout à la fois l'unité de la doctrine; l'intégrité des frontières et des territoires conquis; l'exclusivité des échanges commerciaux. Elle ferme l'Amérique à l'influence des hérésies; aux possibles invasions d'autres émigrants européens; à la concurrence des compagnies commerciales; bref à la menace des États protestants. Les menaces ne sont plus seulement intérieures (L.F., pp. 63-65).

## LA VISION PROTESTANTE DES INDIENS

Pour saisir cet autre aspect de la christianisation, nous devons sortir de la zone d'influence catholique et ibérique sans pour autant quitter la

problématique du catéchisme. C'est ce que nous propose B. Bucher sous un titre surprenant (BB). En effet, cette disciple de Lévi-Strauss – avec qui elle partage une certaine tendance au jargon – s'est intéressée à une forme singulière de catéchisme qui se présente sous la forme d'une collection de plusieurs séries de gravures, publiées dans l'Allemagne protestante entre 1590 et 1634, pour illustrer des compilations de récits sur la conquête de l'Amérique. En fait, il s'agit beaucoup plus que d'illustrer des textes. Ces images, largement répandues, constituent une forme de propagande, quasi populaire, qui s'inscrit dans les polémiques des guerres de religion tout en servant à justifier les emprunts qui financeront les entreprises commerciales – et de conquêtes – des Protestants.

« Les seins pendants » du titre ne connotent pas quelque aspect lubrique de ces gravures, mais focalisent notre attention sur un certain nombre d'anomalies dont la répétition mérite une explication. Autour d'une image persistante d'indiennes à la poitrine affaissée s'organisent et se combinent des figures soit repoussantes (« les vieilles cannibales », B.B., pp. 55 et ss.), ou monstrueuses (« le culte du démon », B.B., pp. 91 et ss.), ou tout simplement bizarres (« les indiens barbus », B.B., pp. 163 et ss.). Cet ensemble oppose évidemment à la représentation idéalisée du Bon Sauvage, la possibilité d'une humanité dégradée et dégénérée. Ce message patent, encore qu'implicite, indique l'existence d'une inégalité fondamentale entre cette humanité qui régresse dans l'anormalité et celle des Blancs qui affirment leur normalité. Ce message sera modulé et réinterprété en fonction des intérêts des Protestants. En effet, avant 1601, alors que les Protestants assistent en quelque sorte comme spectateurs à la Conquête par les Espagnols, ils attribuent cette chute hors d'un état d'innocence originelle aux exactions, aux atrocités, aux perversités des Espagnols. Ils sous-entendent : des catholiques, car si eux avaient conquis l'Amérique, le sort des victimes indiennes aurait été tout autre. Mais, après 1601, lorsque les Protestants s'engagent à leur tour dans la Conquête, le message se modifie. Si les Indiens sont des « sauvages » ce n'est pas seulement par la faute des Espagnols; c'est qu'ils étaient prédisposés – prédestinés – à

l'être parce qu'ils ne connaissaient pas la Révélation. D'où la formule « Tout homme est corrompu, mais l'Indien l'est bien davantage » (B.B., p. 110). Dès lors prend corps dans ces gravures une idéologie abjecte selon laquelle l'Indien doit être non seulement conquis mais liquidé, car il est irrémédiablement perdu. N'est-il pas incapable de cultiver le sol – donc dépouillons-le de ses terres? N'est-il pas barbare et sacrilège – interdisons donc toute relation sexuelle et tout mariage interracial? C'est la préparation inconsciente à la ségrégation et au massacre.

Ainsi se forment – à notre insu – ces représentations de la réalité qui nous amènent à justifier l'injustifiable.

Pierre Furter.

## Références

1. Ces ouvrages sont – selon l'ordre adopté pour ce compte rendu – :  
BAUDOT G. : **Utopie et Histoire au Mexique**. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine, Privat, Toulouse, 1977 554 p. et illustrations (GB).  
NECKER L. : **Indiens guaranis et chamanes franciscains**. Les premières réductions au Paraguay (1580-1800), Anthropos, Paris, 1979 (LN).  
BAËTA NEVES L.P. : **O combate dos Soldados de Cristos na Terra dos Papagaios**. Colonialismo e repressao cultural, Forense Universitaria, Rio de Janeiro, 1978, 175 p. (L.F.).  
BUCHER B. : **La sauvage aux seins pendants**, Hermann, Paris, 1977, 272 p. et illustrations (BB).
2. RICARD R. : **La conquête spirituelle du Mexique**, Paris, 1933.
3. MOTTU H. : **La manifestation de l'Esprit selon Joaquin de Fiore**. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le Traité des Quatre Évangiles, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1977.
4. LAFAYE J. : **Quetzalcoatl et Guadalupe**. La formation de la conscience historique au Mexique, Gallimard, Paris, 1974.
5. LUGON C. : **La République communiste chrétienne des Guaranis 1610-1768**, Paris, 1949.
6. NECKER L. et LALIVE D'EPINAY C. : « **Le Paraguay entre 1811 et 1970 : ou l'utopie du changement auto-centré** », in *Bulletin de l'Espace latino-américain*, lued, Genève, 1977, pp. 51-73.
7. *Réussite qui aurait été facilitée, il est vrai, par l'évolution politique des sociétés guaranis qui, selon Hélène Clastres (La Terre sans mal, Paris, 1975), étaient en train, à la suite de tensions entre le politique et le religieux traditionnels, d'évoluer vers une forme centralisée du pouvoir politique. Dans ce cas, l'intervention des Franciscains n'aurait que précipité et catalysé ce processus, à leur profit bien sûr.*
8. Cf. le témoignage émouvant et plein de science critique de R.B. Saguier « L'Indien et son image en Amérique latine, publié dans *Cultures*, Paris, 1978, V, 2, pp. 36-54 ou l'œuvre monumentale du romancier B.A. Roa Yo, *el Supremo*, Mexico, 1974.