



D'UN LIVRE À L'AUTRE

V.Y. MUDIMBE,
**L'Odeur du Père. Essai sur
 des limites de la science et de
 la vie en Afrique noire.**
 Paris, Présence Africaine, 1982, 207 p.

Ce dernier livre qui regroupe avec d'ailleurs nombre de modifications et d'adjonctions des essais publiés en revues prolonge la réflexion menée par Mudimbé dans *L'Autre face du royaume* (1).

Il s'agit bien toujours d'un même élan et d'un même questionnement : « à savoir, comme l'écrit l'auteur dans

l'avant-propos, que les sciences humaines et sociales, à l'exemple des idéologies, ne disent pas « un même » inoffensif dans ses variables expressions, qui serait fidèle à lui-même — à l'instar de celui des systèmes logiques ; dans leurs applications, ces sciences, comme les idéologies qui nous marquent aujourd'hui, paraissent bien à la mesure de certains modes de dépendance. Et ce sont quelques-uns des traits remarquables de ces genres de dépendance qu'aborde *L'Odeur du Père* » (2).

Les deux ouvrages sont inséparables. Et, lisant *L'Odeur du Père*, on devra en particulier se souvenir d'une des thèses majeure qui sous-tendait *L'Autre face du royaume*. Se référant à l'histoire de l'anthropologie occidentale et aux différents types de regards que celle-ci avait successivement portés depuis un siècle environ sur les sociétés non-européennes, Mudimbé mettait en garde son lecteur contre l'illusion selon laquelle le passage de l'évolutionnisme,

centré sur l'opposition du « primitif » et du « civilisé », au fonctionnalisme, conduisant à une affirmation du relativisme culturel, puis le passage de l'évolutionnisme au structuralisme, et, plus récemment, enfin, le passage à des thèses plus radicales remettant en cause, comme l'avait fait R. Jaulin dans *La paix blanche*, le principe même de la légitimité du regard anthropologique, pourraient être considérés comme autant d'étapes à travers lesquelles se manifesterait une purification progressive du savoir ethnologique de l'Occident (3).

● Si la critique de l'évolutionnisme n'avait évidemment rien qui dût surprendre, notamment dans un texte publié en 1974, on pouvait en revanche s'étonner des réserves que formulait Mudimbé tant à l'égard du projet scientifique auquel répondait le structuralisme qu'à l'égard de l'engagement anti-impérialiste dont témoignaient

Erratum n° 62 : P. 2 et p. 47, lire : « Eugène Bastard et sa Mission chez les Mahafalys ».
 P. 47, lire : « cette mission chez les Mahafaly marque un tournant ».

P. 49, lire : « les renseignements obtenus sur les Mahafaly ». En effet, l'orthographe à la française « mahafalys » est propre à Bastard. Dans l'absolu, « mahafaly », mot malgache est invariable.

P. 51, lire : « Voilà qui serait de mauvaise - sic - augure ».

P. 53, lire : « soupape de sûreté de la Nation ».

ceux qui dénonçaient le caractère **ethnocide** de l'action et de la science occidentale.

Mais justement — et c'était là le point fort du propos tenu à cet égard dans *L'Autre face du royaume* —, Mudimbé refusait de s'engager dans une discussion visant à déterminer la voie et les méthodes que devrait suivre l'anthropologie pour arriver à cerner toujours d'un peu plus près ce que l'on pensait être « la vérité » des sociétés non-européennes. Ce type de discussion, auquel participaient d'ailleurs aussi bien des Africains que des Européens se proposait ainsi de mettre l'accent sur la recherche d'une vérité scientifique à laquelle chacun ne pourrait un jour que souscrire. Certes, on n'avait pas encore réussi complètement à mettre celle-ci en évidence, mais en se fondant sur les « progrès » accomplis depuis l'époque de l'évolutionnisme et de ses mythes (« scientifiques » au demeurant), n'y avait-il pas tout lieu de penser que le moment d'une science objective et libérée des liens qui naguère encore l'attachaient au colonialisme et à l'impérialisme était désormais très proche ?

Mais en se plaçant dans une telle perspective, on se trouvait de la sorte conduit à privilégier et à isoler les contenus possibles de la science anthropologique et, du coup, à se détourner de l'examen des conditions dans lesquelles celle-ci était effectivement produite.

A une approche qui s'attache presque exclusivement à la production des énoncés et à la vérification de leur validité, Mudimbé propose au contraire de substituer une démarche qui met l'accent sur les modalités mêmes de leur **énonciation**.

Cette perspective conduit Mudimbé à souligner la situation de dépendance dans laquelle se trouve placée, par rapport à l'Occident, la recherche menée en Afrique dans le domaine des sciences humaines et sociales. Cette dépendance apparaît d'abord à travers le cadre institutionnel dans lequel cette recherche est menée (universités, programmes, organismes, performances exigées des chercheurs, etc.). Elle se manifeste également dans ce mouvement qui ne fait que se confirmer et qui aboutit de fait à une division internationale de la recherche. Les pays occidentaux ont la possibilité de mener à la fois une recherche fondamentale (ou théo-

rique) et une recherche spécialisée, dont l'« africanisme » constitue un exemple significatif. De ce fait, ils contrôlent l'élaboration et la définition de la discipline et aussi les champs particuliers de ses éventuelles applications. Les pays africains, en revanche, sont invités à consacrer l'essentiel de leur effort de recherche à une investigation des « réalités africaines » (4).

Dans *L'Autre face du royaume* comme dans *L'Odeur du Père*, Mudimbé rappelle également que le vieil évolutionnisme, loin d'appartenir à la préhistoire de l'anthropologie, continue en fait d'informer tout un pan de la pensée et de l'action de l'Occident, en particulier à travers le discours tenu sur le « développement », notion qui risque fort de se révéler en dernière analyse comme un nouvel avatar de l'ancienne mythologie scientifique, centrée sur le « progrès » et la « raison » et que l'on pouvait croire définitivement dépassée.

• C'est cette continuité que souligne Mudimbé lorsqu'il écrit : « Tout chercheur africain devrait (...) s'arrêter sur les tribalités suivantes pour réfléchir sa pratique scientifique : l'Occident a créé « le sauvage » afin de le « civiliser », le « sous-développement » afin de « développer », « le primitif » pour pouvoir faire de l'« ethnologie ». Ces banalités couvrent des modèles écrasants qu'il s'agit d'accepter ou de refuser. Les accepter implique notamment que le modèle de développement sera l'ajustement à l'évolution économique, sociale et politique de l'Occident et que donc le rôle des sciences sociales sera celui d'auxiliaire de ce programme et de la prospective politique des classes dominantes. Les rejeter, c'est choisir « l'aventure » contre

la « science », l'incertitude contre la sécurité intellectuelle ; mais c'est aussi opter pour une promesse, celle de pouvoir produire une « science du dedans », celle de s'intégrer dans la complexité véritable des formations sociales africaines et de les assumer, non plus comme calques de l'histoire occidentale, mais en leur spécificité culturelle et historique ; c'est concevoir l'Afrique comme pouvant être autre chose qu'une marge de l'Occident et donc comme pouvant prétendre à un autre avenir que celui de zone sous-développée, garante du développement de l'Occident ; c'est enfin, et surtout, vouloir que les sciences sociales ne soient pas seulement des collectrices d'informations dites objectives mais qu'elles soient, de manière réelle, révélatrices de mouvance sociale et lieux d'une prise permanente de conscience et de parole ». (5).

La dénonciation du caractère « intéressé » — plus que fallacieux peut-être — du discours scientifique que l'Occident tient sur les autres cultures s'accompagne, on le voit dans ce texte, d'une définition des conditions susceptibles de permettre une libération effective du discours tenu par ceux qui appartiennent aux cultures en question.

La réalisation d'un tel projet suppose d'abord qu'on se déprenne de l'Occident, que l'on accepte, par une véritable ascèse, de se « mettre en état d'excommunication majeure » (6). C'est pourquoi Mudimbé continue, dans *L'Odeur du Père*, d'accorder une place essentielle à la question de l'hérésie, telle qu'elle s'est manifestée en particulier dans les textes de C.A. Diop, Towa, Fodé Diawara. Ces contre-discours tenus en marge de l'institution universitaire, ont fait vaciller, depuis vingt ans, bien des certitudes et des situations acquises.

Mais la force et la pertinence de ces textes tiennent peut-être moins à leurs contenus — quelle que soit par ailleurs l'érudition dont ils témoignent — qu'à leur **statut** qui fait d'eux des textes problématiques, c'est-à-dire des textes que l'institution officielle ne peut pas intégrer au champ de sa réflexivité mais dont elle ne peut pas, en même temps, ne pas tenir compte, comme en témoigne, par exemple, le soin avec lequel elle s'appliquera à réfuter l'œuvre de C.A. Diop (7).

Ce détour permet du coup de mieux saisir le type de violence dont le

(1) Mudimbé, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1973, 155 p.

(2) *L'Odeur du Père*, p. 14.

(3) Cf. B. Mouralis, « Mudimbé et le savoir ethnologique », in *L'Afrique littéraire*, n° 58, 1^{er} trim. 1981, p. 112-125.

(4) L'« africo-centrisme » est à la fois une réaction à la colonisation, perçue comme une tentative visant à introduire en Afrique la culture occidentale et une conséquence directe de la colonisation et de l'impérialisme dont la politique culturelle a toujours consisté, on le sait, à chercher à cantonner les Africains dans certaines disciplines (par exemple, « pathologie tropicale »).

(5) *L'Odeur du Père*, p. 57.

(6) *Ibid.*, p. 35.

(7) Sur cette question, cf. O. Tobner, « Cheikh Anta Diop, l'hérétique », in *Peuples noirs, Peuples africains*, n° 30, nov.-déc. 1982, p. 85-91.

discours occidental se trouve être porteur. Celle-ci n'est pas à rechercher, en priorité du moins, dans les thèses explicites ainsi formulées, mais bien plutôt dans le droit que l'Occident s'est attribué, et qui lui permet justement de formuler des thèses. C'est ici qu'il convient de situer la source — impure — d'où dérive la science et dont Mudimbé rappelle opportunément le caractère arbitraire : « Ces sciences supposent aussi, pour être des sciences, un autre pouvoir : celui de nommer ; d'où cette importance (...) de la terminologie » (8).

Dès lors, comment concevoir une prise de parole qui soit, bien sûr, autre chose que l'exercice d'un droit et d'un pouvoir, autre chose également que la production d'un contre-discours, bien que cette forme d'expression soit appelée pendant longtemps encore à remplir une fonction essentielle, bref qui soit une parole qui n'aurait d'autre justification et caution qu'elle-même et qui s'articulerait chez le locuteur, pour l'essentiel tout simplement, sur le *désir de parler* ?

Telle est la question à laquelle se propose de répondre Mudimbé dans *L'Odeur du Père*, après en avoir tracé, à travers le personnage de Nara, dans *L'Écart*, une première formulation sur le mode romanesque (9).

• Cette réponse s'opère à deux niveaux. Elle s'exprime d'abord à travers l'ordonnance des textes réunis ici par l'auteur et l'économie générale de l'ouvrage. Elle se manifeste également dans la perspective générale qu'adopte Mudimbé et qui le conduit, à la différence de ce que l'on pouvait observer dans *L'Autre face du royaume*, à porter son attention plus sur le sujet que sur la science, déplacement qui confère ainsi au livre le caractère d'une autobiographie intellectuelle.

Les textes qui composent *L'Odeur du Père* et qui ont été écrits entre 1973 et 1980 se trouvent regroupés en fonction de trois entrées : « Positions », « Analyses et tendances », « Questions et ouvertures ». L'ensemble est suivi d'une conclusion constituée par un commentaire critique de l'article que J.-Cl. Willame avait consacré à *L'Autre face du royaume* et dans laquelle Mudimbé s'interroge sur l'identité de ce Père contre lequel Willame lui reproche de se révolter.

« Positions » prolonge directement l'analyse que Mudimbé menait dans son ouvrage précédent à propos de la science occidentale. Avec cependant une différence notable. Cette fois, en effet, Mudimbé cesse d'envisager celle-ci dans son ensemble et son évolution historique pour ne plus retenir, à travers le cas de G. Devereux et de M. Foucault, que les manifestations les plus actuelles, le stade ultime de cette pensée. Le chapitre intitulé « Quel ordre du discours africain ? » occupe à cet égard une place centrale. Reprenant ce que M. Foucault, justement dans *L'Ordre du discours*, disait de l'héritage hégélien, Mudimbé écrit : « Échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend immobile et ailleurs » (10).

Le propos témoigne d'abord de la distance que prend désormais Mudimbé à l'égard de Foucault dont l'œuvre constituait naguère encore dans *L'Autre face du royaume* une référence essentielle. Il laisse également deviner, en insistant sur le risque auquel il faut consentir, les conditions qui devraient permettre la constitution d'un « discours africain ». Celui-ci ne peut se fonder ni sur la critique que l'Occident porte sur son propre discours (car cette réflexion sur lui-même ne le conduit en définitive « qu'à universaliser ses propres principes »), ni non plus sur une « culture africaine » qui serait pré-existante et dont les intellectuels devraient assurer la prise en charge et la promotion, parce que cette « culture » n'existe trop souvent qu'à partir et en fonction du « regard critique », singulier et propre à l'Occident » (11), qui en demeure en définitive l'inventeur. C'est pourquoi, Mudimbé se trouve conduit à privilégier l'expérience existentielle dans laquelle il voit, à la suite de Fanon (« La densité de l'histoire ne détermine aucun de mes actes. Je suis mon propre fondement »), la seule source possible d'un *cogito* africain.

Le chapitre que Mudimbé consacre au christianisme en Afrique, sous le titre « Le christianisme, une question de vie ? » est à cet égard particulièrement significatif. L'auteur, après avoir souligné l'ambiguïté institutionnelle du voyage missionnaire, insiste sur le caractère paradoxal des notions de « mission » et de « missionnaire », « puisqu'elles ne sont compréhensibles que dans l'écart que marquent au départ des ruptures, mais ne sont pensables que par référence au milieu originel qui les rend possibles ; puisqu'elles permettent le transfert d'un projet spirituel considéré comme « universel », mais ne rendent compte en réalité et ne peuvent rendre compte que des configurations archéologiques de l'espace culturel qui les a assumées » (12). L'analyse se poursuit de la sorte tout au long du chapitre puis, dans les dernières lignes, comme s'il se rendait compte soudain qu'il est vain d'argumenter, l'auteur en vient à envisager une tout autre perspective et qui n'aboutit à rien d'autre qu'à faire de l'expérience du sujet le critère essentiel de la vérité et le moyen qui permettra enfin de porter un jugement irréfutable sur l'action missionnaire : « Le missionnaire (...) n'a strictement rien à dire au païen. Je ne vois pas non plus ce que pourrait me dire le théologien ou le prêtre africain. J'affirme mon irréductibilité face à leurs existences et aimerais m'attendre à ce qu'ils fassent de même. La différence, une différence essentielle, me situe et me pose comme existence face au missionnaire, mais également face à mes frères de race, prêtres ou chrétiens : nous n'avons rien à nous communiquer si ce n'est la pesanteur et la confusion du silence qui nous condamnent au repli sur nous-mêmes » (13).

• La deuxième partie de l'ouvrage, « Analyses et tendances », est constituée par une série d'études de cas qui sont l'occasion pour Mudimbé d'examiner quelques aspects du cadre institutionnel dans lequel l'Afrique est amenée à produire « de la science ». L'auteur souligne d'abord les limites qui lui paraissent caractériser les systèmes d'enseignement existant en Afrique depuis l'époque des indépendances. En particulier, il met en lumière le paradoxe d'une situation que l'on peut observer dans nombre d'États et qui se

(8) *L'Odeur du Père*, p. 33.

(9) Mudimbé, *L'Écart*, Paris, Présence Africaine, 1979, 159 p.

(10) *L'Odeur du Père*, p. 44. (11) *Ibid.*, p. 44. (12) *Ibid.*, p. 61. (13) *Ibid.*, p. 71.

traduit par le fait qu'une part importante de la créativité culturelle est produite en dehors de l'école et/ou par des individus qui « ont échappé à l'école et (...) qui, malgré l'école, demeurent capables de se défaire des principes de discipline (...), qui ne sont pas « convertis » à l'idéologie scientifique et qui ne sont pas esclaves de la technologie » et en qui « se réfugie cette créativité essentielle qu'est, à partir d'une extériorité sauvage, le pouvoir de « créer » librement du radicalement nouveau, en défaisant les règles de normalisation de la science et de la société » (14).

Ces remarques valent également pour le secteur universitaire auquel Mudimbé consacre d'ailleurs un chapitre particulier, « Universités, quel destin ? », et, de façon plus générale, pour tous les organismes à travers lesquels s'opère la coopération entre l'Occident et les pays africains. C'est pourquoi, il importe que chacun des partenaires concernés soit capable de repérer, au sein de telle ou telle situation, l'espace où s'opèrent effectivement ces processus de créativité et les agents qui les rendent possibles. Espace et agents qui, en règle générale, ne correspondent pas exactement aux grilles que l'on utilise habituellement lorsqu'on parle de l'anthropologie, des systèmes politiques ou du développement de l'Afrique. D'où la nécessité de concevoir la culture africaine, non plus en référence avec un « passé — la « tradition », par exemple —, mais à travers la **modernité culturelle** dont l'Afrique est aujourd'hui le théâtre et qui échappe aux catégories canoniques du « traditionnel » et du « moderne », trop souvent confondu avec ce qui serait occidental.

• Dans la troisième partie de l'ouvrage, « Questions et ouvertures », Mudimbé examine un ensemble de réactions considérées comme autant de réponses possibles, formulées par les Africains eux-mêmes, à quelques-unes des questions soulevées précédemment.

Le premier chapitre, « Niam M'Paya », est l'occasion de situer dans son contexte historique le discours philosophique d'Alioune Diop, à la fin des années 40, et le dialogue que ce dernier devait instaurer avec Tempels, l'auteur de *La Philosophie bantoue*. On relèvera à ce sujet le parallèle suggéré avec la relation tissée entre Senghor et

Frobénius. La problématique du discours philosophique, perçu comme réponse à une situation, fait l'objet également du dernier chapitre, « Le prix du péché », texte dans lequel Mudimbé analyse l'ouvrage portant ce titre, de J.-L. Vincke, publié en 1973. L'auteur souligne, à propos de cet ouvrage, le danger d'une démarche qui, au lieu de partir des structures et notamment des structures de la modernité, se révèle être en définitive « un texte d'amour », voué au « sacré » de l'Autre et qui, de ce fait, ne réussit pas à échapper à la prétention (ou à la violence) consistant à dire « où résident les différences des traditions africaines et européennes et de quel côté se trouve l'avenir de l'humanité » : « même devant la passion la mieux exprimée, on est en droit de savoir si la réalité figée dans la fulguration des sentiments s'infléchit aux goûts et hyperboles de l'amant ou à la vérité des faits » (15).

Un deuxième type de réponse est constitué par la littérature à laquelle Mudimbé consacre un chapitre intitulé « A propos de la littérature africaine ». On y relèvera en particulier l'intérêt que l'auteur porte à la question du statut respectif des trois principales catégories de littérature africaine : littérature orale (avec sa variante : littérature orale transcrite), littérature écrite dans une langue africaine, littérature africaine d'expression étrangère.

Un dernier type de réponse est à rechercher dans la façon dont les sociétés africaines produisent leurs propres pratiques et élaborent leurs visions du monde. A cet égard, un lien étroit me paraît unir les chapitres 3 (« La sorcellerie : un langage et une théorie ») et 4 (« Et Dieu que devient-il ? ») consacré au livre de L. Hurbon, *Dieu dans le vaudou haïtien*, d'une part, et le chapitre 6 (« L'histoire immédiate : une pratique africaine du matérialisme dialectique »), qui se réfère à l'ouvrage de B. Verhaegen, *Introduction à l'histoire immédiate*, d'autre part. Ce dernier chapitre pouvant être considéré comme l'envers des deux premiers.

Il n'est évidemment pas possible ici d'entrer dans le détail d'une analyse qui recoupe d'ailleurs certains thèmes abordés dans la première partie de *L'Odeur du Père*. Mudimbé me paraît

aller cette fois jusqu'au bout d'une démarche qui le conduit à substituer à la notion de « réalité » sociale, qui renverrait peu ou prou à l'idée d'une entité préexistante, celle, plus dynamique, de « pratique sociale » dont la connaissance, en dernière analyse, constituerait, à la suite de ce que dit B. Verhaegen, le « seul critère de vérité » (16). Mais, là encore, comme naguère à propos du discours anthropologique « classique », la vigilance épistémologique de l'auteur reste entière, face à des tentatives du type de celle de Verhaegen : « Quels que soient les ordres de considération, le problème fondamental, insistant, est de savoir à quelles conditions, dans les sciences sociales, un décrit peut exprimer la vérité et l'authenticité d'une expérience » (17). Du moins, le déplacement du regard qui s'opère ainsi, du « réel » vers la praxis, peut conduire à l'élaboration d'un discours moins ambitieux, moins globalisant, parce qu'articulé alors sur un vécu expérimenté, voire expérimental, dont il serait alors possible, pour cela même, de dégager l'intelligibilité : « On peut arracher à chaque expérience ses propres normes d'intelligibilité sans que n'interviennent nécessairement des instruments ou des catégories privilégiés par une autre expérience » (18). Formule que j'interpréteraient volontiers comme l'affirmation de la possibilité d'une **autochtonie** de la « science africaine ». Autochtonie, et non irréductibilité ou différence absolue par rapport à ce centre excentré que constitue l'Occident.

• Mais ce livre érudit, traversé de multiples lectures renvoyant aux champs les plus divers du savoir (anthropologie, linguistique, économie, philosophie, etc.), est aussi le livre d'un écrivain. Et cela, non seulement bien sûr en raison de la composition très concertée sur laquelle il repose ou de l'écriture tour à tour rigoureuse, tendue et frémissante qui s'y déploie. Mais plus encore par ce que j'appellerais tout simplement la dimension autobiographique qui me paraît marquer ici le projet de Mudimbé. Certes, *L'Odeur du Père* ne relève pas explicitement du genre autobiographique au sens que l'on donne habituellement à ce terme et Mudimbé ne nous parle pas directement de lui, bien que les « références » concernant les textes réunis dans l'ouvrage ainsi que nombre de passages où l'auteur s'appuie sur son

(14) Ibid., p. 81. (15) Ibid., p. 186. (16) Ibid., p. 179. (17) Ibid., p. 179. (18) Ibid., p. 185.

« expérience » aient à mon avis une indéniable portée autobiographique.

Il n'en reste pas moins qu'un ton nouveau se fait jour ici, notamment par rapport à **L'Autre face du royaume** qui demeurerait un essai dans lequel quel qu'un parlait d'un **objet**. Or, ce qui est nouveau cette fois, c'est que cet objet tend désormais à s'abolir, par un mouvement et un déplacement qui conduisent l'auteur à se constituer comme seul **sujet** de son propre discours et à faire de ce sujet qu'il, est le thème essentiel, pour ne pas dire unique, du discours qu'il entend aujourd'hui tenir. Cette caractéristique permettra de saisir « l'écart » fondamental que représente une entreprise qui, avec **L'Odeur du Père**, doit être située à la fois, et par rapport au dernier avatar d'une pensée occidentale, affirmant la mort du sujet et par rapport à un certain type de discours africain qui, tel parfois le mouvement de la Négritude, peut demeurer une « forme vibrante et paradoxale de la culture contre laquelle il s'élève » (19).

Écart qui n'est réalisable qu'à partir du moment où se trouve dépassée ou posée en d'autres termes la problématique de la **différence** à laquelle il faudra bien un jour substituer celle de l'**indifférence**. L'indifférence qui est justement « cette capacité de pouvoir assumer, dans la virginité d'une parole et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (20).

Bernard Mouralis.

Yodi KARONE

Nègre de Paille,

Paris : Éditions Silex, 1982.

Ce roman, **Nègre de Paille**, qui vient d'obtenir le Prix de l'Afrique noire de l'Adelf se présente en neuf chapitres plus un épilogue. Les chapitres s'alternent, tant du point de vue thématique que typographique. Un chapitre traitant d'un réalisme authentique, vécu à l'intérieur du continent africain, et le chapitre suivant, présenté en italique, représentant une vision onirique, une sorte de rêve ou de cauchemar qui transcende le réel pour devenir allégorie pittoresque et inquiétante.

Le sujet de l'histoire est assez simple. Yoyo Dibanga, ayant commis un crime par accident, tuant une petite fille, Émilie un soir avec son taxi part à la

recherche d'une liberté hypothétique qu'il n'arrivera jamais à saisir. D'autre part, sa femme Carlota Dibanga, une institutrice frustrée par l'impuissance sexuelle de son mari, tente vainement d'avoir un enfant avec le cousin Etondi mais ne réussit jamais à avoir qu'un enfant mort-né. Cette vision pessimiste est contrebalancée par un humour à fleur de peau.

Des thématiques essentielles reviennent lancinantes du fait même qu'elles traduisent à merveille les problématiques que vit actuellement une Afrique néo-coloniale. D'abord, le thème du fatalisme où le sujet se soumet à toute autorité séculaire ou divine : « Mon mari me disait toujours d'attendre que Dieu ait levé la sanction ! » (p. 11). Les scènes de prison, de torture, sont aussi vivement décrites. Carlota attend son mari pendant dix-huit années de baigne passées dans un trou immonde, plein de maladies.

L'action se passe dans le petit village de Kolibali, où le réel est associé au sacré, à la magie, au maraboutisme. Mais le héros principal, Yoyo, n'ayant pu trouver la liberté chez lui veut : « aller en France chercher la liberté au berceau, à ce qu'il paraît ! » (p. 19). Cette quête d'un mari impuissant qui porte le diable en lui ne mène qu'à un échec total. Il sera à la fin « pendu » mentalement dans un cauchemar d'où il ne peut s'extirper. La quête est toujours dirigée vers le nord du pays et puis vers le monde. Yodi Karone amalgame à merveille l'erreur tragique d'un accident non voulu et le destin tragique imposé par la tyrannie d'une pauvre Afrique, qui ne réussit pas toujours à se dégager des griffes et de l'emprise du colonialisme. L'itinéraire de Yoyo est ainsi parsemé d'embûches, aussi bien dans la réalité vécue de son histoire que dans la mentalité cauchemardesque de sa vision.

La liberté est non seulement un idéal à chercher ; elle devient presque un personnage mythique, poursuivi par les êtres africains, sans jamais l'atteindre. Émilie, l'accidentée par hasard, devient dans la vision une « pute » qui essaie, dans le rêve, de séduire Yoyo. Cette transformation du vécu à l'imaginaire est parallèle à la transformation de la philosophie de l'action politique à l'utopie. Le fil conducteur est toujours cette liberté sans cesse glissante et inaccessible. Des deux côtés de la frontière, en Afrique comme en France, cette liberté est inexistante du fait même de l'injustice qui semble sans

cesse dominer dans les milieux. Comme le dit la chanson dans les défilés :

— *Ah mes aïeux, ah mes aïeux !
Vous ne seriez pas contents
Si vous pouviez voir la misère
Que vivent vos enfants !*

L'exploitation est ainsi vécue dans la vie et dans le rêve, dans le temps et dans l'espace.

Yodi Karone réussit ainsi, non pas à présenter une protestation de l'homme subjugué en Afrique, mais à décrire avec humour un tragique que ne peuvent soulager ni les religions diverses, ni les musiques funèbres, ni les mugissements de la nature. Ainsi le nègre de paille est condamné d'avance à l'asphyxie et à la pendaïson, car il n'a pas su corriger le mal à la racine. A la fin du livre, Yoyo est transfiguré parce qu'il a quitté son pays déchiré, sans qu'il ait pu remédier au désastre vécu. Ainsi se termine le livre par cette trahison irrémédiable :

*Yoyo, où es-tu, Yoyo ?
Où vas-tu si loin de ton pays ?*

Hédi Bouraoui,

*Master, stong College York
University, Toronto, Canada.*

J.-P. MAKOUTA-M'BOUKOU,
Introduction à l'étude
du roman négro-africain
de langue française,
Dakar-Abidjan, les Nouvelles éditions africaines, 1980, 350 pages.

De nombreux travaux et des études multiples ont déjà été réalisés sur les littératures africaines. Cependant, la plupart de ces travaux intéressent davantage les milieux universitaires par leurs méthodes, mais également par les objectifs qui les portent et les motivations qui les inspirent. Si des lectures ont été faites dans le monde des littératures en langue anglaise, il n'en va pas de même en ce qui concerne celle en langue française, de la part des Africains eux-mêmes.

Makouta-M'Boukou a essayé de dépasser cette simplification des faits littéraires. On connaît sa première **Introduction à la littérature noire** (éd. Yaoundé, 1970) qui avait tenté de faire une synthèse portant sur les textes produits par les auteurs africains de cette période. Le volumineux ouvrage qui vient d'être publié reprend ce

(19) *Ibid.*, p. 137. (20) *Ibid.*, p. 202.

projet, en l'amplifiant avec un nombre très important de notes de lecture, de réflexions diverses aussi bien sur les textes que sur les cultures qui les supportent. L'introduction à l'ouvrage indique déjà que celui-ci provient de textes variés, tirés des enseignements de l'auteur dispensés à l'Université de Ouagadougou (Haute-Volta). Le niveau des différents cycles auxquels ces enseignements sont destinés se ressent particulièrement dans les questions mêmes que posent le texte : des problèmes élémentaires et des notes de présentation générale pour le deuxième cycle (livres I et II), et une théorie littéraire susceptible de sous-tendre les commentaires des textes pour le troisième cycle (livres III et IV). La frontière n'est pas toujours nette, et c'est là le premier aspect des limites de cet ouvrage. Du conglomerat des réflexions ne sort pas toujours un principe cohérent, qui introduirait à une véritable méthode de lecture.

L'ouvrage lui-même est divisé en quatre livres, tournant tous autour des interrogations majeures sur les sociétés africaines :

- la question sur le « métissage culturel et la tradition » prend prétexte de l'histoire de la « négritude », particulièrement celle de Senghor, sa théorie et son principe, pour proposer une « grille de lecture » des textes. Les dix chapitres qui composent ce livre abordent surtout les problèmes généraux des cultures, et ceux de leurs interprétations anthropologiques ;
- le livre II tente de cerner les formes du « genre romanesque négro-africain », donnant à ce « **négro-africain** » son contenu racial le plus large. Il parcourt les genres pratiqués dans les littératures françaises d'une part et les littératures négro-africaines d'autre part, de manière à établir des correspondances et des convergences, ou au contraire, des différences et des divergences. Les trois chapitres de ce livre cherchent à démontrer l'originalité structurelle et formelle du genre romanesque négro-africain, dans son recours à des formes substratifiées de l'oralité, dans ses références culturelles ;
- le livre III est celui qui apporte des éléments nouveaux par rapport aux réflexions antérieures de l'auteur, en superposant les contextes linguistiques du roman africain aux « structures du texte », et aux exigences de l'écriture.

Le deuxième des deux chapitres qui composent ce livre analyse cinq textes, choisis dans un répertoire restreint de romans africains, et en commente les modes de transcriptions et de transferts linguistiques ;

- l'unique chapitre du livre IV s'attache au rôle politique pratiqué dans le « genre romanesque ». Il s'appuie presque exclusivement sur une lecture de la « Légende » de J. Malonga (et des réminiscences de la thèse de doctorat de l'auteur sur J. Roumain), avant de conclure sur la « mission historique de l'écrivain africain ». Ces passages renforcent ainsi les termes par lesquels il instituait son procès contre la méthodologie critique de l'« Occident », contre sa « théorie littéraire », et même contre sa rationalité.

Le projet de départ se maintient donc à travers ces quatre livres : il consiste à amplifier les analyses de textes littéraires, en partant d'une « lecture totale et plurielle », et d'une « explication intégrale » de tous les aspects des sociétés et des cultures africaines. L'auteur les énumère à maintes reprises, et insiste sur cet ensemble des connaissances exclusives : ethnologie, théologie, géographie (ce qu'il appelle souvent l'« écologie africaine »), philosophie, religions, littératures orales et traditionnelles. L'accumulation de ces différentes « sciences africaines » (il ne parle pas d'un « savoir ») permet ou interdit, seule, l'accès aux textes des littératures écrites.

Les arguments principaux peuvent se schématiser en ces pôles thématiques :

- le « monde nègre » est un, identique, semblablement unique, définissable à travers les temps et les espaces, dans sa « pensée », son « âme » et toutes les expressions de celle-ci. Toutes les manifestations culturelles des « hommes de la race noire », les « négro-africains », quels qu'ils soient, sont marquées essentiellement et fondamentalement par cette pensée. Seul, celui qui en perçoit les principes et les dimensions essentielles, peut parvenir à comprendre les « textes littéraires négro-africains ». C'est pourquoi, l'accès à ces textes demeure difficile aux « critiques occidentaux » qui les approchent de l'extérieur, tant qu'ils n'ont pas été « initiés » à ces sciences. Certains paragraphes prennent ici une allure dithyrambique qui dissimule mal ses agacements ;

- l'« histoire nègre » n'a pas modifié les composantes et les structures de cette pensée. Tout au plus a-t-elle aménagé les « cultures les plus authentiques » en un univers cohérent de sensibilités et d'expressivités particulières. Récusant la « négritude » de Senghor et le marxisme laxiste et condescendant des hommes politiques d'Afrique accusés de prosélytisme et d'opportunisme, l'auteur fustige les mimétismes culturels qui ne s'accrochent à aucune réalité psychologique concrète ;

- le roman négro-africain est placé au centre de ces conflits et de ces contradictions, car cette « pensée » en tant que dynamique sociale, est un élément de contradiction profonde : « le romancier est un prophète » (p. 342). Seuls les romanciers, insiste l'auteur, ont la « faveur » de cerner et de dire la signification totale de cette dynamique. Il recourt à Jacques Roumain pour appuyer cette thèse ;

- c'est pour cela que, pour l'auteur, la culture historique ne peut être qu'« élitiste » : seule une « élite intellectuelle » peut accéder à cette « âme fondamentale » qui donne forme et contenu aux styles différents, aux paroles énoncées, aux actions et aux gestes des sociétés, ainsi qu'à tous les principes de leur créativité. Elle en a la « grâce » et l'intuition, même si elle n'en possède pas la « méthode » :

« L'opinion de l'écrivain est celle des « groupuscules », or la vérité ne vient jamais des masses, mais des groupuscules, parce que seuls les groupuscules raisonnent ; les masses « suivent » « le pouvoir » ; celui-là n'obéit qu'à ses intérêts qui sont toujours opposés à ceux de la masse. Le « pouvoir » tente de créer un langage où la vérité soit noyée, et qui par son caractère général et violent domine, écrase et assimile le peuple. Cela signifie qu'en utilisant les mêmes signes linguistiques, le « pouvoir » et l'écrivain jettent deux éclairages divergents sur la vie et les problèmes négro-africains : le « pouvoir » négro-africain, tout comme l'Occident, jette sur la vie nègre un éclairage oblique qui déforme les objets, l'écrivain déverse sur elle un éclairage zénithal, projetant orthogonalement les objets, et donc les restituant sans déformation. Faute d'obtenir de gré la parole, l'écrivain la prend de force, l'arrache des lèvres du « pouvoir » et se substitue à l'« Ancien » de la tribu, dont c'était le feu sacré, le verbe, autrefois (p. 272). »

Il apparaît constamment dans cet ouvrage, une grande passion dans l'argumentation. L'auteur visiblement ne maîtrise pas toujours son sujet, même s'il a la maîtrise des textes. Il ne désigne

pas toujours les lieux de ses interpellations : les critiques s'adressent à des thèmes multiples, à des contextes divers, venus de tous les débats sur les littératures africaines. Pour qui connaît les thèmes des colloques et des rencontres, les différents chapitres de cet ouvrage constituent des réponses déterminées, des prises de position facilement repérables. Toute l'expérience de la vie d'un écrivain, d'un étudiant africain dans les universités françaises, d'un postulant à des doctorats universitaires, est ici transparente à travers les sinuosités et les méandres de l'écriture. Au point que l'œuvre elle-même s'en trouve très personnalisée et déforme parfois les arguments majeurs comme ceux de la racialisation, prise ici à rebours, ou encore celle d'une « méthode » de lecture qui se projette elle-même dans ses propres contradictions.

Des inconvénients en subsistent également. Un tel travail, par sa dimension et par sa qualité, ne pouvait nullement échapper aux désavantages du volume et de la précipitation : des notes explicatives qui excèdent les limites du raisonnement, la hargne mal dissimulée à l'endroit d'autres « critiques », le prétexte de l'« Occident » toujours proche, ne pouvant suffire pour transposer les langages explicatifs en un lexique polémique mal approprié. Des passages fréquents, d'une interprétation à une autre, utilisent parfois des arguments opposés, pour justifier un fait identique. Ainsi par exemple, certaines phrases excessives sur l'« âme noire », et sur les « nègres authentiques » : « je ne connais pas un seul Nègre authentique, aussi occidentalisé soit-il, qui n'ait tremblé un jour ou l'autre devant ces forces mystérieuses de la nature, devant les sorciers dont l'existence hante toujours nos pensées et nous remplit de frayeurs » (p. 129). Et pourtant, l'auteur venait de reconnaître la part importante des métamorphoses et des transformations subies par les sociétés africaines, sous l'action du christianisme et des religions chrétiennes :

... les nègres demeurés en Afrique après le vent de l'esclavage, n'ont été ni plus libres, ni mieux respectés que ceux qui sont allés en exil. Leur civilisation, leur culture ont subi une agression telle que leur spiritualité s'est trouvée comme emportée par un raz de marée (p. 128). »

Généralisant des données tirées d'une expérience personnelle en milieu kongo, il observe que « la religion chrétienne est inséparable de la civilisa-

tion qui la propage », citant même Arnold Toynbee, qui notait que « la civilisation occidentale [est] un tout, qu'on ne pouvait en accepter un aspect sans en accepter tous les autres » (p. 128). Il ajoute un autre aspect important : « la foi dans la raison qui n'accepte comme rationnel que ce que la raison conçoit comme acceptable ». Plus loin, il remarque que le christianisme est à la fois « une manière de penser et de vivre ». Et il avoue explicitement : « la civilisation de l'oralité s'est brisée contre la civilisation de l'écriture importée » (p. 339). Mais cela ne l'empêche pas de conclure, même après des pages entières d'un débat passionné sur la « foi chrétienne » et sur des considérations théologiques (tout le chapitre VII, pp. 102-131 et pp. 252-260), qu'« un nègre authentique est un animiste permanent ». Pour réfuter les prémisses de la « négritude » de Senghor et les arguments du « métissage culturel », il utilise une phraséologie très proche des textes de *Liberté I* du même Senghor, ceux de la « civilisation de l'Universel » qu'il récuse précisément :

La civilisation de l'Universel est une utopie. Le métissage culturel est un nouveau procédé que la voix de Senghor, les Nègres eux-mêmes, choisissent pour être mieux phagocytés par l'Occident chrétien. C'est pour mieux prévenir cette phagocytose, que la plupart des écrivains nègres abandonnent Senghor, s'accrochent à leur civilisation comme à la prunelle de leurs yeux, et s'ingénient à la présenter au monde telle qu'elle est, sans métissage, sans mélange, sans panachage, afin qu'à la Parousie, les Nègres se présentent devant l'Éternité avec leurs mystères, leurs mânes tutélaires, leurs tam-tams, leur camisole, ainsi qu'avec leurs cheveux crépus et leur nez écrasé, toutes choses qui sont leur sceau et leur spiritualité (p. 131). »

Au-delà de ces postulats et préliminaires méthodologiques, l'ouvrage de Makouta-M'Boukou reste un document intéressant, susceptible d'être utilisé dans les études et les réflexions sur les littératures africaines. Il apporte de précieux renseignements sur les difficultés matérielles que rencontrent les écrivains dans l'édition de leurs œuvres. Et l'expérience personnelle de l'auteur, qui revient à plusieurs reprises dans ce livre, au point d'en constituer un pôle autarcique important, demeure bien significative. Les mêmes références à l'œuvre de Jacques Roumain, sujet de la thèse de doctorat de Makouta-M'Boukou finissent, elles aussi, par transposer certaines argumentations

dans un langage également autarcique, tournoyant interminablement autour de sa propre circularité contextuelle.

En même temps, ce travail dans sa dimension théorique rend bien compte de la manière dont les « intellectuels » africains, ceux d'une certaine génération de la « pensée » africaine, ont assumé l'étape de la transition entre les « cultures de l'oralité », et celles des sociétés actuelles, aux prises avec d'autres monstres idéologiques. La colonisation en tout cas, demeure une référence fondamentale, qui finit par occulter les langages les plus immédiats, et par transformer le discours énonçable sur les cités qui désignent l'histoire des Hommes noirs. A ce niveau déjà, les études de Makouta-M'Boukou restent des témoignages évidents de tout un mouvement de pensée et de réflexion.

Pius Ngandu Nkashama.

Raffaella SEMERARO **L'interdisciplinarità nell'insegnamento**

Firenze, Le Monnier, 1982.

Professeur à l'Université de Padoue, Mme R. Semeraro travaille depuis de nombreuses années sur les implications pédagogiques de la régionalisation de l'éducation dans la région de Venise. Ses premières recherches ont été publiées en particulier dans l'ouvrage collectif « I distretti scolastici tra decentramento territoriale et culture locali », (Milano, Franco Angeli ed. Giunta regionale del Veneto, 1979).

Dans l'ouvrage que nous analysons ici, elle étudie l'un des problèmes théoriques soulevé par ses recherches précédentes.

Cet ouvrage s'adresse aux enseignants de l'école moyenne inférieure italienne, avec un double objectif : justifier (partie théorique) et proposer (partie « technique ») une programmation didactique dans une perspective interdisciplinaire. L'auteur définit l'interdisciplinarité comme un processus cognitif et actif qui a pour but de découvrir et de systématiser des hypothèses de relation entre divers champs du savoir, diverses disciplines, différents langages, en vue d'une compréhension plus unitaire de la réalité et d'un comportement plus socialisé de l'homme. L'interdisciplinarité cor-

respond aussi pour l'auteur à une logique et à une pratique de communication entre les langages des différentes disciplines. En ce sens, c'est un processus cognitif et actif qui génère un « penser » et un « agir » intercommunicatif, donc relationnel. Il s'agit donc d'une expérimentation collective sur la manière de construire une nouvelle logique et une nouvelle pratique de mise en relations de la communication et des comportements. Le concept d'interdisciplinarité n'est pas considéré uniquement dans le champ culturel, mais est appliqué et élargi au plan social.

Le livre est articulé en trois parties : — vers une nouvelle conception de la culture — interdisciplinarité de nouveaux programmes — hypothèses de programmation scolaire dans une perspective interdisciplinaire. La première partie met en évidence le fait que le système éducatif actuel conditionne précocement l'élève au cloisonnement entre les différentes matières, que ce cloisonnement est le reflet des rapports conflictuels entre enseignants des différentes disciplines et d'une liberté d'enseignement mal comprise. Les conceptions culturelles nouvelles mènent à discuter des méthodes de réalisation possible de l'interdisciplinarité. De telles méthodes peuvent être élaborées si l'on tient compte que chaque discipline possède en commun : des objectifs de recherche, un cadre théorique, des instruments d'analyse permettant de vérifier le cadre théorique, et enfin les produits, les œuvres, et les actions concrétisées historiquement dans chaque discipline. La construction de l'interdisciplinarité doit tenir compte de ces aspects communs, en abandonnant l'idée d'une division entre les nombreux langages disciplinaires.

La deuxième partie de l'ouvrage plaide pour une conception disciplinaire de nature évolutive, une interprétation épistémologique analogue pour toutes les disciplines, et la nécessité d'accepter dans l'enseignement les travaux de groupes (team-teaching). Nous citons ici l'une des nombreuses propositions : le rapport entre éducation artistique et la géographie. D'une part, l'on peut mettre en relation, lors de l'analyse d'un territoire, les diverses formes de production avec les nombreux courants artistiques ayant permis la construction d'une histoire de l'art. D'autre part, l'on peut provoquer chez l'élève la production de matériaux artistiques et figuratifs (dessins de la

région, constructions plastiques) pour l'accoutumer à une lecture spontanée et expressive du territoire à partir de laquelle devrait émerger la signification de l'emploi spécifique des instruments analytiques employés pour la connaissance de l'espace.

La troisième partie du livre propose des fiches de travail pour une programmation interdisciplinaire de l'école moyenne. Les critères suivants ont présidé à leur élaboration : a) une fiche pour chaque matière, accompagnée d'hypothèses de travail à proposer aux élèves, et mettant en exergue la dimension spatio-temporelle de l'exercice ; b) pour chaque matière, l'auteur propose une série d'opérations que l'enseignant peut accomplir avec les élèves. La dimension historique est mise en relief, afin de créer une correspondance continue entre présent et passé, entre la dimension du temps et de l'espace.

Ce travail a été effectué pour montrer que l'interdisciplinarité peut constituer un dossier de propositions en vue d'une nouvelle conception de la culture à transmettre par l'enseignement. L'auteur souligne qu'il serait impensable de construire un modèle a priori généralisable en vue d'une application uniforme pour chaque situation didactique. En fait, la programmation scolaire est à concevoir sous forme de projets, bien plus que d'être conçue comme une organisation préalable à l'expérience didactique. Une marge de manœuvre importante a été offerte aux enseignants par la dernière réforme, elle doit permettre d'atteindre l'objectif de l'interdisciplinarité.

Isabelle Cavicchi-Broquet,
*Faculté de Psychologie
et des Sciences de l'Éducation,
Université de Genève.*

Paul DAKEYO
Poèmes de Demain
Éditions Silex, Paris 1982.

Le poète camerounais, Paul Dakeyo, vient de sortir aux Éditions Silex une nouvelle anthologie de la poésie camerounaise de langue française. Paul Dakeyo connaît très bien son domaine, et tous les poètes de son pays. Il a réussi à rassembler ici, aussi bien les auteurs qui sont devenus classiques comme Francis Bebey, Patrice Kayo, René Philombe, que les poètes les plus jeunes. Dans la préface, Mukala Kadi-

ma-Nzuji signale la nécessité d'une bonne critique et d'approches méthodologiques de la part des écrivains africains. Il va sans dire que cette littérature, qui est loin de s'essouffler comme il l'explique si bien, a besoin de critiques sérieuses qui devraient émerger du sol même de l'Afrique pour prendre en charge les projets ambitieux de ces écrivains.

D'autre part, dans l'introduction, Paul Dakeyo suggère une classification thématique à six registres :

*Parole et Sagesse
Amour et Bonheur
Nature et Société
Tradition et Progrès
Colonialisme et Impérialisme
Indépendance et Liberté, (p. 11).*

Quoique les poètes soient classés selon un ordre alphabétique, il n'en reste pas moins que les thématiques se recoupent et ne sont pas nécessairement étanches les unes par rapport aux autres. Une première remarque s'impose, qui est celle de l'engagement politico-social de tous ces écrivains. Poésie militante dans le bon sens du terme, elle est en même temps enracinée dans le terroir qu'on chante avec amour, nostalgie et passion. Le poète est toujours l'exilé au sens métaphysique du terme, même s'il vit en réalité dans son propre pays. Ici, il ne s'agit plus de ressasser la haine du colonialisme mais d'attaquer de front le néo-colonialisme qui s'est établi après l'indépendance.

Le pilier de la négritude promulguée par Césaire, Senghor et Damas se voit magistralement éclaté dans un poème d'Ernest Alima :

*Je suffoque
Dans ce halo
Mono-
tone de mon étuve.
Entends-tu venir
Au galop
L'aurore de ma vie
M'en irai-je me rafraîchir
Parmi les cheveux blancs de tes
glaciers ? (p. 27).*

Les contradictions et les liturgies officielles du verbe régnant, se trouvent assez critiquées dans leur effusion et leur emphase. Ainsi, l'ego et les « je » sont dépassés par les préoccupations sociales, comme dans le poème puissant de Fernando d'Almeida « Je Toujours Je ». Le ton calme de l'analyse poétique est souvent dépassé par la harangue politique : la contestation

effrénée, la révolte viscérale, comme dans les poèmes de Charles Baleguy :

Levez-vous donc, Tous : Étudiants, Ouvriers, Paysans, Machettes, sagaies, ou lances à la main, mourez en combattant. C'est là le seul vrai gage pour d'Impérieux Conquérants ! (p. 61).

ou celui de Bekate Meyong :

Prenez le feu : brûlez leurs maisons somptueuses, Leurs villas coloniales. Brûlez les villas de leurs collabos nègres. Dans votre juste lutte, une seule arme : le feu, Une seule stratégie : le harcèlement. Ne leur laissez plus une minute de repos. Brûlez tout, vous n'avez rien à perdre sauf votre esclavage qui n'a que trop duré. (p. 69).

Le cri d'alarme que l'on entend souvent est constitué par non seulement la révolte des poètes vis-à-vis des injustices sociales et politiques, mais aussi les nécessités de revenir à la source, au clan, à l'ancêtre comme l'écrit Charles Ngande dans son poème « Indépendance » :

Nous avons pleuré toute la nuit Jusqu'au chant de la perdrix Jusqu'au chant du coq Nous avons pleuré toute la nuit O Njambé tu étais pourtant là Quand on coupait des oreilles Quand on coupait le cordon ombilical de notre clan Quand on fracassait le crâne de notre Ancêtre Quand on brûlait le chasse-mouches de notre aïeul. Ina ô ô ô ô ! Où retrouver la tombe de l'Ancêtre. (p. 212).

L'indépendance n'a pas toujours créé la liberté et l'amour, la fraternité et la justice nécessaires à la vie. La force du verbe prend alors la relève pour découvrir l'aube, la lumière, ou ne serait-ce que l'étincelle qui fera percer la lourdeur des nuits littérales et symboliques. Patrice Kayo nous dit ceci :

Demain peut-être une étincelle trouvera la lourde nuit des âmes Demain peut-être la laine sera le nautonnier des jours. (p. 141).

Il est impossible de rendre compte de l'apport de ces 51 poètes, et le lecteur trouvera un arc-en-ciel thématique qui retiendra son attention. Paul Dakeyo nous a rendu un grand service en nous

fournissant cet outil de travail qui dépasse de loin les anthologies précédentes, générales sur l'Afrique ou particulières sur le Cameroun. Il reste à souhaiter que le livre *Poèmes de Demain* puisse voir le jour dans le système éducatif camerounais d'abord et à travers l'Afrique par la suite. Comme certains poètes inclus dans cette anthologie sont eux-mêmes des professeurs de littérature africaine, il est donc logique de souhaiter qu'ils partageront avec leurs étudiants, l'apport de cette jeune littérature camerounaise qui a dépassé la quête et la recherche d'une identité, mais qui a certainement contribué à l'humanisme du XX^e siècle.

Hédi Bouraoui,
Master, Stong College.
York University
Toronto, Canada.

G. MICHAUD

(sous la direction de),

Négritude : traditions et développement,

Bruxelles, éd. Complexe, 1978.

La théorie de la « négritude » a marqué irréversiblement la lecture qui peut être faite des textes de la littérature africaine. Qu'elle soit historique au sens de Césaire, « théorématique » comme dans *Orphée noir* de Sartre, et surtout totale et intégrale comme dans l'« émotion nègre » de Senghor, elle demeure l'une des voies par lesquelles est apparue la littérature africaine dans un premier temps et autour des indépendances.

Cette négritude peut sembler être actuellement une théorie archéologique de la littérature d'Afrique. Depuis les textes virulents du « Festival panafricain » d'Alger en 1969, la critique africaine paraissait avoir décrété la sentence finale de son achèvement. Les tentatives ultérieures n'auront réussi qu'à confirmer les anciens sarcasmes de Wole Soyinka, d'E. Mphahlele, de Marcien Towa, d'Adotévi, ainsi que de tout le groupe d'écrivains africains actuels, qu'ils soient de langue française ou de langue anglaise.

Il demeure cependant une autre dimension de cette même négritude, celle dénoncée par les textes les plus récents comme celui de Paulin Hountondji, d'Eboussi Boulaga, autour de la « philosophie » et de la « pensée » africaine, celui de Yves Bénot autour des *Idéologies africaines*. Cette dimension à la fois théorique et politique,

voulait que la « négritude » soit également le procès d'une méthode et d'une pratique politique concrète : celle du développement des pays du tiers monde. Il ne s'agit pas seulement de cette manière de « socialisme » particulier qui semblait en découler, mais du fait même qu'elle constituait au départ, une méthodologie de définition et d'affirmation d'une certaine identité africaine.

Dans ce sens, elle prétendait répondre à une interrogation plus actuelle des théories anthropologiques contemporaines : celle de l'identité. Au travers des textes littéraires et des actes culturels précis, elle donnait l'impression de vouloir lire la totalité du phénomène « nègre ». L'ouvrage présenté ici, et curieusement intitulé *Négritude : traditions et développement*, reprend cette importante interrogation, afin de la resituer dans son contexte théorique précis.

Il faut dire cependant que les études rassemblées ici, n'ont pas la négritude comme thème premier et originel, mais représentent plutôt un questionnement plus fondamental, celui de l'identité par et à travers les « traditions » africaines.

De telle sorte qu'à maintes reprises, la « négritude » est posée comme une « idéologie ». Et les textes majeurs de cet ouvrage, que ce soit celui de M. Bekombo, ou celui de O.D. Lara, situent exactement les termes du débat scientifique sur l'identité (négro-) africaine, d'abord dans le contexte historique qui a donné son sens au mot même de « négritude », et ensuite dans la perspective théorique actuelle qui définit les rapports concrets entre le « Nègre » et son univers immédiat, entre l'Africain pauvre et démuné du tiers monde néo-colonial, et les stéréotypes de la thématique littéraire.

Les études se trouvent ainsi regroupées en quatre « centres d'intérêt » :

- l'espace littéraire de la thématique actuelle dans les textes de la littérature africaine ;
- la pratique d'une « histoire nègre » telle qu'elle est énoncée dans les manuels de l'historiographie coloniale, à propos de la colonisation des Antilles et des révoltes des esclaves noirs ;
- des études concrètes sur la littérature et la nouvelle écriture en Afrique et aux Antilles ;
- le contexte théorique pour une redéfinition de l'« identité nègre ».

Le premier « centre d'intérêt » veut restituer tout son sens au texte littéraire, à travers une interrogation plus sociale des réalités africaines. L'« identité », dès lors, n'interroge plus de mythes faussés par un ethnologisme naïf, mais appelle les formes nouvelles de traditions africaines. Le témoignage direct apporté par Mongo Beti dans son texte « Identité et tradition », évoque déjà cette prise de conscience d'une situation d'aliénation par la « différence ». M. Bekombo reprend cette problématique d'une véritable « théorie littéraire » cohérente, pour l'élargir à la pratique idéologique qui détermine les formes du pouvoir dans les sociétés africaines actuelles : « Idéologies et langages : le problème de l'identité nègre. »

Le deuxième « centre » concerne l'historiographie coloniale, dans la mesure où elle escamote une part importante des « faits et gestes » des anciens esclaves noirs, à travers leur « expérience » de la liberté et de la libération. Au-delà de l'idéologie déformante qui l'inspire, cette falsification de la « vraie histoire des Nègres » a beaucoup contribué à « truquer » la conscience des « fils d'anciens esclaves », les rattachant à une image fautive de leur potentiel culturel, aux Antilles comme aux États-Unis. L'étude d'Orino D. Lara, significativement intitulée « Histoire et fondements de l'identité négro-africaine » tente de redresser l'histoire nègre de la résistance dans ses véritables dimensions à travers toutes les « Isles » : Haïti, Cuba, Puerto Rico, les Antilles.

Le texte de Jean Métellus acquiert son importance dans ce sens, lorsqu'il analyse le phénomène de « l'idéologie bourgeoise » en Haïti :

« Pour se déployer, l'identité est sans cesse obligée de ronger les cadres historiques qui l'accompagnent. Notre identité, à nous Noirs importés ou déportés, était avant 1804 ou 1848 d'être des sujets, des esclaves. Après, elle a consisté de près ou de loin, sous une forme ou une autre, à être des colonisés ou des néo-colonisés. Maintenant que ces termes se sont usés ou ont mal vieilli, la totalité du monde noir doit se retrouver un nouveau nom, une nouvelle appellation, contrôlée peut-être quand on peut dire qu'elle fait partie des exclus, ou incontrôlée si on la range rapidement dans ce fameux tiers monde. L'histoire nous a purement et simplement désignés pour être ce que nous sommes aujourd'hui (p. 69). »

Ce qui est dit d'Haïti, Maryse Condé l'applique aux Antilles « françaises ». Des mythes folkloriques récupérés par

le colonisateur (« les Antilles des pourvoyeuses de sourires et de soleil à bas prix »), elle aboutit à la revendication d'une véritable identité culturelle, par la « lutte des classes » : « l'identité culturelle n'est qu'un volet d'une prise de conscience militante ».

Le texte de J. Manlius, « Apport de la religion chrétienne dans la structuration ou la destructuration de la personnalité antillaise » vient d'ailleurs compléter celui de Maryse Condé, en suivant l'itinéraire des églises missionnaires, ainsi que ses voies ambiguës d'évangélisation et d'idéologisation. La théologie équivoque qui transpose les termes de l'interrogation sociale constitue dans ce cas un acte d'aliénation culturelle.

Le troisième « centre » comprend deux études sur les textes d'écrivains d'Afrique et des Antilles. Le premier, celui de B. Mouralis sur « Le théâtre dans le roman : A. Fantouré et Saïdou Bokoum » essaie de relire les textes de ces auteurs (*Le récit du cirque... de la vallée des Morts* de Fantouré, et *Chaine* de Bokoum) au travers d'un type d'écriture qui privilégie une forme de représentation scénique et scripturaire. Ces deux auteurs pensent réellement « exorciser le prestige illusoire de l'Art, (afin) de proclamer avec violence le primat de l'Action ; en d'autres termes, le triomphe du Drame sur le Théâtre ». Le deuxième, celui de L.V. Thomas, reprend les grandes lignes des études antérieures de l'auteur, qui définissaient les éléments mythologiques des littératures traditionnelles (et de la « civilisation du verbe »), autour des grands textes de l'« ethnologie du langage » : « la civilisation africaine procède avant tout du verbe, qu'il soit parole, rythme ou symbole ». À partir de ces éléments mythologiques, l'auteur en arrive à des caractérisations déterminatives de la littérature de l'« oralité », ainsi qu'à certains procédés littéraires qui feraient découvrir la « pensée traditionnelle » : le rythme, l'image et le symbole, l'émotion, le style. La deuxième partie de l'étude est consacrée aux « dimensions et fonctions de l'oralité », et distingue dans celle-ci, des formes des littératures profane et sacrée, ainsi que celles d'autres genres mineurs. La dernière partie s'attache aux survivances possibles de la « littérature traditionnelle » dans la littérature écrite. Et curieusement, L.V. Thomas semble découvrir ces substrats à travers les catégories qu'il avait établies naguère à propos de

la « négritude » : douloureuse (Césaire, H. Kane), agressive (Césaire, Tevoedjre, Sartre), sereine (Senghor), ou triomphante (Dika Akwa, Cheikh Anta Diop).

Et enfin, le quatrième « centre d'intérêt » est plutôt théorique. Il reprend le contexte anthropologique du thème proposé dans l'ouvrage, en même temps qu'il précise le projet d'une revendication de l'identité et de la différence qui caractérise le débat culturel de notre époque : « la problématique de l'identité semble osciller entre le pôle d'une singularité conçue sur le mode de l'unicité substantielle et celui d'une unité globalisante nivellatrice des spécificités », écrit E. Marc-Lipiansky dans son étude « L'autre et le Même ». Ici, la part des thèses de Lévi-Strauss sur la problématique de l'« identité » est importante. Le texte reprend d'ailleurs les grandes lignes d'un séminaire qu'il avait dirigé au Collège de France en 1974 et 1975. Guy Michaud tire la conclusion de toutes ces études. Il aurait bien voulu donner une synthèse générale dans « Identité et personnalité », mais la dimension culturelle théorique, telle qu'elle s'est démarquée dans les textes des nouveaux « philosophes » africains (Hebga, Eboussi-Boulaga, Mia-Musunda) rend le problème de l'identité positive, et celui de la personnalité plus complexe encore :

« Dans les périodes relativement calmes de l'histoire d'un peuple, sa personnalité ne se manifeste guère que comme l'expression objective de son identité vécue : elle la prolonge en actes politiques, en œuvres de culture, on peut la déchiffrer à travers les structures économique-sociales. C'est dans les périodes (...) de rupture et de mutation que la personnalité se détache en quelque sorte de l'identité, en « décolle », qu'elle n'est plus seulement prolongement, mais projet. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il se produit une rencontre de civilisation plus ou moins violente. La situation négro-africaine est exemplaire à cet égard. Marqué par le phénomène que Jean Poirier désigne sous le nom d'hétéroculture, chaque peuple d'Afrique vit aujourd'hui simultanément sur deux plans, ou si l'on préfère dans deux univers culturels : celui de la tradition avec lequel il maintient le contact par sa langue, son expérience vécue, et par le truchement de ses « élites », celui de la « modernité » véhiculé par les langues, les sciences et les techniques de l'Occident. Dans cette « aventure ambiguë », jusqu'ici génératrice de tant de conflits intérieurs, j'ai suggéré la possibilité d'une complémentarité entre la culture traditionnelle donnée et vécue subjectivement, et cette culture acquise, objective, mais désormais appropriée à son tour et intégrée par beaucoup comme une personnalité seconde (pp. 177-178). »

L'ouvrage présenté par Guy Michaud est intéressant à bien des égards. Il permet réellement d'instaurer un débat nouveau, sur les problèmes de l'« identité africaine », et du nouvel « ordre culturel », thèmes proposés à maintes reprises dans toutes les rencontres des « Hommes de Culture », d'Afrique ou d'ailleurs.

La « négritude » n'aura donc servi que de prétexte, pour réinstaller le « Nègre nouveau » dans le cercle violent de ses interrogations et de ses absurdités historiques. Mais les textes réunis ici vont au-delà de ces interrogations et tentent de se concilier la véritable question, qui est celle du développement (culturel, politique, économique, historique) de notre Afrique actuelle, secouée par toutes ses misères et ses pouvoirs équivoques, ceux qui nient la valeur de l'homme et de sa liberté.

Il n'apparaît peut-être pas, à première vue, de relations thématiques monosémiques (un seul sens) entre les différentes études présentées, mais elles permettent d'observer que :

- les littératures et les cultures africaines se déroulent désormais dans un contexte politique différent de celui qui est le leur aux Antilles. Celles-ci sont soumises à d'autres questions politiques, celle de la dépendance économique. Ce qui rend la notion de « race », « nègre ou autre », moins opératoire, sinon caduque comme dans la théorie de la négritude ;
- la critique littéraire africaine (ou européenne, peu importe) devra désormais se formuler dans un contexte précis, qui récuse les préalables méthodologiques faussés par les déterminismes d'une « ethnologie » condescendante, ou par des éléments mythologiques, assurément paralittéraires. La sémiologie peut être évoquée et utilisée ici efficacement, dans la mesure où elle propose un modèle de lecture, à la fois du texte et du contexte en Afrique, aux Antilles ou ailleurs, et pas seulement chez les Nègro-Africains ;
- la question de l'« identité » noire constitue le thème fondamental d'une postulation plus exigeante encore, qui n'est pas du seul fait des Noirs. C'est dans ce sens que le procès de l'histoire positive doit correspondre à une prise de conscience de l'idéologie et de la pratique politique, plus conséquente.

Pius Ngandu Nkashama.

René PELISSIER

Explorar. Voyages en Angola et autres lieux incertains,
Éditions Pélissier. Montamets 78630
Orgeval, 1979, 255 pages.

L'auteur dont la vocation, exceptionnelle en France, a été de se consacrer entièrement à l'étude de l'Afrique d'expression portugaise et espagnole, avait parcouru en 1966 l'Angola et « autres lieux incertains », c'est-à-dire dont le futur à l'époque demeurait dans l'incertitude comme celui de l'Angola lui-même, à savoir les îles de Saint-Thomas et du Prince et leur métropole lusitanienne, Lisbonne. De tels voyages permirent à René Pélissier de saisir sur le terrain les problèmes de territoires soumis depuis des siècles à l'exploitation coloniale et de procéder à une sorte d'exploration (le titre « Explorar » est bien choisi puisque, dans son ambiguïté, il signifie en portugais à la fois exploiter et explorer).

Les très importants ouvrages que l'auteur a publiés, chez lui comme le présent, en 1978 (« Les guerres grises, résistance et révoltes en Angola 1845-1941 » et « La colonie du minotaure, nationalisme et révoltes en Angola 1926-1961 ») ont déjà démontré, outre les qualités de l'historien africaniste, celles d'un véritable écrivain à la large culture et au style naturellement imagé, qui est aussi un homme de bonne foi qu'aucune idéologie n'aveugle, et que l'on devine profondément sensible au malheur de peuples colonisés et au surplus, divisés. En faisant paraître « Explorar », René Pélissier, tout en voilant sous des pseudonymes pittoresques et par lui inventés — ce qui est l'une des originalités de l'ouvrage — les personnalités de nombreux Portugais — fonctionnaires, militaires et colons — et Africains qu'il rencontra, et sut faire parler, en un Angola traumatisé par les violentes révoltes de 1961 et la dure répression qui s'ensuivit, a su, mieux que quiconque, décrire avec une verve rare, une situation malsaine, faire saisir la gravité des conflits latents et ainsi dresser un tableau qui n'est ni dépassé ni surpassé de ce que furent les « provinces portugaises d'outre-mer » huit ans avant l'écroulement du dernier empire colonial en Afrique, plus longtemps maintenu que d'autres, avec une persistance illusoire. Si la description des îles de Saint-Thomas et du Prince qui figure dans le volume n'a aucun autre équivalent en français, celle de l'Angola, à l'ère des mouvements de libération que visita l'auteur, n'est pas

la seule, mais elle est plus perspicace, vivante et objective que celles de Robert Davezies et de Basil Davidson. Les protagonistes du drame luso-angolais, dont les séquelles demeurent malgré l'indépendance accordée par Lisbonne en novembre 1975, sont campés dans « Explorar » d'une façon singulièrement réussie. Un utile glossaire de termes luso-africains termine l'ouvrage qui est aussi muni d'une carte un peu difficile à lire.

Pour n'être pas un ouvrage d'actualité, « Explorar » n'en est pas moins d'une lecture fort recommandable, et au demeurant attachante, parce qu'il nous permet de saisir l'optique d'un témoin attentif des temps ultimes d'une colonisation proche de son terme historique. Et l'auteur fait bien comprendre que le maintien têtue de la domination portugaise dans l'« Ultramar » avant la révolution du 25 avril 1974 s'expliquait non seulement par la nature du régime instauré à Lisbonne en 1926, mais aussi parce que le Portugal est un pays sans grandes ressources qui ne voulait pas se priver de celles, potentiellement fort importantes, qui existaient essentiellement en Angola et au Mozambique, cependant que ces territoires ouvraient des possibilités d'implantation à une population pauvre obligée pour vivre d'émigrer hors de la métropole, pour tenter sa chance en Afrique ou, sinon, se résigner à venir travailler dans de souvent pénibles conditions en France ou en d'autres pays d'Europe. Frappantes sont les descriptions de ces Blancs au bas niveau économique tels que cette vendeuse étalant des robes d'occasion dans une rue de Nova Lisboa (Huambo) tout en ayant les pieds nus. Ces colons difficilement sortis de la misère d'origine, tantôt familiers avec les Noirs, et engendriers de métis en masse, tantôt violents, évoquent une atmosphère bien différente de celles d'autres colonies européennes, et l'on saisit ainsi, un climat auquel devait mettre fin la lassitude de militaires portugais dont le mécontentement, plus que les succès relatifs (sauf en Guinée-Bissau) des mouvements de résistance et de libération, devait aboutir à la chute d'un régime soutenu par la toute puissante Pide, la police politique, dont le chef effectif en Angola en 1966 est campé par René Pélissier d'une façon étonnante.

Hugues-Jean de Dianoux
archiviste-paléographe, Secrétaire
général du Cepoi (Centre d'Études
Préparatoires aux Organisations Internationales).