

Tiré à part

Volume spécial n°4 Nodus Sciendi

Novembre 2016



Sous la direction de

DIANUÉ Bi Kacou Parfait, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan

Professeur des Universités



ISSN 2308-7676



ISBN 978291933618

Comité scientifique

Pr Jean-Marie KOUAKOU, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Thiémélé L. Ramsès BOA, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Amadou KONÉ, Georgetown University, Washington DC

Pr Bertrand WESTPHAL, Université de Limoges.

Pr Martine RENOUPREZ, Université de Cadix

Pr Simon HAREL, Université de Montréal

Pr Joseph TONDA, Université Omar Bongo

Pr Ludovic OBIANG, DR, IRSH / Gabon

Pr Georice Bertin MADEBE, DR, IRSH / Gabon

Pr Sylvère MBONDOBARI, Université Omar Bongo

SOMMAIRE

1. Dr Raphaël NGWE, Université de Yaoundé I, Département de Littératures et Civilisations Africaines : « **L'itsembabwoko ou la problématique des regards asymétriques** »
2. Dr Christ Olivier MPAGA, Maître-assistant, Université Omar Bongo : « **Lecture de l'altérité dans l'imagerie et la symbolique république gabonaise : "la maternité allaitante"** »
3. Dr. Stéphane AMOUGOU, Chargé de Cours, Université de Yaoundé I : « **Regard sur une humanité falsifiée : une lecture de quelques romans du projet Fest'afrika "écrire par devoir de mémoire"** »
4. Dr. Thierno BOUBACAR BARRY, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal : « **L'individuation, une propédeutique de l'altérité dans l'écriture romanesque d'André Brink et de Ken Bugul** »
5. Pierre Suzanne EYENGA ONANA, Université de Yaoundé I : « **Regard politique, quête altruiste et postulation d'une culture "fémihumaniste" dans l'imaginaire poétique de Marcelline Sibylle Ngono Bene** »
6. Dr. Léa ZAME AVEZO'O, Maître-assistant, Université Omar Bongo : « **Réinvestissement des récits traditionnels par les humoristes gabonais** »
7. Dr Mathurin OVONO EBE, Maître-assistant, Etudes ibériques et latino-américaines, UOB : « **Non soi ou l'autre soi ? Approche comparée de *Le Roi de Libreville* de Jean Divassa Nyama et *La Tercera guerra mundial* de Ismael Grasa** »
8. Cédric EYEBE, Doctorant, Université de Yaoundé 1, « **Le renouveau de la littérature camerounaise : image de soi et critique du social chez Joseph Ndzomo-Mole et Lucien Ayissi** »
9. Dr. Eric MOUKODOUMOU MIDEPANI, I.R.S.H, CENAREST, « **L'enseignement dans *Le bal des princes de Nimrod*** »
10. Dr. NDA'AH Guy Aurélien, Université de Yaoundé I-Cameroun, « **Altérité et stéréotype chez Léonora Miano et Pabe Mongo** »
11. Dr. Noël Bertrand Boundzanga, CRELAF/CELIG, Université de Libreville, « **Altérité et temporalité : soi-même comme un autre** »
12. Dr. OMBAKANÉ Simon, Université de Yaoundé I/ École Normale Supérieure, « **De l'échec du dialogue des sociocultures au racisme : une lecture d'*Un coupable* de Jean Denis-Bredin** »
13. Pr. DIANDUE Bi Kacou Parfait, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët- Boigny, « **Fiction et sciences exactes : pour une variabilité de l'altérité disciplinaire** »

3 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015 / in Volume spécial n°4 *Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

14. Pr. Pierre-Claver MONGUI, Maître de Conférences, CERLIM, Lettres Modernes, UOB, « **De l'altérité à propos d'une maxime du poète latin Térence : « homo sum, humani nihil a me alienum puto » »**
15. Pr. Steeve Robert RENOMBO, Maître de Conférences, Université Omar Bongo-Libreville, « **Ut musica narratio. Ecriture littéraire et altérité musicale dans Ritournelle de la faim de Jean-Marie Gustave Le Clézio »**

ALTERITE ET TEMPORALITE : SOI-MEME COMME UN AUTRE

Noël Bertrand Boundzanga / Université de Libreville

CRELAF/CELIG

Introduction

Le temps nous rend différent de nous-mêmes ; non que le temps soit instigatrice de cette différence, mais que les stigmates de cette différence sont cela-même qui incarnent le changement du temps. Si le temps est inconnaissable en soi, sa socialisation par des logiques calendaires, saisonnières et cycliques en fait un objet qui permet de saisir l'homme dans son histoire. On pourrait ainsi comprendre l'interdépendance de l'homme et du temps, l'homme se saisissant par le truchement de sa temporalité, et le temps se donnant à la connaissance objective par le biais de l'expérience humaine. La question qui nous préoccupe est complexe ; et cette complexité est consubstantielle à toute réflexion sur l'altérité et le temps.

L'altérité s'entend comme ce qui est « tout autre », l'autre dans sa différence. Mais au cœur même de l'identité, s'est glissée une altérité au point d'envisager, dans ce propos, une étude de l'altérité en soi¹, plutôt que l'irréductibilité de l'autre. Dans l'espace-temps, le soi est en mouvement ; et cette mobilité provoque chez lui des changements qui affectent son identité. A partir de ce moment, que l'on considère l'espace par exemple, les identités peuvent se désigner par exilés ou immigrés ; d'autant que ceux qui sont partis ne ressemblent plus à ceux qui sont restés. Dans la littérature africaine précisément, les mouvements migratoires ont donné lieu à la littérature de la migration pour indiquer les changements de l'identité à partir de la mobilité spatiale². Mais l'analyse peut être également renforcée par la notion du temps, montrant que la mobilité du

¹ Le titre de l'essai de Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1999), invite à reconsidérer la problématique de l'altérité au moins à partir des prédicats théoriques qui en montrent la fixité et la différence.

² Faut-il indiquer l'importante littérature sur le thème de l'immigration et de l'identité qui a connu non seulement une historisation par le biais publications diverses, mais également une complexification du fait d'apparition de phénomènes nouveaux dans les créations littéraires. On pourrait citer un essai collectif codirigé par Adama Coulibaly et Yao Louis Konan, qui me semble faire bon écho de cette littérature, notamment *Les écritures migrantes. De l'exil à la migration littéraire dans le roman francophone* (Paris, L'Harmattan, 2015).

temps affecte également l'identité, générant à l'intérieur même de cette identité des conflits internes, symptomatiques d'une étrangeté qui bouleverse les multiséculaires traditions de soi. Ainsi, l'Africain des temps immémoriaux n'est pas l'Africain des temps modernes. C'est que le temps est rempli d'histoires données dans l'actualité par la mémoire. Le cours des événements de l'histoire africaine indique ainsi une fracture spatio-temporelle à partir de la Traite négrière depuis le XVIII^e siècle. Dans le roman, il semble se dégager deux manières d'aborder ce passé. Chez Kangni Alem, *Esclaves*³, le temps est dans l'ensemble objectif, rendu dans un substrat calendaire où le chiffre fait œuvre d'argument d'autorité. Chez Marc Mvé Bekale, *Les limbes de l'enfer*⁴, le temps est donné sous une forme mythique insondable. Les deux récits semblent s'accorder sur un passé africain merveilleux et paisible où l'identité fut mixte. Mais ce passé est doublement imparfait. Car si le soi s'est construit à partir d'un passé effectif, pourquoi les récits rendent-ils compte exclusivement d'un passé relatif à la Traite négrière, autrement dit un passé qui ne peut se connaître sans l'histoire du capitalisme occidental ? Cela laisse supposer au moins une méconnaissance de ce passé et au pire sa inconsistance. Dans ce cas, le passé est recomposé pour n'être plus qu'un mythe. Or si le passé est perçu comme mythe, alors le soi africain est frappé de la même inconsistance et méconnaissance que le passé au moyen duquel s'est forgée une identité dont le noyau est dans une impasse qui le ruine autant qu'elle le fatigue⁵. En ce sens, si le passé est un mirage, de qui parlons-

³ Kangni Alem, *Esclaves*, Paris, JC Lattès, 2009

⁴ Mvé Bekale M., *Les limbes de l'enfer*, Paris, L'Harmattan, 2002

⁵ Je fais ici allusion à l'essai d'Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société* (Paris, Odile Jacob, 1998). Dans son sens psychologique auquel elle est employée, la fatigue d'être soi se manifesterait par des dépressions de toute sorte liées à la pression de la vie quotidienne. Deux mouvements en littérature africaines s'écrivent parallèlement, l'un s'efforçant d'affirmer une identité africaine à partir du postulat de la référentialité ontologique et spatio-temporelle, l'autre à partir de l'hybridation culturelle qui fonde la négation du sol, de la patrie et de la nation. Des écrivains comme Sami Tchak pensent désormais la déterritorialisation alors que d'autres comme Léonora Miano plongent l'écriture à l'intérieur de l'histoire et des identités africaines. La problématique de l'identité surabonde au point que cette dernière ouverture, mêlée à une esthétique de la migritude opposée à la négritude, semble effectivement indiquer sinon une impossibilité d'être soi, du moins une fatigue de l'être. Tout se passe comme si les écrivains exprimaient une exaspération à l'égard d'une idéologie identitaire qui semble ne pas correspondre au monde globalisé. Dans ce sens, la fatigue d'être soi signifierait un devenir autre de soi. En considérant l'analyse d'Ehrenberg et en l'éloignant un peu de la société capitaliste pour ne considérer que le versant historique qui nous préoccupe, on peut dire avec lui qu'il y a chez l'Africain une pathologie de l'identité qui en fait un malade névrotique. Cela découle sans doute des théories raciales qui ont fait du Noir un rien, si l'on se réfère au moins à l'une des thèses défendues par William E. B. Du Bois dans *Les âmes du peuple noir* (Paris, Edit. Rue d'Ulm, traduit de Magali Bessone, 2004).

6 « Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial », *Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015* / in *Volume spécial n°4 Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

nous lorsque nous faisons l'histoire de l'Afrique ? Le passé se désigne dans son imparfait parce qu'il est avec le passé simple le temps du récit. Mais ce passé est aussi imparfait dans un ordre cognitif et moral. Si l'évocation mythique est au cœur de la fondation des peuples, elle ne peut cependant dissimuler la volonté de faire du passé une félicité à l'état pur. Le passé de l'Afrique a beau être radieux, il n'est pas parfait. Le roman de Yambo Ouologuem, *Devoir de violence*, rappelait ce fait qu'il n'y a pas dans le passé africain un moment exclusivement divin, un âge d'or de l'Afrique. Le passé est donc imparfait parce qu'il est aussi immoral. Le sujet africain n'est réductible ni au bon sauvage ni à l'être pur. Mais entre ce qu'il fut et ce qu'il est, on y perçoit les germes d'un cosmopolitisme où il est paradoxalement lui-même et irrémédiablement autre. C'est qu'il s'est passé un processus de *mise en altérité*⁶ de soi recomposant l'identité en termes constructivistes plutôt qu'essentialistes. Au point d'engendrer dans le même une altérité. Mais faut-il en conclure que l'Afrique était couverte d'une pensée unilatérale, à la profonde tranquillité ? L'altération de l'identité, par des politiques d'assimilation, était-elle seule à rendre possible ces changements de l'identité ? Est-il possible de rencontrer dans l'identité, cet autre qui a fait de nous ce que nous sommes ? Et peut-on alors, grâce à cette rencontre, se réconcilier avec soi-même ?

Dans ce rapport entre altérité et temporalité, et l'altérité de soi, je voudrais postuler un passé comme recomposition qui affecte l'objectivité des archives et la stabilité de l'identité. Penser l'altérité c'est se penser aussi soi-même, telle est la démarche heuristique à laquelle mon analyse se borne. A travers deux romans, *Esclaves* (Kangni Alem), *Les Limbes de l'enfer* (Marc Mvé Bekale), l'analyse s'attachera à tisser le lien entre fiction et histoire en montrant que l'identité procède d'un processus de transformation qui l'altère au point de générer une altérité dans l'identique.

I. Qui est je et qui est cet autre ?

Pour mener une réflexion sur l'altérité qui survient dans l'identité, il convient d'explicitier la compréhension de ce « je » et de cet autre. Le « je » est pris dans une dimension collective plutôt qu'individuelle, à la manière de ce que Ricoeur nomme « collectif singulier » ou « singulier collectif », dans le tout de l'histoire pensée comme unité

⁶ Expression que j'emprunte à Denise Jodelet qui esquisse déjà l'idée d'une proximité et d'une distance de l'altérité, confirmant ainsi que l'altérité est un processus. Pour notre part, et proche de ce qu'elle en dit à propos de « l'altérité du dedans » (p.26), qui reste sur une altérité irréductible et surtout marquée par le lien social, l'altérité est réversible, produit d'un processus qui concerne aussi le soi, non pas seulement autrui. Les phénomènes de changement de soi (acculturation, exil, cataclysmes...) font que « je » devienne un autre et, potentiellement demeurer le même. Voir Denise Jodelet, *Figures et formes de l'altérité*,

7 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », *Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015* / in *Volume spécial n°4 Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

universelle en dépit et en considérant la résistance de la pluralité humaine⁷. Il s'agit de considérer que tel personnage incarne une identité collective. Certes, il peut s'agir aussi d'un jeu individué, mais nous voudrions privilégier l'identité collective de ce « je ». Cela, d'autant que du temps de la Négritude, les sujets romanesques avaient un sens collectif qui embrassait soit le continent, soit la race noire, ou les deux à la fois. Ainsi, dans *L'Aventure ambiguë* de Sembène Ousmane, *Le Monde s'effondre* de Chinua Achebe, ou *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma, qui montrent bien la survenue de l'altérité dans l'identité, les personnages incarnent des rôles collectifs ; ce sont des figures, des prototypes. Fama se désigne comme une Afrique qui a perdu ses repères dans son propre territoire ; Okonkwo rompt avec les traditions de son village, devenant étranger à celles-là ; Samba Diallo est l'Afrique qui ne peut concilier ses traditions et la modernité occidentale au point d'en mourir. Donc, le « je » est un nous. Quant à l'autre, il est plus aisé de l'analyser dans celui qui n'est pas « je ». Dans l'histoire africaine, l'autre c'est d'abord l'Occident, avec sa langue, son système de pensée, sa science et sa technologie. Cet autre est un agresseur par le fait de la Traite négrière et ensuite de la colonisation. Ce n'est pas cet autre qui intéresse la présente analyse, mais l'altérité de soi. L'Africain devient autre lorsqu'il rencontre l'Occident, et cela génère des conflits à l'intérieur des communautés africaines. Ce qui permet de relativiser l'essentialisme du noir parfait ou les généralités univoques sur ce que sont et furent les Africains. Ainsi, contre le préjugé racial du « bon sauvage » véhiculé par le discours ethnologique et l'angélisme de l'identité africaine par les chantres de la Négritude, le roman de Yambo Ouologuem, *Devoir de violence*, exhume la complexité de l'homme noir et, plus généralement, la nature humaine.

Dans *Les Limbes de l'enfer*, le « je » renvoie aussi bien à la race noire (« je ne nierai en aucune façon ma stature d'homme noir »⁸ ; aux fang, communauté ethnique qu'on retrouve en Afrique centrale, aussi bien au Gabon, au Cameroun qu'en Guinée Equatoriale, désignée également « race pahouine »⁹ et qui se raconte en « nous » inclusif puisqu'il implique également les tirailleurs sénégalais, notamment avec le personnage d'Ogodong Ulyss (ancien tirailleur), rappelant l'histoire coloniale de l'Afrique et la seconde guerre mondiale entre 1939 et 1945.

⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, p.397

⁸ *Les Limbes de l'enfer*, op. cit., p.28

⁹ *Ibid.*, p.35

II. Le mouvement spatio-temporel

Saint Augustin a bien raison de rappeler que le temps a une dimension inconnaissable dès que survient à la conscience savante l'interrogation sur l'identité du temps. Il n'est donc pas question de philosopher sur le temps, mais d'indiquer le rapport entre le temps historique et la métamorphose d'une identité. Par ailleurs, est-il seulement possible de penser le temps sans le corréler à l'espace ? Pensées comme relation et non comme substances, ainsi que le postule et le démontre Bernard Guy, le temps et l'espace sont deux entités d'une même pièce, l'expérience humaine comportant tout à la fois et indivisément un aspect spatial et un aspect temporel¹⁰. Or, les deux notions ne peuvent être comprises sans celle du mouvement. Le déplacement, la mobilité, attribuée à l'espace-temps les paramètres de leur sens possible puisqu'ils ne peuvent se saisir substantiellement. Dans *Esclaves* et *Les Limbes de l'enfer*, il est plus qu'une évidence que l'espace induit des changements identitaires. Chez Kangni Alem, le maître des cérémonies, victime de la traite négrière, a été fait esclave. Capturé par les Amazones du nouveau roi du Danhomé, il est vendu au Brésil auprès d'un missionnaire tenant une plantation de cannes à sucre. Il s'appelle désormais Miguel, puis Sule à la suite de sa conversion à l'islam ; abandonne le Vodoun et devient musulman et mène, avec d'autres musulmans, la révolte des esclaves au Brésil. Il est condamné à retourner en Afrique, dans le Danhomé. Et là, excepté des réminiscences, il ne peut plus être le maître des rituels ; c'est un musulman ; un afro-brésilien malgré lui. D'autres esclaves qui ont parcouru la même mésaventure assume cette nouvelle identité afro-brésilienne et prenne désormais des distances avec les leurs, pour se distinguer socialement :

« Tout en refusant de se laisser aller aux facilités de la vie locale, il ne supportait pas non plus l'outrecuidance avec laquelle ses compagnons d'esclavage, revenus comme lui sur le sol des ancêtres, aimaient à se présenter, s'appelant entre eux « Afros-brésiliens », ou carrément « Brésiliens », et formant un groupe qui s'autoproclamait supérieur aux autres »¹¹.

Ainsi, au cœur même du peuple du Danhomé, une fissure s'est formée pour que dans une même identité, il y ait désormais une altérité¹².

¹⁰ Bernard Guy, « Penser ensemble le temps et l'espace », dans *Philosophia Scientiae*, Paris, Editions Kime [2014], 2011, 15 (3), pp. 91-113.

¹¹ *Esclaves*, p. 250-251.

¹² Il faut sans doute se rappeler le peuple Bebayedi, dans le roman de Léonora Miano, nom qui « évoque à la fois la déchirure et le commencement. La rupture et la naissance. Bebayedi est une genèse », p. 131, *La Saison de l'ombre*.

La mobilité spatiale macrostructurelle est lisible à travers le changement des continents (Afrique-Amérique), des pays (Danhomé, Brésil), et des déplacements (océan atlantique, terre du Brésil, terre du Danhomé). A l'intérieur de cette spatialité macrostructurelle, on peut noter des espaces microstructurels : c'est notamment, dans le Danhomé, le port négrier des Portugais tenu par Chacha à Gléhué, le village Agoué, ou Bahia au Brésil. Autant de déplacements laissent des indices sur les nouveaux savoirs du maître des rituels et ce qu'il est devenu. L'espace contribue à transformer l'individu. D'avoir changé de continents et d'avoir été esclave changent l'identité du maître des rituels. Les anciens esclaves se percevant désormais dans la différence avec ceux de leurs frères qui sont restés au pays : « Afro-brésilien ! Le qualificatif lui répugnait, mais c'était ainsi que les gens de sa communauté avaient commencé à se désigner entre eux »¹³.

III. Les limites littéraires de la connaissance historique

S'il n'est pas utile de s'accorder avec Michel de Certeau sur l'idée que l'intrusion de l'histoire dans l'écriture sert à donner aux morts des tombeaux scripturaires, il l'est au contraire dans le fait que « l'histoire est le privilège qu'il faut se rappeler pour ne pas s'oublier soi-même. Elle situe au milieu de lui-même le peuple qui s'étend d'un passé à un avenir »¹⁴, pour remplir en définitive une fonction cathartique auprès des générations du présent et du futur. Cela peut s'analyser par l'expérience des personnages, mais aussi par l'interrogation portée à la fiction littéraire sur sa capacité à faire écho de l'histoire.

Condamné à la déportation en Afrique, le personnage Sule semble avoir une mémoire vive lorsque les piroguiers le débarquent, en 1836, à la plage d'Agoué. Non seulement il n'oublie pas l'histoire des fon (sa tribu), du royaume du Danhomé, mais plus encore il se souvient du rituel du deuil : « Instinctivement, il défit ses sandales, demanda de la cendre, et s'en badigeonna le visage en signe de deuil, comme il le faisait autrefois quand il était maître des rituels à Gléhué »¹⁵. Mais cela n'empêche pas la communauté villageoise de le considérer comme étranger : « Il (chef du village Agoué) demanda alors à ses épouses de préparer à l'étranger redevenu l'un des leurs le repas de bienvenue, et à ses conseillers de lui trouver un lieu où il allait dorénavant habiter »¹⁶.

¹³ *Esclaves*, p. 251

¹⁴ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 17.

¹⁵ *Esclaves*, op. cit., p.139

¹⁶ *Ibid.*, 138

Si l'on ne peut nier, à l'opposé de ce qu'atteste Jacques Le Goff, au roman historique la liberté de fantaisie¹⁷, l'on ne peut cependant manquer de comprendre ainsi les limites littéraires de la connaissance historique. Certes, le roman ne peut se substituer au travail de l'histoire, mais sa prétention à faire connaître le passé l'oblige à authentifier la fiction de façon à éclairer le présent. Le roman de Kangni Alem semble précis par rapport à l'espace-temps. La datation qui situe l'histoire du récit entre 1818 et 1888, année de l'abolition de l'esclavage au Brésil, offre également des précisions sur les lieux. Ainsi, la topographie générale, notamment les noms de lieu ne sont pas imaginaires. C'est le cas de Bahia au Brésil, de TiBrava (ville du Bénin), Porto Novo, du royaume du Danhomé, aujourd'hui le Bénin. La progression du récit est ponctuée d'une datation et des faits historiques marquants. On en citera au moins la révolte des esclavages au Brésil, le jugement des révoltés et leur déportation en Afrique, en 1935.

Esclaves est un roman historique ; il en va tout autrement du roman de Marc Mvé Bekale, *Les limbes de l'enfer*, dont les prétentions à faire l'histoire s'évanouissent dans l'écho du lointain. Il n'est donc pas surprenant qu'un personnage, au cours d'un voyage et discutant avec d'autres voyageurs à propos de l'histoire, la bredouille presque : « Nihilicon... qu'est-ce que j'en sais ? Je connais quoi ? J'entends seulement ces noms quand je me promène au Carrefour-Albert 1^{er}. Parfois on dit Nihilicon, parfois Atlantique, parfois Nkoma, parfois Océan éthiopien. J'entends seulement, et je me contente de ce que j'entends. Comme par exemple cette histoire qu'il y avait, dans les années mille-je-ne-sais-combien, beaucoup de forêts interdites en Afrique noire... »¹⁸.

S'il évoque l'histoire, le roman de Mvé Bekale ne remplit pas les critères du roman historique dont il ne revendique pas, en outre, l'identité. Cela explique pourquoi il ne se soumet pas au temps historique et ne s'y réfère que par allusion, par le truchement d'évènements historiques, notamment le partage de l'Afrique en 1885¹⁹, la seconde guerre mondiale et la guerre d'Indochine, où furent envoyés également les Africains, alors territoires coloniaux de l'empire français. Mais ces évènements sont énoncés allusivement sous la forme d'un songe et d'une mémoire blessée.

Entre ces deux fictions, se rendent manifestes deux types de mémoire : une mémoire collective et une mémoire individuelle, selon la distinction opérée par Maurice

¹⁷ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 222.

¹⁸ *Les Limbes de l'enfer*, op. cit., p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

Halbwachs²⁰. Tandis que chez Kangni Alem, la mémoire de la fiction cherche un socle de vérité en recourant à la datation et aux évènements, chez Marc Mvé Bekale, la mémoire de la fiction se réduit aux souvenirs. Au point qu'il devient loisible de dire que Kangni fait l'histoire, tandis que Mvé Bekale, fait allusion à l'histoire, révélant de fait une mémoire subjective de l'histoire.

C'est ici également que s'éclaircit la notion d'imperfection du passé, notamment sur ce que j'appellerai « la longueur de la mémoire ». Le narrateur évoque d'ailleurs les deux manières de trahir l'histoire au travers de deux personnages. D'abord avec Magda qui aurait « recomposé notre passé au point de le rendre méconnaissable »²¹ parce que, vivant dans un monde urbain, à Sodoumville notamment, elle ne connaît plus les traditions ancestrales qu'elle transforme. Puis avec Père Colombey, le catéchiste qui rend un « passé décomposé » par sa plume chrétienne²². Mais dans les deux cas, ce sont des manières différentes de falsifier l'histoire et de flouter les mémoires. J'entends par cette expression, « la longueur de la mémoire », le temps et l'histoire couverts par la mémoire. Que la mémoire soit sous une forme collective avec Alem ou sous une forme individuelle avec Mvé Bekale²³, sa longueur paraît courte. En effet, l'histoire que ces mémoires couvrent est limitée à l'âge de la domination coloniale, comme si avant cette ère, l'Afrique

²⁰ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [PUF, 1950].

²¹ *Les Limbes de l'enfer*, op. cit., p. 34.

²² *Ibid.*, p. 35.

²³ Cette distinction entre une mémoire collective et une mémoire individuelle ne manque pas cependant de poser problème, c'est pourquoi il est prudent de la relativiser dans le cadre de cette étude. Pour deux raisons au moins : il n'est pas pertinent de réduire l'objectivité historique à la datation. Dans *Les Limbes de l'enfer*, le temps historique est noté une seule fois par l'an 1885, au contraire de *Esclaves* qui est construit sur une chronologie historique et narrative. Cependant qu'il comporte des noms propres qui, dans une logique sémantique, sont « des étiquettes qui collent à la chose » (Voir Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p.41). Ainsi, les Stanley, Livingston, Brazza, Léopold, Rhodes, Foccart (*Les Limbes de l'enfer*, p.36) renvoient à des personnages historiques ayant exploré le Bassin du Congo. Mais sans autres indices, il peut ne s'agir que d'une allusion et d'un retrait paradoxal des signes historiques contrairement à *Esclaves* où ils ordonnent la chronologie du récit. Ensuite les marqueurs d'individualisation (fon, fang) peuvent être étudiés plus abondamment et montreront qu'ils sont plus explicites et plus récurrents dans le roman de Mvé Bekale et fonctionnent comme des signes de distinction. Donc, la distinction postulée ici joue un rôle opérationnel motivé par ces indices qui n'entrent pas dans la présente étude. C'est plus une affaire de degré et de technique que de réalité. Dans la technique, les mémoires sont rendues soit de manière dialogique (au cours d'une conversation, chez Bekale) soit de manière actantielle (l'histoire est vécue dans sa narration, chez Kangni).

fut un néant. Certes que non, mais c'est une région de l'histoire inconnue. La mémoire de l'histoire est longue de deux à trois siècles, dans le calendrier chrétien. Tout se passe comme si cette période désignait désormais la naissance de l'Afrique, sortie d'une zone brumeuse. La domination coloniale étant désormais l'épicentre de la réflexion historique sur l'Afrique portée par des mémoires aussi lacunaires qu'étrangères comme le note, avec raison, Jean-Pierre Chrétien dans son article sur les enjeux de l'histoire de l'Afrique²⁴. Celle-ci serait-elle donc inconnaissable ? Comment peut-on fonder l'identité ou même l'altérité à partir des silences de l'histoire ?

L'histoire a vocation à se produire au présent puisque c'est le présent qui l'instrumentalise, d'où la nécessité de la connaître. La faille dans l'archive historique pousse à douter de sa capacité à éclairer le présent lorsqu'elle ne permet plus de quantifier le temps. Mais le temps est-il seulement connaissable ? Dans nos habitudes de pensée, nous avons appris à assimiler le temps à l'histoire et inversement. La connaissance objective du passé africain par la quantification ainsi qu'on le voit dans le roman d'Alem peut paraître bienheureuse, à condition qu'elle pousse plus loin sa mémoire. On dédouanera cependant le romancier, parce qu'il ne se substitue pas à l'historien, mais on ne peut pas non plus ignorer que l'auteur a bénéficié d'une mission documentaire au Brésil pour assurer aux décors du récit un fond véridique, et pas seulement esthétique. Quand l'archive historique ne permet pas d'obtenir une longueur de la mémoire suffisante pour déterrer le passé, l'histoire comme le temps se mue en mythe. Et de régulatrice, elle devient fondatrice. C'est cela qui a lieu dans *Les limbes de l'enfer*. L'histoire et le mythe ont ceci en commun qu'ils se rapportent au passé. Mais quand l'histoire est rattachée à l'archive, le mythe est un pure imaginaire, doué autant de la contingence que de l'éternité. Le roman de Mvé Bekale abandonne l'histoire à laquelle il reste cependant attaché. La rupture est annoncée dès l'incipit : « Ce fut ». Ce passé simple, marqueur d'un temps passé et d'un temps présent parce que prononcé au présent phénoménologique, rompt avec la logique d'une histoire objectivée par la mémoire pour s'écrire dans le mythe. Pensé comme genre oral, le mythe est exempté de la vérité objective en tant que récit fabuleux. Se situant hors de l'histoire, il raconte les âges premiers, le temps primordial, et tente de trouver un fondement de ce qui explique que l'homme est ce qu'il est historiquement. Or l'homme est frappé d'une dégénérescence morale qui ne trouve son explication que dans la rupture temporelle, « Ce fut ». Avec elle, la rupture spatiale et l'altération de l'identité ou sa différence.

²⁴ Jean-Pierre Chrétien, « Les mémoires, enjeux de l'histoire de l'Afrique », dans Chrétien (Jean-Pierre) et Triaud (Jean-Louis), (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris Karthala, 1999.

IV. « Je » est un perpétuel autre

Puisqu'il y a des failles dans l'histoire, doublement imparfaite – la défaillance à mesurer le temps de l'histoire et défaillance axiologique- l'histoire est-elle toujours légitime à penser l'altérité de soi ? N'est-elle pas frappée par une sorte d'obsolescence qui la prive de la qualité à même de faire d'elle une mesure régulatrice de l'altérité de soi plutôt qu'une simple et vicieuse mesure constitutive ? Le mythe est basé sur l'idée de la racine et du fondement. Il essentialise l'identité au point qu'elle ne peut percevoir en elle l'altérité. Dans le mythe, toute transformation de l'identité est pensée négativement comme une altération ou comme une acculturation. La pensée mythique est racinière²⁵ et à l'opposé de deux idées complémentaires, celle du poète et essayiste martiniquais, Edouard Glissant, la poétique de la relation, et celle du philosophe allemand, Emmanuel Kant, le cosmopolitisme. Elle est, en cela, une mesure constitutive de l'identité. Tandis que sa conception régulatrice de l'identité, comprise comme un processus, considère à égale distance les identités, les régulant de manière diachronique pour générer de nouvelles identités.

L'histoire du maître des rituels est traversée d'un drame qui le rend étranger à lui-même. Ayant tourné neuf fois autour de l'arbre dit de l'Oubli²⁶, à la plage d'embarquement vers les terres de la servitude, il en vient à oublier son nom. Quand le vieil haoussa, lui aussi esclave, le reçoit, il lui demande son vrai nom, « il y eut un vide dans sa tête. Il ne sut plus, sur le coup, quel était son nom d'antan. (...) Miguel n'était pas son véritable nom »²⁷. Puis d'un nom donné par le maître, Miguel, il devient Sulé Djibril et musulman : « Je ne suis plus un maître Vodoun, père Sule, je suis musulman »²⁸.

Dans *Les limbes de l'enfer*, un drame analogue a eu lieu : « La rupture du lien qui nous unissait à nous-mêmes »²⁹, selon Biko Bikara, confronté aux interrogations obsessionnelles de son fils, réduit désormais à la mortalité du peuple fang, naguère immortel selon l'épopée du Mvett. Mais avant cette rupture, que furent-ils d'abord ? Le père rappelle à son fils : « Souviens-toi, fils, la moindre tache à la mémoire des temps doit

²⁵ Elle comprend, dans notre acception, autant l'idéologie de la race que de la racine ; une sorte de pensée des origines

²⁶ *Esclaves*, p. 47.

²⁷ *Ibid.*, p. 147.

²⁸ *Ibid.*, p. 155

²⁹ *Les limbes de l'enfer*, op. cit., p. 39.

être balayée d'un revers de la main »³⁰. A dire vrai, la tache a déjà obstrué la mémoire, d'où le fait que celle-ci ne puisse plus couvrir les temps reculés, soumis désormais soit à la recomposition soit à la décomposition. Le soi se déchire ainsi dans une identité inconnaissable parce qu'elle fait l'objet d'une reformulation infidèle de ce qu'il fut. La faute à un temps qui n'est plus : « *Le temps, mon fils. Le temps soulève l'orage qui ravage. Le temps fabrique du limon, transporte des alluvions d'où émerge une vie nouvelle. Le temps calme la montagne en feu, réveille la foudre. Nous sommes le peuple du temps premier* »³¹.

Dans le temps premier, la conception identitaire est à base racinière, attachée à la terre et à la fondation. Ce temps, à défaut de le connaître, est désigné sous la forme d'une périphrase : le temps premier. Or quel est-il ? Et le fils de ne rien y voir que de la poésie et de la détester en définitive³². « Je » est toujours dans un processus de mise en altérité. Si la racine est sa mémoire, elle ne dit pas l'identité mais ce que celle-ci a été. Le temps qui change et l'espace qui change modifient l'identité soit en termes d'altération soit en termes cosmopolites. L'arbre tutélaire, Ndoum, sous lequel vivait le village du même nom, protégeait la cité. Le jour de sa destruction par un Katerpillar, tout devint autre. De même, Ogodong Ulyss, l'ancien tirailleur, qui a vu l'Europe, la France, l'Indochine, revenu au village Père-Colombey-la-Brousse, n'est plus tout à fait le même. Les expériences de la guerre, de la culture et du sexe ont changé sa perception du monde. Désormais, célébrant dans « le spectacle de la mémoire » ses faits d'armes, il ne se sent plus le même. Le temps mythique a fait place à un temps humain marqué par un sentiment de désenchantement. Si le temps change, si l'espace change, pourquoi l'homme ne changerait-il pas ? Ce que montrent ces deux romans, en définitive, c'est l'histoire d'une métamorphose identitaire, d'un devenir autre de l'individu.

V. Identité et acculturation

L'histoire des deux récits raconte l'expérience malheureuse d'une acculturation. Sule, par le biais de la Traite négrière ; Biko-Bikara, par le biais de la colonisation qui l'a obligé à compter parmi les soldats français dans la guerre d'Indochine. Deux événements historiques qui marquent une césure dans la temporalité, ouvrant un avant et un après qui plonge l'individu dans l'errance. L'article d'Alexandre Brami³³, très descriptif et

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

³¹ *Ibid.*, p. 32.

³² *Les Limbes de l'enfer*, op. cit., p.33.

³³ Alexandre Brami, « Acculturation, étude d'un concept », dans *Idée*, n°121, octobre 2000.

analytique à propos du concept d'acculturation, permet d'appréhender les différentes manières d'entrer en contact avec autrui et de saisir les effets provoqués par ces manières. Mais son analyse, qui intègre aussi bien la psychologie sociale que l'anthropologie culturelle, semble méconnaître la dimension du temps. En effet, le corpus social qu'il analyse est déjà moderne ; il est inscrit dans un environnement social où l'identité est forgée par les interactions sociales. C'est, d'une certaine manière, la perspective constructiviste qui définit l'identité comme résultat d'un processus social. Dans le cas de Sule et de Biko-Bikara, l'époque est pré-sociale. Les relations raciales ne sont pas déterminées par l'égalité et certains hommes, notamment les Noirs, ne sont pas tout à fait déjà considérés comme pièces de l'humanité. C'est donc par défaut qu'on analyse l'altérité en soi, du temps de l'esclavage et de la colonisation, avec le concept d'acculturation puisqu'il est un procédé culturel d'un tout social. Tout au plus, les sociétés africaines, après l'esclavage et la colonisation, peuvent s'analyser par le truchement de l'acculturation pour montrer comment les diversités culturelles entrent en contact, lors des migrations par exemple³⁴. La traite négrière a provoqué l'errance, tandis que la colonisation a débouché sur des politiques d'assimilation, ruinant de facto, parfois, les cultures natives. Quand l'acculturation n'est pas planifiée, les identités natives deviennent autres sans qu'elles aient consenti à changer d'identité. C'est le cas du maître de cérémonie qui, fait esclave et déporté au Brésil, a fait une mutation identitaire qui ne laisse plus de place à la culture d'origine. Mais dans les Etats post-coloniaux, l'acculturation est désormais planifiée dans le but de former des Nations. Ce qui laisse penser que l'acculturation est un phénomène consubstantiel à la notion même d'identité. Les hommes étant toujours en contact avec d'autres espèces d'hommes voulant vivre en société avec des objectifs communs. En ce sens, la mondialisation et l'urbanisation contribuent à créer de nouvelles identités. Par exemple, Sule, lorsqu'il est au Brésil, crée

³⁴ Cette remarque appelle une explication pour lever au moins un malentendu qui pourrait surgir de cette analyse. Mon propos peut laisser penser à une sorte de déculpabilisation de l'Occident esclavagiste. En effet, en prenant le concept d'acculturation pour analyser les phénomènes de mise en altérité, on présuppose que les Noirs et les Blancs sont tous des hommes. Or, lorsque l'Occident fait le commerce triangulaire et l'esclavage, il ne considère pas que les Noirs sont des hommes. Le concept d'acculturation est donc inapproprié pour expliquer les phénomènes de mise en altérité ; il n'est pertinent que dans un monde où les humains sont a priori égaux. Dans les cas de Sule (le maître des cérémonies) et Ogodong Ulyss (ancien tirailleurs dans la guerre d'Indochine), le concept d'acculturation s'appliquerait davantage au second dont l'histoire s'inscrit au temps de la colonisation et la Traite négrière est désormais abolie. Il faut donc considérer l'existence d'une société pour que le concept d'acculturation soit pertinent. Pour Sule, il y a certes une mise en altérité, mais c'est d'abord une condition intérieure vécue par le seul Sule. C'est donc faute d'un concept adéquat qu'on emploie celui d'acculturation dans le cas de Sule.

des rituels religieux à la demande de son maître ; il se conforme ainsi à de nouvelles stratégies sociales commandées par le milieu. Il en est de même pour Biko-Bikara lorsqu'il se rend à Sodoum-ville pour soigner son fils mordu par un serpent. Constatant l'échec de la guérisseuse traditionnelle, il est contraint d'aller dans un hôpital urbain. En ville, où la double acculturation mentale et matérielle³⁵ fait naître les divorces et la prostitution (sa belle-sœur), il est lui-même obligé de travailler comme gardien pour survivre, découvrant une nouvelle conception du travail. Lieu du tout-autre, Biko-Bikara y apprendra à devenir quelqu'un d'autre. Mais cet être autre qu'il devient est toujours une confrontation entre la croyance d'une identité native et racinière, et l'identité urbaine acculturée. L'altérité est alors ce qui, en chaque individu, n'est pas lui sous la forme d'une croyance, mais le constitue cependant puisque le sujet est surdéterminé par la mobilité sociale et les projets politiques institutionnels.

Conclusion

Le temps et l'espace sont deux notions complémentaires à l'aide desquelles il est loisible de penser l'altérité. Postulant l'altérité dans l'identité, l'analyse a consisté à montrer comment les modifications spatio-temporelles modifient les cultures des hommes. Sans poser un regard axiologique pour exprimer ces changements en termes de viol et de transgression, la réflexion tendait à décrire, à travers deux romans, le processus de mise en altérité de soi pour ne pas se focaliser sur l'autre, mais sur soi devenu autre.

En réfutant la conception fondamentaliste qui s'appuie sur la terre et le mythe fondateur pour définir l'identité, notre postulat a été qu'un individu ou un groupe social, qui doivent toujours entrer en contact avec les autres ou avec la nature (espace-temps), sont potentiellement des sujets autres. Il n'est de prédicats qui définissent le soi sous la forme de la substance. Aidé en cela par Glissant et Kant, le divers et le cosmopolitisme offrent de penser le soi comme intrinsèquement autre, pour penser l'identité dans une conception constructiviste. Au point que dans le temps et dans l'espace, l'homme est toujours différent de lui-même autant qu'il se reconnaît lui-même. Ce qui oblige à considérer la problématique sous un angle éthique pour penser peut-être avec Ricœur, l'*idem* et l'*ipséité*. Dans ce contexte, l'histoire ne dit plus l'identité mais ce qu'elle a été provisoirement; cela d'autant que la longueur de la mémoire accuse une limite propre, soit à reconstituer objectivement le passé. Pour être proche du chimiste français Lavoisier, « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme ». Et l'on comprend que, dans cette perspective, le proverbe « le séjour d'un tronc d'arbre dans l'eau ne le

³⁵ Alexandre Brami, « L'acculturation : l'étude d'un concept », dans *Idées*, n°121, octobre 2000, p.61

transforme pas en crocodile » mérite d'être relativisé. S'il ne devient pas en effet un crocodile, le tronc d'arbre connaît cependant une altération qui le transforme.

Bibliographie indicative

Kangni Alem, *Esclaves*, Paris, JC Lattès, 2009.

Mvé Bekale (M), *Les Limbes de l'enfer*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Brami (A), « L'acculturation : l'étude d'un concept », dans *Idées*, n°121, octobre 2000, pp. 54-62.

Chrétien (J-P), « Les mémoires, enjeux de l'histoire de l'Afrique », dans Chrétien (Jean-Pierre) et Triaud (Jean-Louis), (éd.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris Karthala, 1999.

Guy (B), « Penser ensemble le temps et l'espace », dans *Philosophia Scientiae*, Paris, Editions Kime, [2014], 2011, 15 (3), pp. 91-113.

Halbwachs (M), *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [PUF, 1950].

Le Goff (J), *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

Pouillon (J), *Temps et roman*, Paris, Gallimard, 1946.

Ricœur (P), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ricœur (P), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Bonoli (L), « La connaissance de l'altérité culturelle », *Le Portique* [En ligne], 5-2007 | Recherches, mis en ligne le 21 décembre 2007, consulté le 31 août 2015. URL : <http://leportique.revues.org/1453>.