« Aspects Allocentristes de l'Humanisme dans l'Univers Romanesque de Williams Sassine »

A thesis submitted in fulfillment

of the requirement for the degree

of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

(African Francophone Literature)

at

RHODES UNIVERSITY, GRAHAMSTOWN, SOUTH AFRICA

by

Emmanuel Naancin Dami

Supervisor: Prof. Arthur Ngoie Mukenge (PhD)

October 2017

DECLARATION

I, Emmanuel Naancin Andat Dami, hereby declare that this thesis is my original work and that it has not been submitted before, *in parte vel in plena*, for the award of any degree or examination purposes to any other university.

Emmanuel Naancin Andat Dami 12 mars 2018

---------- ----------

Signature Date

DECLARATION

I, Emmanuel Naancin Andat Dami, hereby declare that this thesis is my original work and that it has not been submitted before, *in parte vel in plena*, for the award of any degree or examination purposes to any other university.

Emmanuel Naancin Andat Dami

Signature

12 mars 2018

Date

ABSTRACT

Titre de la thèse: Aspects allocentristes de l'humanisme dans l'univers romanesque de Williams Sassine.

Title of the thesis: Allocentric aspects of humanism in the novels of Williams Sassine.

The human being, his behaviour and more importantly, his very essence have, for time immemorial, proven to be enigmatic to many a man and to researchers in particular. Consequently, the need for a thorough and more profound understanding of man has made him the epicentre of epistemic investigations across many academic disciplines. This, unfortunately, does not seem to have shaded bright lights on the grey areas bordering on his nature to his behavior. This, in turn, opens up other windows requiring further probes. For instance, proponents of the Neo-classical economic school contend that the human being is *homo oeconomicus*. This implies that man is intrinsically egocentric and a rational being whose decisions are based on informed choices driven by his urge for maximal utility geared towards his personal satisfaction (O'Boyle 2009; Caruso 2012). This stance invalidates man's ability to do 'disinterested good' in any form.

African francophone literature is replete with different and diverse images of man, his behaviour and existential conditions: sufferings and struggles. It, therefore, constitutes, *inter alia*, a laboratory in which researchers undertake investigative endeavours. This thesis beams its floodlights on the allocentric aspects of humanism in the novels of Williams Sassine. Thus, using the phenomenological and 'clavieniste' lenses as overarching operational theories, the thesis investigates Sassine's novels with the view to shading a ray of light on the 'humanistic man' especially the allocentric dimensions of his nature and comportment. Emphasis is laid on the motives and motivations underlying the individual and the in-group struggle of the sassinien heroes in the emancipation of their society from the shackles of colonial and post-colonial domination, exploitation and subjugation resulting in self-determination and the

subsequent disenchantment. Furthermore, the thesis examines the nature and character of human charity, generosity and sacrifices among the characters in the novels. In conclusion, the thesis establishes, through an x-ray of the nature of actions and decisions of certain characters in the novels, the examination of the conscious and subconscious intentions underlying these same actions and decisions which, on a face value, are apparently altruistic, that the sassinien heroes' efforts and sacrifices are geared towards the common and greater good. This invariably means that man is, indeed, capable of posing disinterested acts of charity and bringing succour, devoid of any ulterior motives for personal gain, to his fellow humans. The position of the Neo-classical economists is consequently over-assuming, sweeping and tad generalizing. The sassinien characters have demonstrated beyond reasonable doubt that they are humanists. Their nature, the remote and immediate causes of their fights, the goals and objectives of their struggles and their spirit of abnegation have indeed proven that "human beings have the right and the responsibility to give meaning and shape to their own lives. [They have stood] for the building of a more humane society through an ethics based on the human and other natural values in a spirit of reason and free inquiry through human capabilities" (AHA 2017 : 3).

ABBREVIATIONS ET REMARQUES

Il y a des sigles et abréviations non conventionnels, dont nous avons fait usage dans ce travail afin de réduire les répétitions de longs titres des livres et les noms de certains concepts. En voici la liste :

1. Les livres de Williams Sassine :
   Saint Monsieur Baly ---------- SMB
   Wirriyamu ---------- Wir
   Le jeune homme de sable---------- JHS
   Le Zéhéros n'est pas n'importe qui---------- ZIQ
   Mémoire d'une peau---------- Mémoire
   Pour le besoin de référence, nous avons mis les abréviations des titres des romans de notre corpus et la pagination entre parenthèse à la fin de chaque citation.

2. D'autres livres et sites web :
   Fondation Humaniste du Québec---------- FHQ
   American Humaniste Association----------AHA
   Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales---------- CNRTL

3. Quelques concepts abréviés dans le travail :
   Altruisme psychologique ----------AP
   Altruisme biologique ---------- AB
   Altruisme Comportemental----------AC
   Égoïsme psychologique----------EP
   Président Directeur-Général----------PD-G

4. Aussi signalons-nous qu'au cours de cette recherche, nous avons fait parfois recours aux anciens livres. La raison s'aligne sur le fait que certains concepts comme 'humanisme' ont toujours été des sujets brûlants, dont l'intérêt n'est plus à démontrer ; et de ce fait, il existe des arguments de certains anciens savants qui conservent leur validité jusqu'à ces jours ; d'aucuns trouveront des titres publiés il y a, des fois, plus de cent ans.

5. Tous les mots, toutes les phrases et parties des citations en caractère gras dans ce travail, sont notre œuvre ; ceci est un fait découlant de notre volonté pour attirer l'attention du lecteur sur leur pertinence.

REMERCIEMENTS

Je m'agenouille en action de grâce devant le Seigneur qui s'est manifesté en son Fils, Jésus Christ, de m'avoir accordé la vie et une santé de fer pour entreprendre de longues études se culminant par ce doctorat ; et tout cela s'est accompli, malgré mes nombreux manquements et ma flagrante infidélité à Son égard.

Seigneur, je Te remercie et Te remets la gloire et l'honneur qui en résultent.

En homme faible et faillible que je suis, je me demande comment dire l'indicible. En effet, il me manque de mots justes pour remercier le corps enseignant qui m'a fait et rendu 'Homme' dans toutes les acceptions du mot. En tête de proue, se trouve mon très cher superviseur, devenu un père et un frère dans ce pays lointain du mien ; Prof Arthur Ngoie Mukenge, je ne saurai pas vous remercier d'avoir joué le rôle *in* loco *parentis* dont j'avais besoin pour survivre les multiples tempêtes, auxquelles j'ai dû faire face au cours de mes études doctorales. Que mon Dieu, Celui de Jésus, vous sourie au moment de vos détresses terrestres ! Puis, s'aligne ce professionnel ; apercevant mes nombreuses détresses dans mon cheminement vers l'apothéose doctorale, intervient à sa façon ; Prof Patrick Kabeya Mwepu, Je vous remercie pour 'vos bourses'. Ensuite, apparaît Docteur Claire Cordell, quant à elle, de loin, elle m'encourageait par ses sourires ; je suis vraiment reconnaissant pour la confiance que vous m'avez témoignée en moi. Que le Ciel vous bénisse tous, mes Profs de Rhodes !

Toujours au corps enseignant qui m'a fait et rendu 'homme', j'exprime ma gratitude aux Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Les missionnaires, en l'occurrence les Pères Jacques Ompey OMI, Luigino Dar'os OMI, George Ihenacho OMI, Joseph Bois OMI, le feu Pr Paul Lemoine OMI, le feu Louis Emile OMI etc. m'ont mis les premiers mots français dans la bouche ; je remercie également mes professeurs de français dont le feu Anatole Nkourou, Auguste Owono-Kouma de l'Institut de Philosophie Saint Joseph Mukasa, Nkol-Bisson ; Cindy Daupra, Adriana Davanture de l'Université d'été, Nantes et Ifeoma Onyemelukwe de l'Université Ahmadu Bello, Zaria. Aujourd'hui, mes très chers pères, frères et enseignants, je continue de trébucher mais je m'exprime tant bien que mal ! Que le bon Dieu, à Qui vous vous êtes consacré la vie, vous verse sa miséricorde *ad infinitum*. A mes enseignants de l'Université de Jos, Nigeria dont les Professeurs Victor Aire, Wilberforce Umezinwa, Samuel Aje, Ambroise Umeh ; Tar Adejir ; les Docteurs George Teke, Chris Kuju, Inusa Aremu, Nora Dadu'ut ; Mme Jummai Makpu, M. Akim Asani, le feu Jonathan Dalong, je suis très reconnaissant ; vous avez énormément accompli depuis mon année préliminaire de français à

la Faculté jusqu'à la dernière année pour que je puisse m'exprimer en français. Merci pour vos soutiens inconditionnels. Je remercie également tous les professeurs qui ont eu la grande patience de m'enseigner depuis l'école primaire jusqu'à l'école secondaire notamment : le feu monsieur l'abbé Peter Umoren, l'abbé Gabriel Gokir Gowok, le frère Martin Eke MSP, aujourd'hui prêtre de la congrégation Missionary Society of Saint Paul, le frère Oliver Dashe Doeme, aujourd'hui évêque du Diocèse de Maiduguri, Nigeria, Masters Paul Kura, Moses Danet, Cyprian Ofor et le feu Baba Gabriel Attah KSM, tous membres de l'équipe chargée de ma formation au petit séminaire Saint Jean-Marie Vianney, Barkin-Ladi, Plateau State ; Madame Josephine Dashool, M. Dominic Yonnaan, M. Waziri Musa et M. Patrick Dung de mes écoles primaires. Vous avez engravé des emprunts indélébiles dans mon cœur. Sans votre présence et vos sacrifices, je ne serai pas l'homme et enseignant que je suis aujourd'hui. Je reconnais en vous tous, une équipe formidable de véritables humanistes.

Je suis profondément reconnaissant à tous les êtres qui peuplent mon univers : les membres de ma famille dont Fidelis Vincent Dami et Theresa Dami, Cynthia Wakang Daleng, Akloeng Naancin, Naankot, Khatnaan Katkut Datoegoem, Rangdat Romanus Dami, Kediel Maximilliam Dami et Sunday Audu Selkop ; mes amis et collègues : le Pr Emmanuel Youngten Temswang OMI pour tous les sacrifices consentis pour me rendre à l'aise en Afrique du Sud etc., Patrick Shalong et sa famille, les docteurs Douglas Kaze, Salome Nandi Ishaya et Josué Nkaongami Bosange. Je remercie également Vivian Kayumba-Mukenge, Tsitsi Sachikonye, Anjugu Ajigo Taimako, Léon Wuya Masudi pour les critiques édifiantes au cours des séminaires du Département de Français à Rhodes et tous ceux dont je ne saurai pas mentionner les noms. Je vous remercie pour vos sacrifices, vos prières, vos soutiens matériel, moral et financier.

Ma gratitude va aussi aux autorités de l'Université de Jos, Nigeria, de l'Université Rhodes, Grahamstown, Afrique du Sud, TETFunds Nigeria, Henderson Scholarship Board et au Gouvernement nigérian de m'avoir accordé l'opportunité de faire ces études ; que vos efforts pour le développement de l'humanité portent une moisson abondante.

TABLE DES MATIERES

ABSTRACT----------

ABBREVIATIONS ET REMARQUES----------iii

REMERCIEMENTS----------v

TABLE DES MATIERES----------vii

CHAPITRE I : INTRODUTION GENERALE----------1

I. 0. Liminaire----------1

I. 1. Vie et œuvre----------8

I. 2. Objectifs de la recherche----------10

I. 3. Résumé des romans----------12

I. 4. Procédés, Techniques et Méthodes d'Analyse----------13

I. 5. Etat des lieux----------19

I. 6. Choix et intérêt de l'auteur et des œuvres----------24

I. 7. Problématique et hypothèses----------27

I. 8. Importance de la recherche----------28

I. 9. Subdivision du travail----------28

CHAPITRE II : LA GESTATION DE L'HUMANISME----------30

II. 0. Introduction----------30

II. 1. Contexte socio-historique----------33

II. 2. Analyse proprement-dite----------35

II. 2. 1. Les premiers contacts Africains et Occidentaux----------35

II. 2. 2. L'expérience des Africains : la suprématie blanche et le racisme----------41

II. 2. 3. Les violences----------47

II. 2. 4. La dépossession des natifs----------59

II. 2. 5. L'exploitation des natifs pendant la colonisation----------60

II. 3. L'expérience des Africains après les indépendances----------68

II. 3. 1. La mauvaise gouvernance----------70

II. 3. 2. La corruption et le vol----------76

II. 3. 3. L'oppression et l'exploitation----------80

II. 3. 4. La répression et l'incarcération dues à la dictature----------82

II. 3. 5. La Guinée-Conakry : un champ de meurtres----------87

II. 3. 5. 1. Le meurtre punitif----------89

II. 3. 5. 2. Le meurtre sacrificiel----------91

II. 3. 5. 3. Le meurtre rituel----------94

II. 4. Conclusion----------97

CHAPITRE III : L'ALTRUISME DANS LES ROMANS A L'ETUDE----------102

III. 0. Introduction----------102

III. 1. La Charité----------104

III. 1. 1. La générosité : don de soi----------105

III. 1. 2. La générosité : dons et aumônes----------108

III. 1. 3. La générosité : famille et partage----------117

III. 1. 3. 1. L'adoption et filiation----------120

III. 2. Les services et sacrifices désintéressés----------125

III. 2. 1. Les services et sacrifices : dimension individuelle----------125

III. 2. 2. Les services et sacrifices : dimension communale----------128

III. 3. Conclusion----------133

CHAPITRE IV: ENGAGEMENT SOCIO-POLITIQUE DES AGENTS HUMANISTES--137

IV. 0. Introduction----------137

IV. 1. La colonisation et la résistance----------144

IV. 2. Le natif et l'engagement anticolonial----------146

IV. 2. 1. Les confrontations ouvertes----------148

IV. 2. 2. L'émergence d'une milice locale----------153

IV. 2. 3. La milice et les stratégies de combat----------154

IV. 2. 3. 1. L'enlèvement, l'espionnage et le meurtre----------156

IV. 2. 4. Le patriotisme portugais et l'image de la milice----------158

IV. 2. 5. La mission des miliciens----------161

IV. 3. L'hétérodoxie allocentrique et le pouvoir politique après les indépendances----------172

IV. 3. 1. La résistance externe anti-sékoutourienne----------173

IV. 3. 2. La résistance interne anti-sékoutourienne----------174

IV. 3. 3. Les agents humanistes et les objets de combat----------177

IV. 3. 4. Conclusion----------182

V. CONCLUSION GENERALE----------186

BIBLIOGRAPHIE----------194

CHAPITRE I : INTRODUTION GENERALE

1. 0. Liminaire

Cette thèse qui s'intitule : « Aspects allocentristes de l'humanisme dans l'univers romanesque de Williams Sassine », consiste en un examen sur l'homme en tant qu'être humain et une analyse de son comportement altruiste dans le cadre de la littérature africaine francophone. Bien que la littérature relève du domaine de la fiction, elle approche des aspects humanistes étant donné qu'elle se préoccupe du bien-être de l'homme. Ceci étant, il est possible d'affirmer qu'elle (la littérature) referme en son sein des atouts capables d'améliorer la vie de l'être humain. La littérature, écrite ou orale, remplit des fonctions didactique et militante. Dans l'opinion de Bocar Babaty :

> La littérature a pour objectif premier la sensibilisation des hommes [...]. Avec les problèmes naissants, la littérature est devenue revendicative, [elle] lutte contre les injustices en vue d'accéder à la liberté de l'homme : [...c'est de] la littérature engagée. Cet engagement est une théorie littéraire dans laquelle l'écrivain tente d'expliquer et d'améliorer les conditions de vie [de ses compatriotes] : et pour les premiers auteurs noirs, [c'est] un souci de préserver l'identité culturelle de leurs pays et de dénoncer les effets dévastateurs de la colonisation sur les civilisations africaines (2009 : 25 - 26).

Voilà ce qui est aussi vrai au sujet de la littérature africaine francophone ; cette dernière est devenue une arme de revendication et de dénonciation, d'abord contre les colons et ensuite, contre la gestion inadmissible des natifs après les indépendances.

En effet, cette littérature constitue toujours un champ fécond des discours et exposés au sujet de l'être humain, étant donné qu'elle ne s'impose aucune limite dans ses investigations sur l'homme et la société. D'après Theodora Onuko :

> Elle [la littérature africaine] s'intéresse à l'histoire, à la religion, à la culture, à la mort, aux normes, aux valeurs et à toutes les données qui appartiennent aux réalités socio-culturelles, politiques et économiques d'une société. [Elle] est souvent exprimée par des énoncés ou bien par des mots qui sont composés de deux parties : le signifiant et le signifié, c'est-à dire la forme et le fond. Ce sont les idées ou le sens qui sont

> contenus dans le signifié, mais les effets esthétiques et émotionnels se réalisent à la manière dont les idées sont organisées dans les éléments linguistiques (2012 : 206).

Avant d'aborder le principal de notre analyse, il est impérieux de cerner les concepts clés de ce travail : 'Homme', 'Humanisme' et 'Allocentrisme'.

Le terme « Homme » du latin *humanitas* évoque, au moins, deux notions. D'abord, il désigne l'être humain vivant ; ensuite il renvoie aux attributs humains, c'est-à-dire au caractère de ce qui est humain. Par 'ce qui est humain', on se réfère non seulement au genre, mais aussi à l'esprit ou à l'essence de l'homme, c'est-à-dire à l'être pris dans son unité, dans son ensemble doué de raison et, donc, d'une conscience malgré les faiblesses que l'homme renferme ou présente. L'homme vit avec ses semblables et tisse des liens de relation avec eux. Dans tout ce qu'il entreprend, il manifeste une prédisposition à agir de différentes manières d'après son caractère ou mieux, sa personnalité. Ce caractère ou cette personnalité est inhérente à sa nature. En agissant, sa personnalité, ses propos et ses actions pourraient faire l'objet d'analyse de la part des autres. L'ensemble des jugements crée des stéréotypes, des opinions ou des préjugés sur l'être en question. La totalité de tout cela, se résume en images qu'on fait de lui. En somme, l'image de l'homme dans cette recherche se réfère à l'idée ou à la perception que les uns ont des autres et vice-versa. Par rapport à son comportement dans la fresque littéraire sassinienne, l'image d'un personnage englobe la perception de l'en-soi et du pour-soi, c'est-à-dire son auto-regard et le regard des autres sur lui.

Autant le discours à propos de l'être humain depuis la nuit des temps n'a cessé d'inspirer les écrivains, autant l'homme passe pour l'être le plus important existant et vivant sur la planète. Le monde tel qu'il est connu de nos jours, ne le serait pas sans l'intervention de l'espèce humaine. Soulignant la place de l'homme dans l'univers, Stephen Gaukroger l'assimile à l'image de Dieu : « This thesis turns on the idea that, being created by God, we are similar to him in certain crucial respects, and it is our reason or intellect that is usually being picked out as being where the core similarity lies » (1990 : 430). L'idée de Gaukroger est corroborée par plusieurs passages dans la littérature religieuse. Ici, l'homme est l'épicentre de la création ; étant la force centripète et centrifuge, il a les mêmes attributs que Dieu (Genèse 1 : 26 - 27, Proverbe 8 : 22 - 24 ; Coran : sourate Al-Waki'a 56 : 57 - 59).

En effet, l'homme occupe une place de choix dans les textes littéraires francophones africains et d'ailleurs. Ainsi, beaucoup d'écrivains ont abordé des sujets touchant directement ou

indirectement à l'espèce humaine et à tout ce qui a trait à son existence : sa vie, sa société, sa nature, son image, sa santé, son environnement et ainsi de suite.

Des anthropologues, des romanciers, des philosophes, des sociologues, des ethnologues et tant d'autres experts ont consacré leur vie à réfléchir sur les différents aspects de la vie de l'homme et de son comportement au sein de la société dans le but de le comprendre. Cependant, celui-ci continue d'entretenir un mystère ou parfois constitue un sujet de polémique en ce qui concerne sa personne, ses attributs ainsi que son environnement. Les experts ci-haut énumérés s'emploient bon gré mal gré à éclaircir les aspects obscurs de la vie de l'homme et de sa société. En dépit de cela, l'homme continue à constituer une énigme non seulement pour lui-même, mais aussi les autres.

Le fait qu'il soit une énigme pour lui-même et pour les autres, signifie qu'il est un être aussi complexe que mystérieux, comme nous l'avons mentionné dans les lignes précédentes. C'est cette complexité qui offre aux écrivains du pain sur la planche, autrement dit de la matière à traiter, des sujets d'analyse et des thématiques d'examen. Voilà ce qui justifie l'attention *ad infinitum* dont bénéficie l'homme dans les textes littéraires. Au fur et à mesure que le désir de le comprendre, de l'appréhender s'accentue, les débats se multiplient et se diversifient. Par exemple, Emmanuel Kant, à l'instar des philosophes existentialistes comme Søren Kierkegaard, a longtemps réfléchi sur l'homme dans la nature et l'état naturel de ce dernier, c'est-à-dire l'homme brut exposé aux phénomènes naturels. Dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique,* il conclut :

> La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale et qu'il ne participe à aucun autre bonheur ou à aucune autre perfection que ceux qu'il s'est créés lui-même, libre de l'instinct, par sa propre raison. La nature, en effet, ne fait rien en vain et n'est pas prodigue dans l'usage des moyens qui lui permettent de parvenir à ses fins. Donner à l'homme la raison et la liberté du vouloir qui se fondent sur cette raison, c'est déjà une indication claire de son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme. L'homme ne doit donc pas être dirigé par l'instinct, ce n'est pas une connaissance innée qui doit assurer son instruction, il doit bien plutôt tirer tout de lui-même (1784 : 11).

Certes, l'homme n'est pas le seul être naissant et vivant sur la planète. Physiquement, l'homme n'est ni le plus puissant, ni le plus faible des êtres qui peuplent l'univers. Il n'est qu'une créature

parmi tant d'autres dans le monde. Cependant, saisissant le point de vue de Kant, il existe une 'nature' que la nature impose à l'homme. Cette nature lui octroie un statut plus élevé que celui d'autres êtres. L'homme fut créé pour donner une essence à l'existence même si « **la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale** ».

Grace à son sens de réflexion et discernement, l'homme est un être différent d'autres créatures ; il est doté de la faculté de raisonner. La nature, soit le créateur, lui a fait don de raisonnement.

Victor Hugo, quant à lui, le présente dans sa faible dimension. Frappé, soudainement, par la mort de sa fille, Léopoldine, il peint l'image de l'homme comme « rien qu'un jonc qui tremble au vent » (2002 : 153) ; il [l'homme] doit se soumettre à la volonté divine et donc, dépend d'un ordre supérieur.

Plus proche de nous, Jean-Paul Sartre approche l'aspect existentiel de l'homme. Pour lui, l'homme est cet être qui doit passer de la nature à la culture. Il soutient que rien n'est déterminisme chez l'homme ; car l'existence précède l'essence. Autrement dit, les actes de l'homme sont considérés comme des actions posées en connaissance de cause et de conséquence. L'homme est le produit de ce qu'il se fait de lui-même, autrement dit il est le boulanger de lui-même. On naît humain mais on devient 'homme'. Suivant cette logique, il n'est pas possible de définir l'homme ou de le comprendre avant d'appréhender son existence. Dans *L'existentialisme est un humanisme,* Sartre postule que l'homme vit d'abord : l'existence ; c'est après ce vécu que l'on peut parler de l'essence de sa vie. Pour Sartre, l'essence découle de l'existence et non pas l'inverse ; c'est-à-dire :

> […], l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'**il n'est d'abord rien**. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, […] (1970 : 3).

Sur ce point de vue, Kant et Sartre convergent idéologiquement. L'homme doit s'élever au-delà de sa nature animale puisqu'il est doté de raison, tel que l'a confirmé Blaise Pascal pour qui « l'homme est un roseau pensant » (Pascal 2000). L'homme doit se responsabiliser, et de ce fait, il a la lourde tâche de transformer son destin en destinée. Joignant l'utile à l'agréable, Kant postule que l'homme est en mesure de se rendre heureux car :

> Tous les divertissements qui peuvent rendre la vie agréable, même son intelligence et sa prudence et aussi bien la bonté de son vouloir, doivent être entièrement son œuvre. La nature [...] voulait que l'homme dût parvenir par son travail à s'élever de la plus grande rudesse d'autrefois à la plus grande habileté, à la perfection intérieure de son mode de penser et par là (autant qu'il est possible sur terre) au bonheur, et qu'il dût ainsi en avoir tout seul le mérite et n'en être redevable qu'à lui-même, c'est aussi comme si elle tenait plus à ce qu'il parvînt à l'estime raisonnable de soi qu'au bien-être (1784 : 11 - 12).

Au fait, la raison permet à l'homme de s'organiser et de mettre en place des structures physiques et des institutions de la superstructure afin de s'assurer une bonne vie et une vie harmonieuse avec la nature et ses semblables. Ceci évoque le concept du contrat social, où l'homme fait des compromis avec ses semblables dans le but de construire par exemple, un habitat régi par des règlements intérieurs ou mieux, une société érigée à base des terrains d'entente mutuelle.

Dans *Le double et l'image de la création dans la littérature française*, Jacques Tramson étudie la représentation de l'homme et sa double image dans la littérature française. Tramson peint une tout autre image de l'homme, qui se présente tantôt comme un individu et tantôt comme un super-individu, c'est-à-dire un individu ayant d'autres natures. En effet,

> Le thème du Double, [...], se trouve encore au centre de la littérature populaire [...]. Sans doute, le thème se manifeste-t-il chez l'un sous la forme d'un double autoscopique, chez l'autre sous celle d'un dédoublement psychologique, ici, à travers le substitut de l'ombre ou du reflet, là sous l'apparence d'un être artificiel copié d'un modèle humain, or, malgré les variations du thème, c'est très souvent ce jeu du rapport de l'image au modèle qui est favorisé. On en arrive à penser que le traitement littéraire du double est, à différents niveaux, l'image par excellence de la création (1980 : 205 - 206).

Tramson démontre la préoccupation des écrivains à comprendre l'homme tel qu'il se présente ou se comporte dans la société par rapport à sa représentation dans les œuvres littéraires ; d'où il fait recours à une culture classique pour appréhender ces deux types d'hommes, c'est-à-dire l'homme vrai et l'homme fictionnel.

En se cultivant dans la société, l'homme se refaçonne plusieurs fois ; il manifeste plusieurs tendances dont l'humanisme, l'aspect de son comportement qui constitue le nœud de ce travail. En effet, d'après Richard Norman (2004), l'humanisme est un terme polysémique et sa teneur est sujette à la polémique. Aussi l'acception du concept a-t-elle subi moult métamorphoses au fil du temps. *In illo tempore*, le terme désignait simplement la redécouverte des lettres et des savoirs antiques. L'humaniste fut un « lettré de la Renaissance qui se consacrait à l'étude des écrivains antiques [pour] en faire connaître les œuvres et les idées […] » (Rey 2005 : 1727). Chemin faisant, le terme s'est mué en une acception à dose « philanthropique » (Robert 1990 : 945). Depuis peu, le terme conserve le sens de la dialectique 'bonté' contre 'autrui', c'est-à-dire il n'y a bonté que pour autrui : une autre personne. Aujourd'hui, l'humanisme est une « doctrine qui prend pour fin la personne humaine et son épanouissement » (*Ibid.*). A ce propos, les philosophes existentialistes rejoignent Alain Rey, étant donné que tous (les existentialistes et Rey) définissent l'humanisme comme : « une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure » (Sartre 1946 : 90). De là vient que le point de convergence de toutes les différentes écoles, est le bien-être et le plein épanouissement de l'homme. Améliorer la vie et l'existence humaine deviennent le centre d'intérêt des mouvements humanistes, comme l'indique Henri Lefebvre : « […] la critique de la vie quotidienne prétendait renouveler le vieil humanisme libéral, le remplacer par un humanisme révolutionnaire. Cet humanisme n'avait pas pour but d'adjoindre une rhétorique et une idéologie à quelques modifications dans les superstructures (telle que les constitutions, Etats, gouvernements) mais de 'changer de vie' » (1947 : 68). Ceci est en conformité avec le manifeste des humanistes dont voici un extrait :

> Les humanistes désirent ardemment un monde d'entraide et de compassion exempt de cruauté et de [ses] conséquences, […]. La jonction de l'individualité et de l'interdépendance enrichit nos vies, nous encourage à enrichir la vie des autres, et donne l'espoir d'atteindre la paix, la justice et égale opportunité pour tous. Travailler au bénéfice de la société, maximise le bonheur individuel. Les cultures progressistes (travaillent) pour libérer l'humanité de la brutalité de la simple survie et pour réduire la souffrance, améliorer la société et développer une communauté globale. Nous cherchons à minimiser les injustices circonstancielles et nous supportons une distribution juste et équitable des ressources de la nature et des fruits de l'effort humain, de sorte que le plus grand nombre possible puisse jouir d'une vie agréable (FHQ 2017 : 8 - 9).

Par rapport à la logique de changer la vie humaine dans ce travail, le terme 'humanisme' englobera les aspects « qui touchent à l'homme : ses valeurs, ses besoins, ses intérêts, sa capacité, sa dignité et sa liberté » (Walter 1997 : 91) avec un accent particulier axé sur la dimension allocentriste et afro-centrique des personnages. Autrement dit, le terme sera interprété comme la lutte des individus ou des groupes d'individus en faveur des droits des Africains et l'effort déployé par certains personnages sassiniens, à changer la vie des autres pour le mieux.

Dans ce travail, l'effort déployé des personnages individuels pour la concrétisation de l'épanouissement d'autrui, est ce que notre étude approche comme « allocentrisme ». En général, l'allocentrisme est une « attitude psychologique qui consiste à considérer les autres comme centre d'intérêt » (Rey 2005 : 228). Les synonymes de l'allocentrisme se rangent dans la série énumérative suivante : « altruisme, empathie, sympathie, abnégation, charité, désintéressement, dévouement » (Reverso-Softissimo 2017 : 1). Par conséquent, étudier l'aspect allocentriste de l'humanisme dans les romans de Sassine, équivaut à réduire le terme à la dimension de l'acception de la recherche du bien-être de l'homme et de l'évaluation des efforts accomplis dans le but de réaliser ou accomplir le bien-être d'autrui. Par rapport à la plus grande extension qui est la littérature francophone, notre étude lance un défi étant donné que le terme est le fruit d'un courant européen du XVIe siècle ; François Rabelais, Desiderius Eramus Roteradamus (Erasme) et Michel de Montaigne en sont parmi les précurseurs (Lagarde et Michard 1948).

La genèse de la littérature africaine francophone quatre cents années plus tard, ne cache pas des liens sous-jacents avec les deux différentes époques : XVIe et XXe siècles, par surcroît les deux continents, c'est-à-dire l'Europe et l'Afrique. Toutefois, la différence littéraire entre les deux continents réside au niveau de la thématique et de l'engagement. Autant la littérature francophone est engagée, autant la thématique constitue son épine dorsale. De ce fait, elle s'engage à brûle-pourpoint dans les affaires de la cité, c'est-à-dire de la société. Ce faisant, elle tente de mettre en exergue les malaises sociaux, qui enfreignent l'épanouissement de l'homme, et propose des voies de sortie.

La fresque romanesque sassinienne ne fait pas exception à la règle susmentionnée. Williams Sassine s'engage sur plusieurs fronts en particulier concernant la contribution à la lutte pour l'émancipation de l'Afrique et de l'Africain. Ce point constitue la pierre angulaire de son engagement littéraire. Il le souligne, non seulement dans la guerre menée contre l'oppresseur colonialiste (*Saint Monsieur Baly* 1973 ; *Wirriyamu* 1976), mais aussi dans le rôle joué par ses

personnages dans la fresque romanesque. Ses personnages voudraient créer une société digne de ce nom, c'est-à-dire où règne la justice distributive. Ils voudraient remodeler la société humaine, qui longtemps a souffert sous le joug de multiples oppresseurs.
Eu égard à la période de la décolonisation, les œuvres de Sassine présentent un parallélisme thématique étroit, qui plus est étonnant, par rapport aux romans de la post-colonisation ; au nombre d'auteurs de ces romans, on peut citer Mariama Bâ, Aminata Sow Fall, Ousmane Sembene, Valentin Mudimbe, Tierno Monenembo, etc.

Peut-on affirmer que la littérature francophone opère un retour sur les dérives de nouveaux dirigeants post-coloniaux ? En effet, « les nouveaux dirigeants sont devenus pires que leurs prédécesseurs colons » (Mukenge, 2015). Ils ont créé de nouveaux problèmes sociaux dus aux dictatures et à ses corolaires : la paupérisation systématique du peuple, la corruption, etc. *Le jeune homme de sable* (1979) et *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985) en ont fait leur préoccupation, un examen approfondi.

Ce présent travail constitue une réflexion ; bien plus, une analyse de la représentation allocentrique de l'homme dans l'œuvre romanesque de Williams Sassine. Ce dernier, comme bien des écrivains francophones, a conçu un univers dans lequel l'homme joue un rôle primordial dans l'ordre existentiel. L'homme sassinien est placé au cœur de toute activité romanesque ; il joue le rôle du centre nodal de son intrigue.

Mais au fait, qui est Williams Sassine ? Quel en est son portrait ?

I. 1. Vie et œuvre

Une lecture attentive de la biographie de Sassine aide le lecteur à comprendre l'homme en question et à saisir la dimension de son penchant thématique. Cette lecture ouvre aussi la voie à l'appréhension la philosophie sous-jacente de ses écrits. Ainsi, Williams Sassine, écrivain peu connu et, des fois, méconnu « n'est pas n'importe qui » (Rialland 2013). En effet, il n'est pas une personne quelconque, ordinaire. Son expérience personnelle pèse bien sur l'intrigue de ses œuvres ; elle influence ses personnages, chez qui on remarque un penchant humaniste que Victor Aire nomme 'tendance misérabiliste' (2004 : 193).

En 2013, le comité organisateur du colloque « Williams Sassine n'est pas n'importe qui » résume les commentaires de différents écrivains sur sa vie. D'après ce comité, Sassine est un :

> 'Écrivain de la marginalité' (Jacques Chevrier, 1996), de la « déraison » (Pius Ngandu Nkashama, 2006), du métissage, de l'errance, de la révolte, de l'espoir, de la dénonciation d'un « état honteux » (Sony Labou Tansi). Williams Sassine conjugue tous ces aspects dans l'espace problématique de ses textes et a pleinement sa place aux côtés de ceux qui, à partir des années 1970, ont fait émerger de « nouvelles écritures africaines » (Séwanou Dabla, 1986 : 2).

En sus, Aire ajoute que Sassine est « métis, bègue, solitaire, exilé [...] » (2004 : 193) et affirme que les traits de la vie de Sassine : « dénotent la marginalité et [...] permettent de déceler l'origine possible de la commisération que Sassine ne cesse, dans ses romans, de témoigner [vis-à-vis] des êtres [...] marginalisés : [les] lépreux, [les] aveugles, [les] mendiants, [les] albinos, [les] solitaires, [les] idéalistes et autres prophètes utopiques ou apocalyptiques » (*Ibid.* : 193).

Dramaturge, poète, essayiste, conteur, enseignant, humaniste et journaliste, il est né en 1944 à Kankan dans la Haute Guinée-Conakry, d'un père libanais chrétien et d'une mère guinéenne, musulmane. Il passe son enfance à Conakry, où il fait son école primaire. Après de brillantes études au Lycée de Conakry, Sassine s'oriente vers les études de mathématiques à l'Institut Polytechnique de Conakry. A l'âge de dix-neuf ans, il quitte Conakry pour Paris, où il poursuit les études supérieures de mathématiques. Détenteur d'un diplôme en ingénierie d'écologie tropicale et d'un doctorat en mathématiques, il revient dans son pays natal en 1958. Son séjour est bref, car en 1961 il prend part à une grève des étudiants sévèrement réprimée par le gouvernement de Sékou Touré. Suite à cela, il commence une longue période d'exil au Congo (aujourd'hui République Démocratique du Congo), au Gabon et au Niger, où il travaille comme professeur de mathématiques. Il revient en Guinée après en 1985, deux ans après la mort de Touré. Cependant, il n'y reste pas longtemps. Par la suite, il s'en va en Mauritanie, où il enseigne les mathématiques à l'Université de Nouakchott. Par après, il en est expulsé suite au conflit entre la Mauritanie et le Sénégal en 1989.

Sassine embrasse la carrière d'écrivain grâce à la providence, compte tenu du fait qu'il est mathématicien de son état et professeur de sa fonction. Jacques Chevrier insinue que « si l'enseignement des mathématiques constitue le gagne-pain de Williams Sassine, la littérature demeure son violon d'Ingres » (1995 : 216). Sassine est un écrivain prolixe. Au cours de sa vie littéraire, il a publié plusieurs genres littéraires : des pièces de théâtre, des nouvelles, des romans ; il fut collaborateur dans plusieurs périodiques comme *L'éducateur,* une périodique

trimestrielle des pédagogues, le *Lynx* et *La Guinée –Djama,* qui est un quotidien d'information. Sassine est auteur de :

Mémoire d'une peau (1998), Paris : Présence africaine ;

Les indépendan-tristes (1997), Paris : Le Bruit des Autres ;
Légende d'une vérité (1995), Paris : Présence africaine ;

L'Afrique en morceaux (1994), Paris : Le Bruit des autres ;

Le Zéhéros n'est pas n'importe qui (1985), Paris : Présence africaine ;

L'Alphabète (1982), Paris : Présence africaine ;

Le jeune homme de sable (1979), Paris : Présence africaine ;

Wirriyamu (1976), Paris : Présence africaine ;

Saint monsieur Baly (1973), Paris : Présence africaine ;

Il sied bon de signaler que le roman, *Mémoire d'une peau,* le chant du cygne de Sassine, est publié à titre posthume.

Nous nous sommes appesanti sur les détails de la vie de Williams Sassine, étant donné que son expérience est caractérisée par la souffrance qu'il convoque comme thématique centrale dans ses œuvres. Ceci fait que Sassine livre à son lecteur une image de l'homme qui s'offre en pâture. Somme toute, l'homme occupe une place de choix dans les écrits de cet écrivain ; d'où notre choix de réfléchir, d'appréhender son image (de l'homme) et d'analyser sa nature allocentrique.

I. 2. Objectifs de la recherche

L'une des questions de base posée par Jean-Paul Sartre dans son *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948), est celle de savoir pourquoi les hommes écrivent. Les œuvres de Williams Sassine constitueraient une réponse à cette interrogation. En lisant son œuvre romanesque, nous nous employons à ressortir la préoccupation thématique que voici : promouvoir le bonheur de l'être humain et lui ré-offrir de l'espoir ou mieux, l'espoir de vivre. Pour ce faire, nous nous donnons la tâche de réfléchir sur l'universalisme de l'Etre humain afin de voir comment certains concepts ou courants de pensée européens se manifestent chez lui (Sassine).

Comme il convoque les thèmes sociaux et les problèmes existentiels, Sassine remplit la fonction d'un écrivain francophone engagé ; il examine les voies et moyens de sortie d'un peuple assommé par les dictatures farouches des dirigeants post-coloniaux. Ce faisant, il place dans ses romans l'homme oppressé au centre de ses réflexions ; ceci explique bien notre choix de l'auteur et de ses romans. Ce travail se veut une réflexion sur les aspects allocentriques de l'humanisme, tels que Sassine les dépeint à travers le comportement de ses personnages. Conséquemment, les buts principaux de cette recherche s'alignent de la manière suivante :

- examiner les problèmes d'exploitation, de subjugation et de déshumanisation des victimes natives pendant la colonisation ;
- évaluer les efforts et sacrifices consentis par les personnages opprimés dans la lutte de la libération ;
- déterminer les conditions existentielles de l'homme sassinien pendant la période coloniale et après les indépendances dans le but de l'appréhender, c'est-à-dire comprendre son comportement et ses réactions observables dans les intrigues ;
- étudier l'homme politique, l'enjeu et le jeu du pouvoir, c'est-à-dire examiner comment l'homme sassinien utilise à bon ou mauvais escient le pouvoir auquel il accède après l'indépendance de la Guinée-Conakry ;
- évaluer le degré de l'allocentrisme des personnages sassiniens dans le but d'examiner si l'homme est capable de poser les actes de charité et de générosité désintéressés ou non et de contrer l'image purement égoïste de l'homme, telle que peinte par les théoriciens économiques : les Néo-classiques ;
- étudier la place du colonisé, réduit ici à l'image de l'homme peinte comme l'en-soi (l'autoscopie) et le pour- soi, comme les autres le perçoivent, c'est-à-dire la perception que les autres se font de lui.

Ce faisant, nous exposons in extenso l'auteur et son savoir-faire littéraire aux chercheurs et étudiants de diverses universités de la planète, dont la soif de connaître Sassine constitue le centre de leur préoccupation.

I. 3. Résumé des romans

L'intrigue de ***Saint Monsieur Baly*** s'augure avec un personnage de race blanche qui s'est fait escroquer par un Dakarois. Le lecteur fait ainsi connaissance de François, un homme sans

défense ni culture et couvert de mouches. Fatigué de frustrations de la vie, il se révolte contre Dieu et décide de se faire dépecer par un train afin de mourir pour ternir la conscience de la société. Sa tentative de suicide ratée, la providence lui envoie pour son secours, un vieil instituteur nommé Monsieur Baly. Ce vieux pédagogue vient de recevoir la lettre de sa mise en retraite. Malgré cela, il se sent capable de continuer son travail d'enseignant ; en quête d'argent, il décide de rassembler les aînés et les nantis du village en vue de construire une école, qui accueillera tous les enfants des pauvres, et où on enseignera en langues vernaculaires des métiers utiles, professionnels liés au contexte africain. En dépit de multiples résistances auxquelles il se heurte, le vieil instituteur décide de poursuivre son rêve grâce à ses propres économies.

Il fait confiance à Soriba, un marabout de la région, pour multiplier la somme par la prière. Celui-ci l'arnaque. Déçu, Baly décide de rentrer dans son village natal ; il laisse ou lègue sa maison à François. Le lendemain, Baly et son épouse prennent un bus pour le voyage au village. Chemin faisant, le bus tombe en panne. Baly y perçoit un acte divin et interprète la panne comme un message de Dieu contre son départ. Son épouse et lui abandonnent le voyage et rentrent chez eux. Il se met à soigner François de ses plaies, de sa lèpre et il l'intègre dans sa famille. Peu après, il rencontre Mohamed, un vieil aveugle ; et ensemble, ils œuvrent pour la construction d'une école des enfants des pauvres. En dépit du nombre élevé d'obstacles, Baly et ses amis réussissent à bâtir l'établissement. L'école grandit selon la vision de Baly. Cette construction (qui est l'école) et bien d'autres services de charité, placent Baly au panthéon. Après sa mort, sa tombe devient un endroit de pèlerinage ; et les villageois le canonisent, l'honore sous le titre de « Saint Monsieur Baly ».

Wirriyamu s'ouvre avec Kabalango, un poète tuberculeux en provenance d'Europe et en route vers son village natal. Le voyage lui permet de rencontrer un albinos nommé Condélo, ligoté à un arbre. Grace à ses propres efforts, Condélo s'échappe et trouve refuge dans la forêt. Dans un autre village, le commandant de l'armée portugaise, d'Arriaga va à Wirriyamu à la recherche de son fils enlevé par des rebelles. Il rassemble les villageois dans une église, les enferme et incendie la chapelle. Dans la direction d'en face, arrivent les rebelles avec son fils, déjà converti à leur cause. L'albinos, Condélo, toujours fuyant à cause de sa peau et de son sang tant recherchés, se cache dans une forêt et rêve d'un monde meilleur.

Dans ***Le jeune homme de sable***, il s'agit d'un jeune garçon, Oumarou. Fils d'un député, Oumarou assiste à des manifestations contre le régime dictatorial de Sékou Touré ; à cause de sa participation active à des manifestations, il est renvoyé à répétitions de l'école.

Le Zéhéros n'est pas n'importe qui s'ouvre avec Camara, un natif, dans un groupe de coopérants blancs. La Radio France Internationale diffuse la nouvelle de la mort du Président Directeur-Général de son pays natal, qui avait fait 26 ans au pouvoir. Camara, épris de joie, repart à Kankan, en Guinée-Conakry, son pays natal. Il abandonne sa vie musulmane conformiste et se noie dans l'alcool, le tabac, le sexe, etc. Le retour au pays natal lui permet de constater l'état de dérive politique, économique, sociale et culturelle.

Mémoire d'une peau relate l'histoire d'un albinos, Milo Kan, né des parents inconnus et adopté par un couple guinéen. Il grandit mais ressent le besoin d'aimer et d'être aimé. Il se marie. Un jour, il rencontre Rama dans une boîte de nuit. Cette dernière est la conjointe de Christian, un Blanc et professeur de Philosophie. Milo Kan tombe amoureux d'elle. Christian ne se fâche pas. Milo apprend peu après que Christian et Rama avaient quitté la ville. Cette nouvelle le dévaste. Le protagoniste, marginalisé par la société et vivant en solitude en raison de la couleur de sa peau, relate son expérience de la vie. Le roman est le récit d'un homme à la recherche d'un 'soi' authentique, son identité.

Voilà, en bref, le fond des romans qui constituent le corpus de base de ce travail.

I. 4. Procédés, Techniques et Méthode d'Analyse

Ce travail est une analyse dont la toile de fond est l'humanisme dans les romans de Williams Sassine. Il est question de sortir le type d'homme que crée Sassine dans son univers romanesque en examinant son image et sa nature allocentristes afin de mieux le comprendre. Il sied bon de rappeler ici que l'homme sassinien, opère dans un champ spécifique qui est la société africaine.

De là vient que cette étude constitue une réflexion sur l'Africain dans son contexte originel, précis. Ainsi, nécessité oblige, nous ferons recours à d'autres textes littéraires et surtout quand ces derniers partagent les mêmes préoccupations thématiques que ceux de notre corpus. Cette intertextualité accordera une plus-value à ce travail ; vu que le texte littéraire francophone a une portée cathartique et thérapeutique, la technique de lire à répétition les romans de notre corpus permettra une bonne saisie du fond et un examen approfondi du contenu. De ce fait, il

nous paraît impérieux de mieux cerner et d'examiner minutieusement l'espace, le sujet et l'enjeu de l'intrique.

Nous conduirons à bon escient notre examen des motifs et motivations des gestes, des actions, des actes et des décisions apparemment allocentriques des personnages.

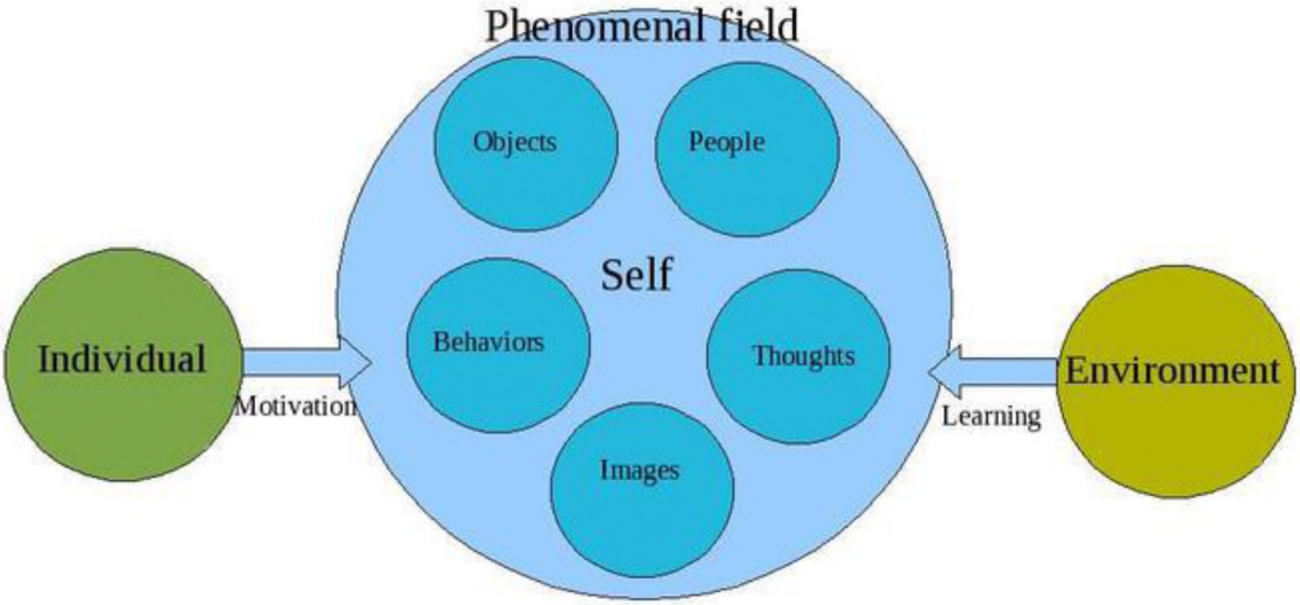
Pour ce faire, notre analyse sera bipolaire ; cela revient à dire que deux théories seront convoquées pour le besoin de la cause : la phénoménologie et le 'clavienisme'. Une troisième fortuite éclairera la première.

En effet, la phénoménologie dont le précurseur est Edmund Husserl, est « l'étude des faits de l'expérience vécue, indépendamment des principes ou des théories ; études des rapports du sujet humain avec le monde, de la signification de la réalité sociale [...] » (*CNRTL* 2017 : 10). Ainsi, on fera recours à trois concepts de la phénoménologie dont : 'la réduction', 'l'intentionnalité husserlienne' et 'le champ phénoménologique' de Carl Roger. Dans notre analyse, la réduction et l'intentionnalité sont des exercices mentaux exécutés par l'individu face à la pression des évènements. Elles sondent principalement l'expérience vécue des personnages, car la réduction husserlienne se réfère à la faculté du personnage d'isoler un phénomène spécifique autour de lui et de s'y focaliser. L'acte et l'effort de la focalisation intentionnée sur un évènement est ce qu'Husserl nomme, 'l'intentionnalité'. Cette dernière, d'après lui, est ce qui « caractérise la conscience au sens fort et qui autorise en même temps le traitement de tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience » (1985 : 283).

Le champ phénoménologique de Roger nous permettra d'examiner l'environnement (espace) et la condition humaine, tels que rapportés par les narrateurs de Sassine. Aussi nous permet-il de passer au crible d'analyse la vie, le développement et le rôle de chaque personnage qui, mis dans la société, constitue l'expérience vécue car « [...] le sujet de la phénoménologie [se rapporte à la vie qui tisse] l'expérience dans sa quotidienneté, ce qui inclut toute la texture, l'épaisseur et la densité que cette expérience comporte » (Meyor 2007 : 105).

La somme des expériences vécues par les personnages, constitue l'élément qui cadre leur pensée et oriente leurs actions allocentriques. Leurs expériences résument le vécu. Ce dernier, à son tour, façonne leur perception du monde. D'aucuns savent que l'expérience vécue par un personnage est l'une des écoles, où il apprend à se connaître et à connaître son monde. Aussi, la place de l'auto-apprentissage dans la formation de la personnalité de l'individu est-il

importante. C'est assurément ce que partage Carl Rogers, lorsqu'il declare que : « the only learning which significantly influences behavior is self-discovered, self-appropriated learning » (Rogers 1961: 276). C'est l'apprentissage par le fait de vivre. L'expérience vécue d'un personnage est, donc, l'école de formation de sa personnalité ; c'est sur fond de ces expériences que celui-ci se forge une image de soi comme l'indique ce schéma :



D'après la matrice rogérienne (Bounless 2016), dans le processus du développement de soi, le personnage sassinien se retrouve dans un environnement (son espace) qui comprend des objets, des personnes, des comportements, des images et des idées. Ces éléments de la vie du personnage constituent son monde ou son champ phénoménologique. Il entre en interaction avec d'autres personnes et objets. C'est alors qu'il observe leur comportement et se fait une idée ou une image du monde.

En guise d'illustration, Condélo est un personnage dans *Wirriyamu*. Tout le village de Wirriyamu et ses alentours : l'église, la forêt constituent son espace (le champ où il opère). Dans cet espace, Condélo interagit avec d'autres personnages comme les paysans, le commandant d'Arriaga, Amigo, le père Fidèle et des animaux comme son chien et les singes d'Amigo. La capacité de Condélo à sasser des activités précises et certains évènements parmi tant d'autres, correspond à la réduction husserlienne. Condélo ne peut 'réduire' un phénomène que lorsqu'il en est profondément marqué. Le fait d'être frappé par un évènement parmi tant d'autres correspond à l'intentionnalité dont parle Husserl.

Condélo vit la persécution, car il est pourchassé par les villageois pour la valeur fétichiste de sa peau et de son sang. Il est témoin de la violence subie par son corps due aux cordes, au soleil, à la soif, à la faim et à la maladie ; aussi est-il témoin du vol et des souffrances des Noirs du village, de l'exploitation, de l'insurrection de la milice locale, de l'incendie, des meurtres et du génocide, etc. Condélo est au courant de la méchanceté des Portugais et de la haine existant entre les différentes races cohabitant le village. Il voit les Portugais porter la chicotte sur les natifs. Chaque jour, il vit dans la crainte de machettes, de lances et de fusils des soldats portugais. Voilà l'environnement où évolue Condélo. Sa personnalité et sa vision du monde sont façonnées par son interaction avec les autres personnages de la fresque romanesque de Sassine

Considérant le clavienisme, c'est une théorie dérivée des travaux de Christine Clavien. Cette dernière fait une triple distinction de l'altruisme dont l'altruisme comportemental (**AC**), l'altruisme biologique (**AB**) et l'altruisme psychologique (**AP**) (Clavien 2010). La théorie clavieniste prévoit des paramètres qui permettent de mener des investigations au sujet des motifs et motivations des actions, des gestes, des actes et des décisions des personnages afin d'évaluer leur abnégation ou égocentrisme. Pour ce faire, on fera recours aux concepts de *motif* et de *motivation* : deux termes importants pour discerner le mobile d'une action dans le but de comprendre si elle est altruiste ou non. Les deux termes se diffèrent dans le sens où « la motivation est une impulsion intérieure de l'être humain qui le pousse à agir [...], alors que les motifs sont la cause de cette impulsion » (Ekra 2011 : 1). La motivation est interne, en revanche les motifs sont externes. La tâche, ici, consiste à examiner les motifs et les motivations des gestes, des comportements et des intentions relatifs à la générosité des personnages qui, à la simple lecture, sont bienveillants.

Les deux méthodes, c'est-à-dire la phénoménologie et le clavienisme, constituent les outils de base de cette analyse. Ceci n'exclut pas d'autres théories connexes, auxquelles on fera allusion de temps en temps, comme la théorie postcoloniale. Vu son apport aux textes littéraires africains, cette théorie propose :

> Reading texts produced by writers from countries with a history of colonialism, primarily those texts concerned with the workings and legacy of colonialism in either the past of the present. Reading texts produced by those that have migrated from countries with a history of colonialism, or those descended from migrant families, which deal in the main with diaspora experience and its many

> consequences. In the light of theories of colonial discourses, re-reading texts produced during colonialism; both those that directly address the experiences of Empire, and those that seem not to (McLeod 2000 : 33).

Plusieurs raisons sont à la base du recours à cette théorie. D'entrée de jeu, tous les romans de Williams Sassine renferment les intrigues de l'époque coloniale. La matière exploitée concerne l'homme colonial et post-colonial. Comme déjà énoncé, le travail se veut être un regard critique sur l'image et l'être humain chez Sassine. L'homme sassinien ne saurait pas se déligoter de sa situation coloniale et post-coloniale ; d'où l'importance de cette approche dans cette analyse. Ensuite, en raison de sa versatilité et de son éclectisme, la théorie post-coloniale se déploie dans d'autres disciplines et perspectives en permettant aux chercheurs d'étudier tous les aspects de la vie de l'homme colonisé puisque « Colonial discourse analysis now operates across an ever broader range of fields, including the history, law, anthropology, political economy, philosophy, historiography, art history and psychoanalysis » (Moore 1997 : 45). En plus, pendant des années la critique littéraire africaine a été assujettie aux instruments d'analyse occidentaux, dont les théoriciens européens sont les concepteurs. Ceux-ci ne prenaient pas en ligne de compte la situation socio-culturelle, le passé, la structure politique et économique des Africains. Ainsi, l'approche post-coloniale serait une panacée. Le travail examine tant l'image du colonisé que du colonisateur. Le recours à cette approche permet aussi de comprendre le jeu du pouvoir des deux groupes. Homi Bhabba, Helen Tiffin, Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Saïd, Bill Ashcroft se nombrent parmi les auteurs de cette théorie ; ils en sont considérés comme les précurseurs.

Dans sa thèse intitulée « Littérature postcoloniale et esthétique de la folie et de la violence : une lecture de neuf romans africains francophones et anglophones de la période post-indépendance », Jules Michelet Mambi Magnack réfléchit sur la source de l'influence et de l'inspiration de ces théoriciens de la théorie postcoloniale ; il écrit qu'elle est née à force de réflexion des hommes :

> qui ont été amenés, à la fois par leur expérience d'immigrants, par leur réflexion sur le passé colonial et par leur lecture des philosophes français (Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault) ou essayistes Albert Memmi, Frantz Fanon, Maud Mannoni, à entreprendre de déconstruire le canon occidental, à porter le soupçon sur l'ethnocentrisme manifeste des littératures et des théories esthétiques européennes (Magnack 2014 : 15 - 16).

Certes, le discours tenu par les Occidentaux qui, pour la plupart du temps, dépendaient en majeure partie de la littérature, était l'œuvre des colons et des explorateurs ; ceux-ci étaient très peu informés de la réalité du terrain ; de ce fait, leurs points de vue ne reflétaient pas la vraie situation des colonies, et donc leurs points de vue dissimulaient la souffrance des peuples colonisés. C'est face à cette situation que ces théoriciens ont mis en place des mécanismes de pensée au sujet de tout ce qui a trait au colonialisme. Cette théorie permet d'étudier le fond des textes littéraires, non seulement des Africains, mais aussi de toutes les sociétés qui, à un certain moment de leurs histoires, ont fléchi sous le poids du colonialisme. Cette théorie s'avère importante à ce travail par le fait qu'elle « se caractérise par sa pluridisciplinarité, étudiant non seulement la littérature mais [aussi] interrogeant l'histoire coloniale et ses traces jusque dans le monde contemporain : multiculturalisme, identité, diasporas, relations centre/périphérie, nationalismes [qui] constituent des objets offerts aux recherches » (Moura 2007 : 10).

Enfin de compte, le recours à la théorie post-coloniale de cette étude au sujet des aspects allocentriques de l'humanisme de l'Africain, révèle aussi les images et la personnalité du personnage sassinien : ce recours permet d'examiner la vie culturelle de l'homme dans sa société, et dans le même contexte, la vie de l'homme et l'enjeu du pouvoir colon-colonisé.

La théorie postcoloniale prend en ligne de compte la période de la post-indépendance, car nous ne pouvons pas penser au post-colonialisme en terme limité de la relation, colon-colonisé (Spivak 1996 :168). Ainsi, cette perspective permet de comprendre les situations socio-culturelles, où la domination prend les caractéristiques spécifiques du manque de services sociaux, de la pauvreté aigüe, du manque d'emploi, du déplacement forcé des populations, de la suppression des traditions locales, des langues et des pratiques culturelles (Castle 2007 : 114).

Ceci étant, au deuxième chapitre de cette étude, on fera recours à quelques outils de la théorie post-coloniale, principalement 'la marque du pluriel' (Memmi 1973 : 115), l'homme décentré, la répression, la subjugation, l'exploitation, le stéréotype.

I. 5. Etat des lieux

Bien que Williams Sassine ait inauguré sa carrière littéraire il y a presqu'une moitié d'un siècle avec la publication de *Saint Monsieur Baly* chez Présence Africaine en 1973, l'effort déployé par des critiques pour le besoin d'analyse n'est pas proportionnel à sa production créatrice. Cette affirmation trouve sa justification dans le fait que si l'on compare cet écrivain à ses

contemporains, par exemple : Ousmane Sembene, Ahmadou Kourouma, Valentin Mudimbe et bien d'autres encore qui appartiennent à la deuxième génération des écrivains africains francophones, on notera, certes, que cet écrivain n'est pas très connu des lecteurs ni des critiques de la littérature francophone. En effet, son œuvre n'a pas retenu assez d'attentions des critiques. Commentant à ce propos, Aire atteste que « les détails se rapportant à la vie de Sassine sont assez rarissimes » (Aire 2005 : 193). Pour pallier à cette lacune, quelques chercheurs ont organisé un colloque au sujet de 'sa vie' et 'son œuvre'. A cette fin, le comité organisateur du colloque écrit :

> Cette rencontre propose de relire l'œuvre de Williams Sassine, auteur qui, bien qu'il ait profondément marqué les littératures d'Afrique d'expression française, reste encore injustement méconnu : en témoigne la rareté des études publiées sur son œuvre. De *Saint Monsieur Baly* (1973) à *Mémoire d'une peau* (1998), œuvre posthume, en passant par *Le Jeune homme de sable* (1979) et *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), l'écriture de cet auteur, légère ou grave, chargée de cynisme ou de tendresse, colorée d'un humour ravageur autant qu'émouvante de vérité, offre pourtant à l'étude une matière riche et complexe (Paravy 2014 : 1).

En plus, bien avant cette prise de conscience par ces critiques, Williams Sassine s'était déjà plaint de la disposition négative des Africains vis-à-vis des œuvres scripturales en général. Répondant à une question sur l'avenir de l'écrivain en Afrique, Sassine, déclare qu'en Afrique, « on est écrivain, on écrit en vain, on n'est pas lu » (Chevrier 1995 : 21). Le manque de lecture des œuvres de ces écrivains dont Sassine, aboutit forcement à un manque criant de travaux critiques.

Cependant, ceci ne signifie aucunement pas qu'il n'existe pas d'efforts déployés en fonction des recherches au sujet de l'œuvre romanesque de Sassine ; au contraire, il y en a eu quelques-uns sur ses fresques.

Dans un article intitulé « Syncrétisme de saintetés : Saint Monsieur Baly de Williams Sassine », Francesca Paraboschi étudie « le rôle joué par sa culture religieuse dans la rédaction de son [Sassine] premier roman, en examinant l'élaboration de certaines thématiques qui pivotent autour du thème de la sainteté, en relevant aussi des renvois aux récits de saints et les allusions, plus ou moins explicites aux Textes Saintes » (2009 : 36). Dans cet article, Paraboschi rappelle à son lecteur et critique, les grandes lignes de l'intrique pour enchaîner avec une analyse approfondie du caractère du protagoniste romanesque. Elle l'assimile à la

personne de Jésus Christ et au Prophète Mohammed. Paraboschi aborde le roman d'une perspective que l'on pourrait qualifier de 'théocritique'. Elle réussit à en faire une étude qui ressort des éléments bibliques et coraniques afin de montrer les similitudes de deux religions monothéistes et la manière dont elles ont influencé l'écriture de Sassine. Elle conclut que :

> Monsieur Baly, [un] saint si humain, faible par certains aspects et non dépourvus de défauts, incarne aussi la potentialité de tout Noir à entreprendre un chemin intérieur au sein de sa communauté d'appartenance ; il représente l'invitation à 'faire de l'amour de la vie, un métier,' en partageant son engagement, son sens de responsabilité envers la société pour devenir un saint militant comme le demande le Dieu des Chrétiens, des Musulmans et de la 'sainte Afrique' (*Ibid.* : 55).

L'étude est une exégèse religieuse du caractère du vieil instituteur, Baly. Encore, Monsieur Baly, fait-il l'objet d'une étude par Augustine Asaah. Ce dernier, dans son article : « représentation de l'enseignant dans le roman africain francophone », étudie la figure du professeur ou mieux, de l'enseignant dans quatorze romans africains écrits en français dont *Saint monsieur Baly*. Pour Asaah, l'enseignant est celui qui, non seulement enseigne mais prend part et de manière active à l'exécution de la politique éducationnelle d'une société ; et de ce fait, il joue un rôle primordial dans la forge des futures générations. Mais, malgré la pertinence de cette figure emblématique dans la société, son rôle, sa statue et sa profession ne sont pas suffisamment exploités dans la conversation littéraire du continent. Ainsi, il s'est proposé « d'étudier les implications politiques et développementales de ce pouvoir dans les sociétés coloniale et post-coloniale. La manière dont ce pouvoir est utilisé par les professeurs qu'on trouve dans le roman africain francophone, servira à les mettre dans l'une de ces catégories : personnage-enseignant antipathique, personnage-enseignant ambivalent et personnage-enseignant constructif » (2006 : 239). Après des dizaines d'années investies dans sa profession d'enseignant, Monsieur Baly est mis contre son gré à la retraite. Ne se sentant pas usé et incapable d'exercer ce métier, il fonde une école, où il continue la formation des jeunes. A cause de cette ardeur dans l'enseignement et cette passion à modeler l'avenir des futures générations discernables chez Monsieur Baly, Asaah le range dans la troisième catégorie d'enseignants, c'est-à-dire, le « personnage-enseignant constructif » et il conclut que ce groupe dont le :

> Dévouement à l'instruction [est] susceptible de promouvoir le développement de l'enfant aussi bien que celui de la communauté. Tous ces enseignants voient dans la personnalité de l'apprenant et dans la culture africaine des éléments positifs, voire des ressources à exploiter pour le bien-être collectif. Conscient des intérêts de l'élève, soucieux de réduire l'écart entre lui-même et l'apprenant, cet éducateur fait preuve d'empathie, de compassion et de respect à l'endroit des apprenants confiés à sa charge. Aussi fait-il souvent figure de parent gentil et de dieu bienveillant. Il va sans dire qu'en maîtres compatissants et généreux, ces enseignants se démarquent, par leurs dispositions, leurs propos, leurs valeurs et leur confiance, de deux catégories précédentes de professeurs. Quasi-divins, les personnages-professeurs constructifs jouissent du bon vouloir de leurs créateurs (*Ibid.* : 247).

Si Monsieur Baly est un des professeurs, qui a influencé la société romanesque du point de vue positif grâce à son école et ses sacrifices personnels, Oumarou, le protagoniste du *Jeune homme de sable,* pour sa part, joue le rôle de dissident contre la dictature dans sa société. Voilà ce qu'est l'objet d'étude dans les romans francophones dont ceux de Sassine. Hervé Tchumkam dans son article : « Face à la violence. Pour une esthétique de la subversion dans le roman africain », est d'avis que l'histoire du continent africain a une grande influence sur l'imaginaire de ses écrivains ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle « le roman devient ainsi le lieu sinon de la remise en question, du moins de la mise en évidence des avatars du pouvoir politique régnant dans l'univers où il prend source » (2012 : 1). L'article étudie la vie et le désenchantement des Africains sous le régime de nouveaux dirigeants arrivés au pouvoir après la lutte des indépendances. L'article fait une étude comparative du roman de Driss Chraïbi, *Le passé simple* et du *Jeune homme de sable* de Williams Sassine. Tchumkam montre les similitudes des jougs sous lesquels les dirigeants de la période post-indépendance font vivre la population en majorité pauvre. La société marocaine décrite dans le roman par Chraïbi et celles dépeintes par Sassine dans *Le jeune homme de sable* et *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* ne sont que des descriptions de la réalité qui se vit partout, dans presque toutes les anciennes colonies françaises. Oumarou et Camara, les deux protagonistes de Sassine, ne ferment pas leurs yeux face aux changements socio-politiques de la Guinée-Conakry. En ce qui concerne *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui*, Tchumkam écrit :

> Le roman s'ouvre sur un rêve, lequel est symptomatique d'un malaise sérieux à prévoir, à éviter, du moins à avoir en conscience. Sans détours, Sassine indique

> que le régime guinéen au lendemain de l'indépendance du pays est un régime de dictature et de bâillonnement des individus. Une image frappante de la réalité tragique nous est donnée dans la métaphore qu'emploie le narrateur pour désigner le chef de l'État: 'le Guide', le 'Lion du désert'. On peut déjà associer le personnage du président de la république aux caractéristiques qui découlent du paradigme désignationnel (2012 : 4).

'Le Guide' ou mieux, 'Le Lion du désert', sont deux métaphores par lesquelles le narrateur décrit le Président Directeur-Général de son pays ; ces métaphores témoignent de la façon dont ce dirigeant, le Président Directeur-Général, a orienté la direction du pays. Il a tourné le pays en dérision et en a fait un bien personnel et familial. Voilà l'illustration grandeur nature de la dictature que l'Afrique a connue depuis le départ des colons et l'avènement de la nouvelle ère dû aux indépendances. Ainsi, le rêve du jeune Oumarou remplit une fonction prémonitoire des évènements macabres qu'a vécus cette société, où règne la loi de la terreur.

Aussi l'article de Tchumkam analyse-t-il la vie des Guinéens après la mort de Sékou Touré ; rentré de son exil, Camara dresse un portrait sombre de son pays natal, qui va vers la perversion sociale. Toutes les valeurs positives seraient emportées par le règne de la terreur. Les valeurs sont remplacées par les anti-valeurs. Et à Tchumkam d'avancer que :

> Williams Sassine quant à lui conclut Le Zéhéros sur une note explicitement optimiste, du moins si l'on s'accorde sur la valeur symbolique des éléments de la nature dans leur récupération poétique. Après la mort de Sékou Touré, Camara entreprend, en effet, un voyage au pays natal. À sa grande déception la Guinée ne se présente pas du tout comme l'image qu'il s'était fait[e]. Ecrasé par le poids de la dictature, le pays est plongé dans une obscurité caractérisée par la dégradation des systèmes vitaux et l'amour des contre-valeurs. Mais Sassine désobstrue le tunnel du long cauchemar guinéen par une image forte (*Ibid.* : 14).

De son coté, à part deux recensions : *"Saint Monsieur Baly* de Williams Sassine" et "*Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* de William Sassine" publiées dans le *Dictionnaire des œuvres littéraires de langues françaises en Afrique Subsaharienne* d'Ambroise Kom, Aire fait une étude classique des romans de Sassine sous le titre de « Le renouveau technique dans le roman africain : Mudimbe et Sassine » et « Pour une esthétique authentiquement africaine : l'hétérogénéité romanesque chez Williams Sassine ». Dans ces études, Aire s'interroge sur le penchant du romancier vers ce qu'il appelle « nouvelles tendances narratives africaines »

(2005 : 44), où l'on constate une interférence folklorique dans la narration non-linéaire des romans.

Jacques Chevrier entreprend une étude psychanalytique des romans de Sassine. Il analyse la psychologie de l'écrivain dans « Ecrivain de la marginalité » et « Un écrivain à part ». Ici, Chevrier qualifie Sassine d'écrivain ayant un enclin déterministe pour les infirmes.

Dans un article intitulé, "Métissages : Williams Sassine's *Saint Monsieur Baly*, *Wirriyamu* and *Mémoire d'une peau*", Charlotte Baker étudie 'the ways in which Sassine explores different manifestations of hybridity in his fictional works to highlight the tensions and paradoxes underlying postcolonial identity in Francophone sub-Saharan Africa' (2012 : 1).

Dans "My Sole Reality, My Only Refuge, My Unique Prison : The Body of the Black Albino in Williams Sassine' *Mémoire d'une Peau*", elle étudie l'image ou la représentation du corps de l'albinos et les croyances culturelles autour de l'albinisme.

Un autre travail pertinent sur Sassine, est la thèse doctorale de Mamadi Keita. Ce dernier analyse la "Revolt and its expressions in the works of Williams Sassine" (2009). Dans sa recherche, Keita a démontré comment les personnages de Sassine se sont révoltés contre la colonisation et les conséquences de la colonisation.

De tout ce qui précède, aucune recherche n'aborde ni analyse l'œuvre romanesque de Sassine dans le but d'interpréter la lutte de l'Africain pour la liberté, l'effort de celui-ci pour combattre la mauvaise gouvernance, la corruption, l'oppression, la pauvreté ; l'amour et surtout l'altruisme des personnages ; leurs quêtes de revaloriser leur culture, leur système d'éducation, leur religion, le rôle du pouvoir, la relation du pouvoir et les subalternes, l'infirmité et les infirmes, la nature, l'environnement, la fraternité, l'espoir**,** à la lumière de l'humanisme. Bref, l'humanisme des personnages sassiniens est aussi bien une manifestation qu'une extension de la mise en valeur de « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions […] » (Senghor 1964 : 9).

Certes, bon nombre de thèmes susmentionnés ont fait le point d'analyse des chercheurs ; mais les recherches comme la thèse doctorale de Mamadi Keita (2009) se sont axées sur la thématique romanesque avec peu d'attention aux agents, c'est-à-dire les personnages-exécuteurs des actions dans les romans ; l'accent est, donc, mis sur les révoltes et non pas sur les révoltés. Cette étude, qui est la nôtre, se focalise sur le rôle des agents dans les intriques, car les agents constituent la raison d'être des romans même. Par ce fait, notre étude se démarque *in extenso* d'autres analyses dûment énumérées, dans le sens qu'elle prend en ligne de compte les motifs et les motivations régissant les actions des agents-personnages de Sassine. Il a été

établi[1] que la contribution des personnages altruistes au bien-être communautaire, remplit une des conditions de l'humanisme.
Cette étude constitue une complémentarité dans sa singularité des études déjà effectuées sur l'œuvre romanesque de Sassine.

I. 6. Choix et intérêt de l'auteur et des œuvres

Cette recherche se situe dans le cadre de la littérature africaine francophone d'expression française se basant principalement sur l'œuvre romanesque de Williams Sassine. Ainsi, l'espace géographique de notre intérêt est l'Afrique de l'ouest, où s'incruste la Guinée-Conakry, le pays d'origine de Sassine. Bien que plusieurs personnages sassiniens soient des ressortissants de différents pays du monde, par exemple : le Portugal, le Mozambique, la France, etc., la majorité des personnages viennent de la zone « Afrique de l'Ouest » en particulier, le Sénégal et la Guinée-Conakry. Ainsi, les actions principales des personnages sont situées dans cette corniche d'Afrique. Les cinq œuvres qui constituent le corpus de ce travail, sont le premier roman de Sassine intitulé *Saint monsieur Baly* qu'il publie en 1973, *Wirriyamu,* son deuxième roman qui a vu le jour en 1976, *Le jeune homme de sable* apparut en 1979, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* en 1985 et *Mémoire d'une peau* est publiés en 1997.

Le choix de ces romans n'est pas fortuit ni accidentel. Ces fresques romanesques ont été minutieusement sélectionnées sur fond de la pertinence de leur contenu à notre étude. En effet, le choix a été motivé par la richesse variée de leur fond, qui correspond à notre sujet de thèse. Sassine dépeint presque tous les aspects de la vie humaine dans la société africaine, et donc, une étude de l'ensemble de l'œuvre romanesque assurera une bonne appréhension des aspects allocentriques en rapport avec le comportement de l'homme.

Il a été démontré précédemment que, malgré sa contribution à la littérature du continent, Williams Sassine est parmi les écrivains les moins connus de sa génération. Cette situation n'a pas tant changé bien qu'il existe un peu plus d'efforts concertés ces dernières années par des chercheurs (sur Sassine et ses romans) ; néanmoins, ces efforts consistent à lancer un débat ou mettre sur pied des mécanismes de lecture ou recherche de Sassine et ses romans. Ainsi, la mise en place d'un corpus composé uniquement de ses œuvres romancières, se veut être une

[1] Lire : Méthodes, Techniques et Procédés

petite contribution à l'édifice de recherche ; à coup sûr, cette contribution ouvrira aussi d'autres fenêtres de débats sur la personne et l'œuvre.

Ces œuvres romanesques présentent au lecteur de différents angles à travers lesquels on peut réfléchir sur la vie de l'Africain : son passé colonial, sa lutte pour l'indépendance et son désenchantement sous les nouveaux régimes de la période post-indépendance. Bref, les intriques révèlent l'image et la nature des personnages comme acteurs et agents sociaux dans son espace.

Cette étude est, de prime abord, centrée sur l'homme lui-même ; la société vient en deuxième lieu. Ainsi, l'homme se révèle comme un vecteur actif de l'activité du monde de Sassine. Les romans peignent l'homme en pleine activité au sein de la société ; celle-ci (la société), à son tour, se révèle un champ fécond d'exploitation idéologique à cette étude ; elle constitue un véritable laboratoire où le lecteur peut étudier l'homme et son comportement : la clé de voûte de cette étude. C'est ainsi que dans *Saint monsieur Baly* (1973), le lecteur rencontre des personnages humanistes : des religieux, des handicapés, mais très actifs et qui font bouger, c'est-à-dire transformer positivement leurs sociétés. Sassine dépeint les personnages et la manière dont ils se comportent vis-à-vis des institutions de la superstructure telles que l'éducation, le mariage, la justice, la vie économique, etc.

Dans *Wirriyamu* (1976), Sassine met à poil le côté brutal et le visage animal de l'être humain. Cependant, il ne se limite pas à l'angle mono-focal de l'homme. A part le fait de relater et retracer la cruauté des colons vis-à-vis des natifs, il y peint un personnage chimérique, l'albinos du nom Condélo, qui songe à la refonte de l'humanité et à la reconstruction d'un monde fondé sur l'amour du prochain, qui mieux est, sur une fraternité universelle. *Wirriyamu* met en relief la fonction protectrice de la nature, en l'occurrence la forêt.

Le jeune homme de sable (1979), le troisième roman de Sassine n'est pas en reste. En effet, Sassine en a fait un exposé sur le caractère de l'être humain. On y trouve l'homme enclin à la révolte contre le *statu quo* social : la révolte contre la vie corrompue et l'arrivisme des fonctionnaires publics, des politiciens ou de l'élite en général. Cette faiblesse de l'homme est aussi représentée dans *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985). Mais en plus de cela, l'auteur met à nu la misère dans laquelle l'homme africain vit sous le régime des dirigeants noirs à peine arrivés au pouvoir ; ici, la dictature bat son plein.

Le dernier roman, la *Mémoire d'une peau*, est une représentation de l'homme en quête d'amour. On y découvre les bassesses humaines qui méritent d'être étudiées.

Le choix des œuvres de Sassine se repose sur plus d'une motivation : la pertinence thématique, la composition des personnages, la période de l'intrique et enfin, le genre le plus prisé de sa carrière littéraire. En effet, la variété des thèmes abordés et la richesse du fond de l'œuvre, surtout, sa préoccupation de l'être humain ont été prises en considération pour la simple raison que Sassine présente au lecteur de différents aspects du caractère de l'homme. Les œuvres s'attèlent sur les aspects charitable et généreux de ce dernier. Ceci permet d'étudier ses gestes et actions allocentriques et les mobiles sous-jacents, les sacrifices et les dons, faits par l'homme à ses semblables. La composition variée des personnages de Sassine est aussi un élément pertinent à cette étude. Dans les romans, on trouve toutes les catégories des êtres humains. Ceci permet au lecteur d'opérer une approche dialectique sur les comportements des personnages ; d'établir l'opposition entre les riches et les pauvres et les privilégiés et les laissés-pour-compte afin de dégager les réels ou vrais personnages altruistes.

Encore, les œuvres de Sassine ont été sélectionnées en raison de l'époque, à laquelle les intriques font allusion : les périodes coloniale et post-indépendance. Bien que ces romans aient été publiés entre 1973 et 1998, recouvrant une courte période de 25 années, l'intrique se situe dans l'ère coloniale et s'étend jusqu'à la période de la post-indépendance, comme nous l'avons déjà mentionné. Cet aspect s'avère important pour cette étude, étant donné que l'image de l'homme, son comportement, sa condition de vie, sa vie sociale, politique et économique changent selon les époques et évènements. L'homme noir, actif et engagé à l'ère coloniale, se transforme en oppresseur après les indépendances. Ainsi, l'espace et le temps de l'intrique permettent au lecteur de découvrir une nouvelle nature de l'homme, ou mieux la nature changeante, l'évolution au niveau de la mentalité de la population.

Le genre romanesque a été aussi pris en considération. On aurait pu étudier le caractère humaniste de l'homme à travers les nouvelles, les pièces de théâtre et les poèmes de Sassine ; cependant, la poésie se limite souvent au côté émotionnel de la pensée du créateur. Le théâtre, pour sa part, met en action des aspects de la pensée du dramaturge ; mais le genre théâtral comprend des limites spatiales. Ainsi, le choix s'est porté sur le genre littéraire romanesque en raison de la grandeur de l'espace que ce dernier renferme. En effet, le genre romanesque prend un espace beaucoup plus élargi permettant à Sassine de peindre l'homme de manière vive. En plus, les romans de Sassine contiennent des poèmes que l'écrivain enchâsse dans ses

récits. Le genre romanesque sassinien devient, donc, un genre qui va au-delà des récits étant donné qu'il englobe d'autres genres littéraires.

La délimitation socio-linguistique des ouvrages figure parmi les raisons influençant le choix de ces romans, cette recherche se centre sur la littérature africaine d'expression française. Les œuvres de Sassine ont leur ancrage en Afrique de l'ouest, la partie du continent où la colonisation a joué un rôle important dans la vie du peuple et a laissé des traces indélébiles dans la structure de la société. L'homme sassinien se range parmi ces êtres et donc entretient un lien étroit et partage des traits communs avec les hommes de cette partie du monde.

I. 7. Problématique et hypothèses

Pour mener à bon port l'étude des aspects allocentriques de l'humanisme dans les romans de Williams Sassine, nous nous sommes posé les questions suivantes :

- Quelle est l'origine de l'humanisme et comment se manifeste-t-il dans les romans de Williams Sassine ?
- Qui sont les personnages agents-altruistes et comment sont-ils intervenus dans la vie de la communauté dans l'œuvre de Sassine ?
- L'homme sassinien est-il capable de poser des gestes allocentriques ?
- Dans le monde romanesque sassinien, le natif s'est-il résigné au déterminisme devant sa souffrance ou a-t-il agi autrement ?
- Quel est le lien entre la souffrance et la sympathie chez les personnages sassiniens ?

Pour cerner la problématique et bien répondre à ces questionnements, peut-on avancer d'emblée que l'origine de l'humanisme, chez les personnages de Sassine, serait la sympathie que les uns auraient éprouvée lors de l'oppression, de la domination et de la mauvaise condition de vie des autre ? Ainsi, l'aspect allocentrique de l'humanisme serait-il dû au fait que les agents-altruistes se sentiraient appartenir au même cercle fermé que les individus ou la population souffrants ; les gestes et les interventions apparemment allocentriques seraient, en réalité, motivés par le gain personnel des agents étant donné que l'homme serait incapable d'aider autrui de manière désintéressée comme le soutiennent les néoclassiques ; de nature, l'homme, est égoïste et cupide.

I. 8. Importance de l'étude

Cette étude est importante pour plus d'une raison : d'abord, parce qu'elle réfute la mauvaise image généralisante et pessimiste de l'être humain telle que peinte par les philosophes

néoclassiques. Elle démontre que l'homme est bon et capable de pratiquer la charité par amour à autrui sans stratégies de gain à court ou à long terme. C'est l'amour *pro Deo*.

Ensuite, plusieurs écrivains, critiques, philosophiques et historiens, cernent le concept de **l'humanisme** comme un **mouvement européen** (Lagarde et Michard 1992 ; Castex et al. 1974 ; Mari 2000 ; Chastel 1995). Certes, au premier abord, le terme renvoie à la redécouverte et au retour à l'antiquité gréco-latine par les savants pendant la Renaissance. Cependant, cette étude démontre que l'humanisme est d'emblée un acte dynamique à porter vers autrui.

En plus, cette étude montre que l'humanisme est un comportement universel inhérent à l'espèce humaine ; de ce fait, il ne peut être l'apanage d'un individu ni d'un groupe d'individus, il ne peut se restreindre à un mouvement quelconque d'une partie quelconque du monde ou un mouvement d'une période déterminée.

Et puis, étant donné que Williams Sassine est un écrivain quasi-obscur, c'est-à-dire très peu connu, cette étude vise à susciter un intérêt particulier ou supplémentaire des critiques et chercheurs qui font de ses œuvres et de l'homme (Sassine), un domaine d'exploitation ou d'analyse. Par ailleurs, à l'instar de toute œuvre humaine, cette recherche renferme certainement des points de faiblesse, qui seront à leur tour de nouvelles ou d'éventuelles pistes de recherche.

Enfin de compte, cette étude constitue une contribution au nombre des critiques de la littérature francophone de la planète.

I. 9. Subdivision du travail

Cette étude est une architecture de cinq chapitres dont l'introduction, trois chapitres principaux et la conclusion.

Les concepts-clés du travail : « homme », « humanisme » et « allocentrisme » sont définis dans l'introduction. Le deuxième chapitre s'est focalisé sur la gestation de l'humanisme chez Sassine. Dans le troisième, les concepts de charité et de générosité des personnages ont été passés au peigne fin. Le quatrième chapitre est un examen des luttes, des aides et des efforts déployés par les personnages sassiniens en vue de l'émancipation de la population.

Dans la conclusion, nous avons fait une récapitulation du travail entier pour montrer comment les efforts et luttes, les sacrifices consentis par les personnages sassiniens constituent, en réalité, un humanisme ; aussi avons-nous démontré que l'homme sassinien est capable de pratiquer

l'allocentrisme, ainsi réfutant l'image négative et abusive que les théoriciens néoclassiques lui attribuent *de facto*.

CHAPITRE II : LA GESTATION DE L'HUMANISME

II. 0. Introduction

Ce chapitre analysera les raisons qui ont suscité la naissance surtout la gestation de l'humanisme dans les romans de notre étude. Au demeurant, comme annoncé dans le premier chapitre de ce travail l'humanisme se rapporte au bien-être de l'homme. Ce concept englobe la mise en relief des qualités et valeurs humaines permettant la quête d'une auto-réalisation et d'un épanouissement complet dans le parcours de la vie d'un homme.

Peut-on affirmer sans risque d'être contredit qu'il ne peut avoir d'humanisme qui ne se soit penché vers le bonheur de l'homme ou d'autrui ?

En effet, on découvre dans les romans de notre étude que les personnages aspirent à une vie paisible, c'est-à-dire à une vie dépourvue de toute forme d'inquiétude et de tracasserie. Cette paix recherchée, est une condition *sine qua non* pour le développement équilibré de la personnalité ; c'est ce que Carl Rogers nomme la *congruence* (1961). La congruence se rapporte au rapprochement le plus possible du moi idéal et du moi réel de la personne. Ce rapprochement du moi idéal et réel est l'œuvre expérimentale des personnages dans l'œuvre de Williams Sassine.

Pour atteindre la congruence, il va de soi que l'être doit exister ; d'où la naissance de l'être humain marque le commencement de la vie ; et la mort en est considérée comme son terme. Cet aspect malheureusement est, cependant, contredit par d'autres pensées, opinions et institutions. Par exemple, le Christianisme et l'Islam avancent que la mort de l'homme augure le début d'une autre vie. La vie après la vie, est l'idée contenue dans le passage suivant :

> […] de la description de l'Apocalypse, il ressort suffisamment que l'universalité de la résurrection ne put devenir possible que lorsque les idées de mort et de vie eurent été plus ou moins spiritualisées. A ce moment, on pouvait commencer à parler d'une seconde mort, d'une seconde résurrection. De par son origine et de par sa nature, la résurrection devait s'entendre d'une résurrection pour la vie ; elle constitue donc la prérogative des justes (Alfrink 1959 : 371).

Cet extrait montre que la vie humaine ne s'arrête pas à la mort ; il existe une résurrection si l'homme adhère à certains principes évoqués par les religions susmentionnées. Donc, il y a continuité de l'existence de la vie humaine après la mort clinique sur terre ; les narrateurs de

Sassine adhèrent à ce point de vue. Aussi sont-ils unanimes que les êtres humains ne vont pas d'un pôle à l'autre, c'est-à-dire de la naissance à la mort d'un trait. Entre les deux évènements, il se dresse d'autres étapes à franchir. Ainsi, les êtres humains vivent, grandissent et se développent. Toujours est-il qu'ils tissent des liens sociaux avec leurs semblables et entretiennent des relations avec leurs environnements. C'est cette relation intime entre l'espèce humaine et l'environnement, qui constitue ce que Carl Rogers appelle le *champ phénoménologique* (1961) de la personne. Le champ phénoménologique devient, de ce fait, le facteur fondamental qui façonne la perception du monde et l'orientation de la vie de l'être humain.

Le genre et la qualité de relations tissées au cours de la vie humaine, dépendent largement de la personnalité de l'homme. La personnalité, à son tour, est influencée par l'éducation parentale et diffuse, c'est-à-dire, l'influence de la société. Ainsi, l'enfant, un simple être humain à sa naissance, n'est pas humaniste ; il le devient au fil du temps et des évènements. Cela revient à dire que s'il manifeste des tendances humanistes comme 'l'altruisme', ceci constituera un des acquis de son cursus ou parcours de vie. La conviction en est que, tous les hommes sont nés humains, mais ils ne sont pas tous, humanistes ; un humaniste n'est pas une personne sibylline, c'est-à-dire extraordinaire ou énigmatique. Au contraire, un humaniste est une personne simple qui vit d'une manière ordinaire, comme le font les personnages dans la société romanesque de Sassine. Ce qui rend diffèrent l'humaniste et d'autres personnes, est le fait qu'un humaniste fournit beaucoup d'efforts dans le sens de conférer de la valeur à la vie humaine. L'humaniste porte, donc, un regard positif sur ses semblables. Dans les romans de Sassine, l'humaniste agit de la même manière. Il est constant dans ses actions. Plusieurs personnages peuplant les romans de Sassine, sont des êtres ordinaires ; cependant, leur unique préoccupation est l'amélioration de la vie quotidienne des autres.

En plus de l'amélioration de la vie quotidienne, le lecteur découvre chez bon nombre de personnages sassiniens un penchant qui les propulse à prendre fait et cause des nécessiteux tels que les malades, les opprimés et les laissés-pour-compte de la société, bref « les épaves humaines » (Nnoruka 1984 : 17).

Dans les romans de Sassine, on dénombre de multiples fonctions remplies par divers personnages. Au nombre de ces fonctions : des cultivateurs, eux, ils ne se soucient que de leur vie de simples paysans ; c'est le cas des villageois de Wirriyamu (*Wir* : 1976). Il y a aussi des hommes politiques, des administrateurs blancs et des dirigeants noirs comme le Guide (*JHS* :

16); il y a des militaires portugais comme le commandant d'Arriaga (*Wir* : 31) et des rebelles natives (*Ibid.* : 32) ; des écoliers, des enseignants, des étudiants, des professeurs (*JHS* 1979) et des coopérants comme George (*ZIQ* : 11).

On compte aussi des dirigeants religieux comme les marabouts et les prêtres. Dans cette dernière catégorie, on peut citer, à titre d'exemple, le père Fidel, un prêtre catholique chargé de la paroisse du village de Wirriyamu (*Wir* : 29) et Soriba, le marabout de Monsieur Baly. Il y a aussi des Musulmans, des Chrétiens et des Animistes dans *Saint Monsieur Baly* (1973). Sassine crée aussi des personnages démagogiques et des dissidents comme le député et son fils Oumarou dans *Le jeune homme de sable* (1979); des riches et des pauvres, c'est le cas des malades comme François et Mohammed dans *Saint Monsieur Baly* (1973). D'autres personnages comme Souleymane (*ZIQ* : 26) sont des marchands, qui gagnent leurs vies grâce aux petits commerces. La liste n'est pas exhaustive.

Du point de vue portrait physique des personnages, on trouve des êtres valides, invalides et des malades comme le poète Kabalango qui souffre de la tuberculeuse (*Wir* : 12), des jeunes et des vieillards.

De tous ces personnages énumérés, il apparaît des héros qui se distinguent par une vie de générosité sans faille. Ils pensent moins à leurs avantages personnels ; au contraire, ils considèrent l'intérêt de la communauté comme supérieur à celui de l'individu. Ces personnages révèlent le profil des héros épiques africains :

> In many cases, engaged in a cause that involves the well-being of [their] community. Despite the care [they] take to place [themselves] above the rank and file of society, [they are] very much a communal [men], and in the final analysis, the very qualities that make [them] so unlike other men operate to the advantage and in accordance with the real interests of [their] fellows (Okpewho cité par Nkaongami 2016 : 8).

Les différentes catégories de la population sassinienne remplissent-elles la fonction des héros épiques telle que retracée ci-dessus ? En effet, Sassine met en relief la diversité qualitative de personnages romancés. En plus, il crée des espaces bien limités où ces personnages gravitent et opèrent. Ces espaces correspondent à ce que Pierre Bourdieu nomme *champ* (1992 : 93) ; d'où le génie scriptural sassinien ; bien plus, Sassine recourt à un mélange harmonieux des

lieux où les personnages sont dictés par la loi spatio-temporelle. L'architecture de l'espace semble se soumettre aux règles virtuelles et réalistes de Bertrand Westphal (2007).

Au fil de la lecture, le lecteur s'interroge sur l'existence d'un univers réaliste, car la nomenclature des personnages et des espaces renvoient aux vrais êtres humains et aux villes de l'espace guinéen. L'univers littéraire de Sassine est un véritable microcosme de la vraie société africaine coloniale et postcoloniale ; d'où l'émergence d'une vision particulière du monde des personnages.

Quant aux personnages, ils développent chacun une vision du monde, qui influence leur comportement. L'humanisme n'étant pas une qualité innée dans l'homme, les personnages de Sassine ne se soustraient aucunement pas à la règle : ils deviennent au fil des événements humanistes. En dépit de cela, il se soulève une question fondamentale : quelles sont les conditions qui favorisent le développement d'un univers propice, permettant à ces personnages de cultiver un sentiment de solidarité et d'amour pour autrui ? Autrement dit, quelle est l'origine de l'humanisme dans l'univers romanesque de Williams Sassine ? A priori, le champ d'action de l'univers romanesque sassinien est un lieu d'opération cruelle, guerrière et despote. A fortiori, c'est un lieu de pauvreté et de misère, de maladie et de crimes ; un lieu où *homo homini lupus est.* De ce lieu, peut-il naître, germer et croître l'altruisme chez les personnages ?

Il sera question d'examiner minutieusement les conditions de la vie, dans lesquelles les personnages opèrent ; d'analyser l'environnement qui constitue leur facteur de transformation en véritable Saint Bernard.

Ce faisant, nous ferons recours à la phénoménologie à la dimension de *la réduction* et de *l'intentionnalité* de d'Edmund Husserl (1985) et au *champ phénoménologique* de Carl Rogers (1961).

II. 1. Contexte socio-historique

Pour des raisons d'analyse, nous allons considérer cette partie sous deux sections étant donné que l'environnement social et politique dans l'univers romanesque de William Sassine constitue bien le champ où les personnages ont vécu sous les régimes des administrateurs européens et des dirigeants africains. De ce fait, deux périodes importantes sont à prendre en considération dans cette partie du travail : la période coloniale jusqu'aux indépendances et la période post-indépendance. En effet, ces deux périodes marquent, chacune, une époque chargée

d'une historique importante dans la vie des personnages et présentent des expériences particulières dans l'univers sassinien.

En effet, la plupart des pays africains ont accédé à l'auto-gouvernance autour des années 1960 ; et l'œuvre romanesque de Sassine augure sa parution en 1973 avec la publication de *Saint Monsieur Baly*. Le constat est que tous ses cinq romans connaissent la publication après les indépendances de bon nombre de pays africains. La Guinée-Conakry, son pays d'origine, devient indépendante le 2 octobre 1958. En dépit de la parution post-indépendance, l'unité temporaire discernée dans les œuvres de cet écrivain, se chevauche selon les deux périodes : avant et après 1960.

La première période du monde colonial est marquée par l'arrivée des colons en Afrique et leur rôle ou implication dans les évènements. La rencontre entre l'Afrique et les colons laisse des traces indélébiles et bouleverse le cours de l'histoire des peuples autochtones dans l'univers romanesque de Williams Sassine. Voilà ce qui constitue le contexte d'émergence des champs phénoménologiques de ses personnages. Cette période présente au continent un autre visage de l'histoire de l'humanité avec son unique expérience de démantèlement des structures socio-administratives.

La deuxième période est décrite par Ahmadou Kourouma comme la période des « soleils des indépendances » dans son roman *Les soleils des indépendances* (1968). Cette période est marquée par la décolonisation et témoigne de la reprise du pouvoir politique des Africains.

En général, la première période précède les moments de l'éveil de conscience des natifs opprimés et entraîne comme conséquence directe, la subjugation. Comme état de réponse à la subjugation, il s'est produit l'émergence de groupes nationalistes. Cette période englobe aussi les moments de lutte entre les colonisateurs et les nationalistes locaux. Il s'ensuit le processus de la décolonisation. Voilà ce qui explique l'appartenance des personnages sassiniens à un univers de la colonisation. En rapport à cette appartenance, le lecteur découvre trois catégories de personnages : dans la première, Monsieur Baly, Soriba, Mohammed, François de S*aint Monsieur Baly* et bien d'autres (1973) qui ont vécu pendant la colonisation et en ont tissé une bonne dose d'expérience.

En revanche, la deuxième catégorie est celle des personnages ayant vécu les deux périodes : la colonisation et les indépendances. Dans cette catégorie, on peut citer, à titre d'exemple, Condélo de *Wirriyamu* (1976) ; le député Abdoulaye, le Président Directeur-Général de la

Guinée du *Jeune homme de sable* (1979) ; Milo Kan et Mireille de la *Mémoire d'une peau* (1997). La particularité de ces personnages est qu'ils sont plus jeunes physiquement que ceux du premier groupe.

Pour leur part, Oumarou et Hassan du *Jeune homme de sable* (1979) se rangent dans la dernière catégorie. Ils sont nés après les indépendances ; donc, ils n'ont pas connu de colonisation ; Oumarou et ses promotionnaires ne connaissent que le régime des dirigeants africains. Cette classification trouve son fondement dans l'expérience unique de la vie des personnages du monde sassinien. Et puis, leur vie influence, inéluctablement, leur vision du monde.

Somme toute, la première rencontre entre l'Afrique et l'Europe constitue l'apprentissage d'une nouvelle expérience pour l'Africain.

II. 2. Analyse proprement-dite

II .2. 1. Premiers contacts des Africains et Occidentaux

Géographiquement, des millions de kilomètres séparent les continents africain et européen. Ceci étant, les deux peuples évoluaient, chacun, en vase clos ; leurs cultures sont différentes les unes des autres si bien qu'ils ont développé distinctement leurs vies. Ceci a abouti à la naissance des civilisations distinctes. De ce fait, il s'est développé des cultures différentes les unes des autres.

L'écart spatial et les particularités géographiques, les différences culturelles et linguistiques, le savoir scientifique, cosmopolite et métaphysique, les croyances religieuses, les structures politiques et administratives et la race ne prédisposaient pas ces différentes régions du globe à une cohabitation pacifique. Au fil du temps, le développement technologique et la curiosité humaine ont joué un rôle de rapprochement entre les deux mondes.

Ici, il s'avère important de tracer l'historique de la rencontre de ces continents pour en sortir l'origine du complexe de supériorité exhibée par les Européens vis-à-vis des natifs. A l'arrivée des Européens, leur motif était celui de civiliser les Africains. Nul ne peut prétendre civiliser autrui à condition de jouir d'une culture supérieure à l'autre. Ce complexe de supériorité sous-tendra et régira les relations entre les deux groupes par la suite.

In illo tempore, les premiers explorateurs qui ont foulé le sol du continent africain, étaient des Portugais suite à un accord signé en 1494. Cet accord octroie l'Afrique aux Portugais. A ce propos, l'encyclopédie *Imago Mundi* révèle ceci :

> Le partage du monde qui a alors lieu entre Espagnols (Castillans) et Portugais (Traité de Tordesillas, 1494) attribue aux premiers une grande partie de l'Amérique et aux seconds (en plus du Brésil) la **partie orientale des terres à découvrir**. Ce sont, donc, eux que l'on retrouve à l'origine des premières découvertes en Afrique (2016 : 1).

Partant, plusieurs facteurs mettent les Africains en contact direct avec les Occidentaux ; on en retiendra deux, à titre d'illustration, pour le besoin de cette étude.

Les Portugais explorent le nouveau monde si bien que cela aboutit à la colonisation de certains territoires d'Afrique lusophone. Ces territoires, ainsi constitués, sont l'Afrique portugaise ou l'actuel Angola ; l'Afrique orientale portugaise, l'actuel Mozambique ; la Guinée portugaise qui est aujourd'hui la Guinée Bissau ; la Guinée équatoriale ; l'archipel Sao Tomé-et-Principe et le Cap Vert. De l'occupation à la traite négrière, il n'y a qu'un pas.

La traite négrière était la source principale d'approvisionnement en main d'œuvre dont avait besoin l'Europe pour cultiver la terre et alimenter les industries d'une Europe en voie d'industrialisation. Le premier facteur retenu est l'exploration ; elle a produit peu d'effets néfastes sur la zone explorée. En revanche, le deuxième facteur, la traite négrière, elle constitue la source des malheurs des Africains.

Ces deux expériences liant bon gré mal gré les Africains aux Occidentaux, ont eu des résultats peu désirables et ont laissé des traces indélébiles dans l'histoire du continent. Dans *La colonisation dans la littérature africaine*, Ulrike Schuerkens écrit que « les processus de transformation [...] ont obligé les pays africains, [...] à affronter des pays dont la culture, l'économie et le domaine politique étaient tout à fait différents [des leurs], la transformation montre que l'œuvre coloniale avait des implications d'une étendue immense sur ces sociétés » (1994 : 9). Les sociétés autochtones allaient forcément subir de profondes mutations en raison de la nature même du colonialisme, bien défini comme :

> The domination imposed by a foreign minority 'racially' and culturally distinct, upon a materially inferior autochthonous majority, in the name of a dogmatically asserted racial (or ethnic) and cultural superiority; the bringing into relation of two heterogeneous civilizations, one technologically advanced, economically powerful, swift moving and Christian by origin, the other without complex techniques, economically backward, slow moving and fundamentally

> 'non-Christian'; the antagonistic nature of the relations between the two societies, owing to the instrumental role to which the subject society is condemned; and the need for the dominant society, if it is to maintain its position, to rely not only upon 'force', but also upon a range of pseudo-justifications and stereotyped patterns of behavior [...] (Balandier 1970 : 52).

La fin de l'esclavage aboutit au colonialisme. Les Européens décident de mettre sur pied des structures permanentes sur le continent. Pour le natif, cela marque le début d'une longue relation contre nature de domination, de destruction culturelle.

Pendant ce temps, la relation entre le colon et le colonisé est teintée de ségrégation due au complexe de supériorité de la part des Européens. Il suffit de lire la littérature européenne concernant l'Afrique du temps colonial pour s'en rendre vite compte. Cette littérature a été aussi critique que raciale. A titre d'exemple, on peut citer *Le roman d'un Spahi* de Pierre Loti et *La comédie animale* d'André Demaison. Chez ce dernier, d'aucuns démasquent et ressentent un air de supériorité des personnages blancs envers les Noirs : « un être supérieur dont la seule voix fait abaisser les bras des autres hommes » (1930 : 49). A ce propos, en parcourant l'un ou l'autre roman, le lecteur dégage un sentiment de dédain teinté de pitié. Le comportement des narrateurs de *La comédie animale* et du *Roman d'un Spahi* est de s'octroyer des droits et privilèges démesurés, de l'orgueil et du mépris racial à l'égard des Noirs.

Au fil de la lecture, l'on s'aperçoit que l'image peinte par Demaison, lorsqu'il affirme que 'la voix du Blanc fait abaisser les bras des autres hommes', se réfère aux natifs. Ces derniers sont considérés comme les 'moins-hommes' par les Européens ; c'est par exemple le cas du personnage Fatou Gueye que Pierre Loti qualifie de « méchante, menteuse et noire » (1990 : 134). En plus, le pays d'origine de Fatou, le Sénégal, est un endroit « déshérité de Dieu » (Loti 1990 : 43). Loti range l'adjectif « noir » dans le même champ sémantique que 'menteur' et 'méchant'. Ce lexique est au sens strict péjoratif, comme l'a bien constaté Gilbert Zouyane qui, à juste titre, fait la remarque qui suit :

> A tout considérer, les univers narratifs du roman [européen] mettent en place une construction réductrice qui présente l'Afrique noire sous un jour effroyable. Des images grossières et des stéréotypes parsèment ses récits pour dire l'altérité foncière du Noir et l'horreur des terres africaines colonisées (Omgba 2007 : 95 - 96).

L'immensité de l'étendue des implications de l'œuvre coloniale sur les sociétés africaines était de telle sorte que toutes les institutions, le rythme de vie et la vision du monde des Africains allaient connaître une mesure de déstabilisation au profit de la métropole ; cela s'opère dans le but de se conformer à la convenance la machine coloniale car :

> L'affrontement de deux conceptions de sociétés, de deux systèmes de valeurs très différents, signifiait pour la plupart d'entre elles, qu'elles exposaient leurs systèmes sociaux aux influences des puissances coloniales, et ceci, pas dans le cadre d'un simple contact superficiel, mais dans celui d'une assimilation d'une autre culture et d'une association plus ou moins visible à un autre système de valeurs qui menait souvent à une restructuration des systèmes sociaux autochtones (Shuerkens 1994 : 9 - 10).

Les domaines de l'exploitation et de la traite ont constitué des sujets privilégiés des anthropologues et des historiens. Ils en ont exploité à cœur joie, même si le monde littéraire francophone a trouvé plus tard comme sujet de prédilection, la colonisation. La preuve est l'abondante production littéraire mise à la portée du lecteur depuis l'adoption du genre romanesque comme moyen d'expression dans la littérature francophone.

Les critiques considèrent la parution de *Batouala, véritable roman n*ègre (1921) de René Maran comme l'élément déclencheur de la littérature anti-coloniale. De ce fait, on peut affirmer sans risque de se tromper que la colonisation fut vivement battue en brèche par les écrivains francophones à cause des dégâts et des bouleversements qu'elle a occasionnés sur les plans socio-culturel, politique et économique.

Mongo Béti, Ferdinand Oyono, Léopold Sedar Senghor, Ousmane Sembene, pour ne citer que ceux-là, en sont des témoins oculaires et auriculaires. Ils ont écrit leurs fictions sur base de leurs expériences vécues. Williams Sassine, quant à lui, appartient à la génération des écrivains qui ont vécu à la fin de la colonisation. Aussi a-t-il connu la transition du pouvoir ou la décolonisation et l'aube des régimes autochtones. Son répertoire littéraire nous relate l'expérience des Africains et des Blancs à la nuit de la colonisation et aux premières heures des indépendances.

Notre préoccupation comme déjà annoncée, est celle de passer au crible d'analyse l'expérience des personnages du monde romanesque de Sassine ; c'est à ce niveau qu'intervient la

phénoménologie qui prend en ligne de compte le vécu du personnage ; c'est ce dernier rapport (vécu / expérience du personnage) qui est le domaine focal de la phénoménologie. Ainsi, Sassine accentue-t-il le cri d'un peuple meurtri par l'expérience coloniale douloureuse. Voilà la fonction de l'écrivain selon César Grana ; pour lui, l'écrivain est l'avocat de son peuple :

> Their words and images, the words and images of the few, do, in fact, transmit to us the meaning of the lives of the many. And we choose further to believe that the many are voiceless because they cannot tell us what or who they are, and that the artist speaks because he can tell us about others what they cannot tell us about themselves. This means, therefore, that we concede to the art of communication itself the title of reality because we believe that the artist is not only an observer but an instrument, a chosen vessel through which experience, which would otherwise be silent, transforms itself into language (1989 : 47).

En effet, Sassine retrace à ses lecteurs pas mal d'expériences du monde colonial francophone et lusophone. Le lecteur, à son tour, découvre avec stupéfaction l'étendue des dégâts, des effets néfastes de l'empire colonial. Dans sa narration, Sassine convoque des personnages romanesques européens qui ont tissé minutieusement l'architecture coloniale, en reléguant au second plan leur arrivée soudaine dans la colonie. Il rapporte sans ambages les sentiments et les diverses réactions des Africains vis-à-vis du désastre colonial.

Discourant sur la peur qu'éprouvent les êtres humains face à l'incursion des phénomènes nouveaux dans leur vie, Schuerkens écrit que le sentiment partagé est une réaction : « [...] si on pense au sentiment d'inquiétude que tout ce qui est nouveau fait naître la plupart du temps chez les êtres humains, cette crainte de l'étranger semble avoir été caractéristique des premiers contacts entre les Européens et les groupes autochtones » (1994 : 34).

Par ailleurs, pour le colonisé, toute personne de race blanche venant dans la colonie jouit du statut du colon. Le colonisé n'établit aucune différence entre un Blanc et un colonisateur. Cette confusion est due en partie aux raisons que voici :

D'abord, la première personne de race blanche que la plupart des colonisés ont rencontrée, fut 'le colon'. Celui-ci s'est illustré par des activités caractérisées par la « violence multiforme qui a touché les Africains non seulement physiquement, mais psychologiquement et culturellement » (Magnack 2014 : 6). Les chocs traumatisent le colonisé et font associer le colon à la brutalité. Examinant la situation traumatisante du colonisé, Frantz Fanon conclut

que : « la colonisation, dans son essence, se présente [...] comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques » (1979 : 177).

Ensuite, les missionnaires, les touristes, les cadres de compagnies minières et les coopérants sont tous des 'colons habillés', étant donné que la collaboration entre eux est étroite, franche et s'étend dans toutes les colonies. Les colons poursuivent les mêmes buts et objectifs. A titre illustratif, dans le petit village de Bomba, Mongo Béti critique la collaboration de la mission catholique par l'instrument du Révérend Père Drumont et l'administration coloniale française représentée par Monsieur Vidal (Béti 1956). Au sujet de cette collaboration, Fernando Lambert alerte que les missionnaires sont « [...] les agents les plus efficaces de l'entreprise coloniale » (1974 : 382) ; leur collaboration avec les colons se manifestent souvent par la destruction systématique des institutions socio-religieuses des communautés colonisées.

Enfin, les Blancs se regroupent et forment une communauté à part entière ; ils excluent les natifs de leur cercle résidentiel. Séparant des autochtones, ils se cloîtrent dans des quartiers éloignés des natifs, ils choisissent de meilleurs endroits. L'exemple le plus frappant est celui de la ville de Tanga dans *Ville cruelle* (1954). Dans ce roman, le narrateur rapporte la manière dont Tanga est divisé en deux communautés distinctes : celle des Blancs qui est éclairée la nuit par la lumière artificielle et l'autre, celle des natifs qui est envahie par les ténèbres la nuit tombante. A ce sujet, Myriam Mallart commente :

> Le titre du roman, pose de façon explicite le lieu autour duquel se centre la narration: une ville coloniale imaginaire nommée Tanga, où s'entremêlent et s'opposent deux cultures : la culture autochtone, indigène de ce pays [d'[Afrique noire et la culture européenne des colons. La ville s'avère donc être le meilleur prétexte pour faire découvrir au lecteur la cohabitation, dans un même espace, de deux cultures différentes. Un livre, donc, qui nous insère dans la dialectique du Même et de l'Autre, autrement dit du "blanc" et du "noir", aussi bien au niveau de l'énonciation que de l'énoncé (2001 : 153).

En filigrane, l'on peut découvrir les différents comportements relatifs aux lieux d'habitation. Dans l'univers romanesque sassinien, il y a lieu de considérer deux aspects : un comportement positif et négatif. L'attitude positive ou négative est sujette au tempérament des personnes que l'on contacte. L'attitude est aussi relative au poste que le Blanc occupe dans la colonie. Ce facteur mériterait d'être pris en considération car il est l'élément déclencheur des luttes intestines. Néanmoins, nous ne nous attarderons pas sur cet aspect, car il ne cadre pas avec

notre analyse. Notre point de discussion consiste en une analyse profonde des personnages convoqués dans les romans sassiniens.

II. 2. 2. L'expérience des Africains : la suprématie blanche et le racisme

Même si dans les romans sassiniens les Africains associent la race blanche à la colonisation, il existe, toutefois, un bon nombre de Blancs qui se retrouvent en Afrique pour des raisons diverses. C'est le cas du Professeur Wilfrang, un ancien enseignant du Guide et des générations des Guinéens qui vient rendre visite à ses anciens élèves (*JHS* : 34). Ainsi, dans l'œuvre de Sassine, on retrouve une catégorie de Blancs qui ne sont ni administrateurs français ni occupants portugais.

Le premier Blanc que le lecteur rencontre ou découvre dans *Saint Monsieur Baly,* est victime d'une escroquerie de la part d'un charlatan. Celui-ci se fait passer simplement pour un Dakarois. Il exploite l'ignorance du Blanc qui, comme beaucoup d'autres, est venu en Afrique avec des préjugés de manque d'intelligence des natifs : « On lui avait dit que les Noirs étaient bêtes » (*SMB* : 11). Ceci relevait d'une croyance répandue chez les Européens.

En effet, le colon jouit d'un complexe de supériorité dans la colonie et il le manifeste dans diverses et multiples rencontres avec les natifs. De ce fait, il est porté à croire que le natif appartient à la catégorie inférieure à celle des Blancs. Ceci se reflète dans les divers discours coloniaux que le colon tient ici et là dans l'espace de sa juridiction ; à titre d'exemple : « Blacks are not highly intelligent, on the contrary, of all peoples in the world they are the least intelligent » (Bender 1978 : 210). Toutefois, malgré la prétendue lucidité dont jouit le Blanc dans notre contexte, l'Européen, il tombe dans le piège tendu par le Dakarois qui aurait aperçu cette 'faiblesse' de sa part (la surestimation). Ainsi, le Dakarois recourt aux belles paroles de propagande et aux incantations. A ce propos, il lui dit :

> Vous êtes blanc, moi je suis noir, mais ne sommes-nous pas tous des frères ?- tous les hommes sont des frères- c'est pourquoi, Monsieur, malgré toute l'affection que je porte à mon petit margouillat et toutes les recommandations de mes parents de ne jamais m'en séparer, je vous le donne pour rien (*SMB* : 11).

Cette offre constitue un guet-apens que le Dakarois tend à l'Européen. Sassine recourt à la satire comme technique de narration pour battre en brèche le complexe de supériorité de l'Européen.

En effet, le margouillat est un animal banal dans cette région d'Afrique ; et le Blanc, se croyant sage et intelligent, se fait escroquer par le Dakarois dont le but principal est de soutirer les cinq mille francs (du Blanc). Ce prix est assurément exorbitant. Le Blanc croit avoir la preuve que les Noirs sont bêtes. Pour lui, vendre un animal dont l'espèce était rare à un tel prix, relevait du manque d'intelligence de la part du natif et confirmait la sagesse supérieure de l'acheteur, qui est, ici, le Blanc.

La disposition originelle des Européens à l'égard des Africains est un indice de nuisance des relations entre les deux groupes. L'histoire du margouillat n'est qu'un prétexte car les fondements de mépris y étaient déjà solidement posés. Albert Memmi constate, à cet effet, que « le racisme résume et symbolise la relation fondamentale qui unit colonialiste et colonisé » (Memmi 1973 : 99). Selon Memmi, deux camps différents sont créés à la base de la ségrégation raciale dans toutes les colonies d'Afrique. Le racisme faisant partie intégrante du colonialisme, les deux, c'est-à-dire, le racisme et le colonialisme, sont deux façades d'une même entreprise car, à part la déshumanisation systématique de l'Africain par le colon au moyen de l'usage de la force brute, on constate ce que John Leenhardt dans *Lecture politique du roman* nomme « fonctionnement mythifiant » (1972 : 141). Cette théorie tissée au moyen du fil de la colonisation, a trait à la catégorisation, à la généralisation et à la contamination. Ainsi, le fonctionnement mythifiant consiste à « passer d'une relation individuelle à la généralisation qui embrasse la race » (*Ibid.*).

Il faut rappeler que le seul comportement du natif qui soit acceptable au Blanc, est une assimilation à son *modus vivendi*, s'assimiler à la culture de l'Européen ; la vie du Blanc est l'étalon de mesure, c'est-à-dire le standard auquel on aspire. Le jeune Camara, le protagoniste du *Zéhéros n'est pas n'importe qui* en est un cas parmi tant d'autres dans les romans sassiniens.

Camara, nommé 'Diallo', est secrétaire auprès d'un couple français. Par respect, il les appelle 'Patron' et 'Patronne'. Le narrateur du *Jeune homme de sable* dépeint deux scènes de mépris du Blanc envers les natifs, dont Camara.

Le mépris constitue un sentiment régulier et normal éprouvé à l'occasion des rassemblements des Blancs dans les colonies. Il (le mépris) se lit dans la conversation au soir de la fête d'anniversaire de l'épouse du 'Patron'. Pendant cette soirée, Camara jouait le rôle de photographe, comme nous l'indique ce dialogue :

- Diallo, tu nous vois tous ?

J'entendis le patron répondre : ' Tu peux l'appeler camara comme tout le monde.'

- Pour moi, **les bonnes sont des fatou gueye** et **les hommes des diallos**.
- On dit des '**Fatiguées**', précisa une voix féminine (*ZIQ* : 9).

Dans ce passage, il se dégage un certain mépris vis-à-vis des personnages romanesques de race noire. Pour l'homme blanc, tous les Noirs sont des 'diallos' et toutes les bonnes des 'fatou gueye'. Malgré le fait que ces natifs travaillent au quotidien chez les Blancs et qu'ils se côtoient du jour au jour, le lecteur observe la négligence de l'homme blanc de les appeler individuellement et nommément. Pour le Blanc, les Africains ne méritent pas d'identité particulière. Ils n'en ont pas besoin. Il les classifie tous dans une même catégorie nominale, selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme.

A la lecture de la première partie du dialogue, le mépris est prononcé. Les 'bonnes' sont des 'sous-hommes'. Les 'fatou gueye' ne méritent pas d'identité particulière, comme nous l'avons déjà insinué. Elles sont toutes regroupées dans une nouvelle identité générique forgée à dessein par le Blanc. Cette identité est aussi abusive que dénigrante. De l'appellation 'fatou gueye', on les qualifie des **'Fatiguées'** d'après le passage susmentionné. Ceci constitue un trait distinctif de l'état d'esprit ou de la pensée des Blancs à l'égard des domestiques, bien plus, des travailleurs noirs. Le lecteur comprend jusqu'à quel degré le Noir est chosifié et même vaut moins qu'une chose. Eu regard à cette mauvaise considération, le Noir ne développe qu'une option : celle de relever un défi de race et de prouver qu'il est homme à part entière. Pour le faire, il devrait travailler deux fois plus que les autres races et n'aurait, cependant, pas droit à la fatigue. Eprouver de la fatigue est considéré sous l'angle péjoratif par le Blanc, d'où l'appellation des 'fatiguées'.

Le mépris général traduit le fonctionnement mythifiant qu'évoque John Leenhardt. Assurément, le portrait de Camara est le portrait de toute la race noire. Convié à photographier un groupe de onze Européens venus assister à la fête, Camara traduit son ignorance.

Par rapport à cette scène, le narrateur utilise deux phénomènes (action-réaction) pour déceler le regard méprisant du Blanc vis-à-vis de l'Africain. D'abord, il y a l'action de la prise de photo. Ensuite, il y a la réaction des Blancs à la vue de la photo. Par un pressentiment de la mauvaise réaction qu'il attendait des Blancs ou par le souci de se

disculper, Camara fournit des explications faisant office d'excuses de cette manière : « J'avais la tête toujours penchée sur le petit appareil polaroïd. Je reculai encore d'un pas. Ce n'était pas facile de les cadrer tous. Ils étaient onze, tous bedonnants et à peu près ivres » (*Ibid.* : 9).

Contrôler un groupe de onze personnes en état d'ébriété, n'est pas chose facile. Ensuite, Camara est travailleur noir donc, il ne pouvait donner aucun ordre à ses patrons eu regard à la situation raciale d'infériorité dont il jouit. Demander aux invités du patron de bien se tenir pour la prise de photo, serait mal jugé par les convives.

Enfin, l'éducation de Camara plaide pour son échec dans cette opération ; elle ne lui accorde aucune chance de réussir l'opération comme l'indique cet extrait :

- Ton diallo est vraiment con, cria [L]éon.
- [L]éon n'était pas content, comme d'habitude. **Je** m'approchai d'eux. Sur la photo n'apparaissent qu'[A]ndré et la bouteille de champagne. **J**'avais décapité tous les autres (*Ibid.* : 10).

Cet extrait fait sortir la réduction et l'intentionnalité husserliennes, car le lecteur constate l'emploi du pronom personnel 'je' par Camara pour exprimer son rôle, son expérience et l'aveu de faute. Sa capacité d'isoler l'affaire de la prise de photo parmi tous les évènements du jour, trahit la peur et le choc qu'il ressent en ce moment donné ; il s'embarrasse de la réaction des Blancs. En plus, la maison où la fête a lieu, constitue l'espace de la honte ou le mini-champ de cet embarras. C'est bien l'espace expérimental au moyen d'un outil technique, qui est l'appareil de photo, l'objet rogérien.

Ici, le lecteur ne s'étonne pas de la maladresse qu'exprime André. Camara n'a pas le droit de se tromper sur le fonctionnement d'un appareil photographique, au sujet duquel il n'a jamais reçu de formation, même sur le tas. Ce serait sa première fois de manipuler un appareil photographique. En lieu et place de lui faire porter à lui seul cette erreur, les Blancs, quant à eux, fustigent toute sa race. La race noire subit les remontrances. De telles scènes sont des opportunités de faire des discours démoralisant les natifs. A cela Léon, ajoute : « Ça ne m'étonne pas, reprit-il. J'avais un copain qui enseignait en Guinée. Il n'y a jamais rencontré un nègre capable de tracer une ligne droite » (*Ibid.*).

Léon s'attendait à cette erreur étant donné que rien de bon ne pouvait provenir d'un nègre. Eu regard à la relation fondée sur le sentiment d'inégalité mentale dû à la pigmentation de la peau, il est peu surprenant d'entendre ces Blancs étendre leurs jugements négatifs sur toute la race dont les populations sont dépourvues de toute forme d'intelligence ; et ce sont ces populations qu'ils trouvent « sales et paresseuses » (*Ibid.* : 10). Somme toute, le crime de Camara devient le péché de tous les Noirs du continent.

De même, dans *Wirriyamu*, Sassine présente des cas du mépris du natif. Memmi, rejoignant la théorie du 'fonctionnement mythifiant' de Leenhardt, parle de « la marque du pluriel ». Cette marque du pluriel de Memmi se réfère à une situation où : « Le colonisé n'est jamais caractérisé d'une manière différentielle ; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif. 'Ils sont ceci…, ils sont tous les mêmes' » (1976 : 115). Ainsi, le Commandant d'Arriaga, chef des troupes portugais, envoyé dans la région du village de Wirriyamu pour écraser le soulèvement contre le colonialisme, présente un cas similaire :

- J'ai lu ton rapport. Mais putain de fils de négresse, voici cinq cents ans que nous sommes ici pour apprendre à faire du travail propre. La civilisation, c'est la clarté, l'efficacité. Parler, faire de longues phrases, ça oui. **Vous êtes tous bons pour parler**, mais faire un rapport compréhensible […]
- Mon commandant, je n'ai pas eu le temps […]
- Le temps! Vous n'avez jamais le temps de faire du travail propre. Si nous n'étions pas venus, **vous n'auriez pas eu le temps** de descendre des arbres […] (*Wir* : 32).

Entre les lignes, on découvre des termes dégradants et méprisants dans cet extrait. Lorsque le commandant exprime sa frustration vis-à-vis de l'incapacité de Jones de rédiger un rapport compréhensible, il s'en prend à 'tout Africain' : 'vous êtes tous bons à parler'. Il les place tous dans un même 'sac'. C'est le sens qu'il donne au pronom personnel 'vous.' Dans ces phrases, 'vous' englobe Jones, son pays et sa race. L'incapacité de Jones, un individu, de rédiger un rapport digne de ce nom, est traduite en un manque d'intelligence de toutes les personnes de sa

race. Son erreur individuelle devient une faute commune de tous les Noirs. Ainsi, tous les Africains en deviennent-ils coupables. C'est la singularité dans la pluralité.

Cependant, l'inverse est aussi vrai ; C'est-à-dire que les Noirs mettent aussi tous les Blancs dans le même sac. Il faut signaler ici que Memmi et Leenhardt se seraient trompés sur l'étendue de l'application de leurs théories, c'est-à-dire, 'la marque du pluriel' et 'le fonctionnement mythifiant' lorsqu'ils ont limité l'application à la description qui généralise des faits isolés des individus noirs à tous les Africains par les Blancs. Plus que cela, les concepts peuvent prendre des étendues plus ou moins larges car ils sont applicables, non seulement aux Noirs, mais aussi aux Blancs étant donné qu'il arrive à certains colons de faire des remarques générales, regroupant tous les Blancs dans la même catégorie.

En fait, dans la phrase 'nous sommes ici…', un 'nous' imbu d'un certain orgueil nationaliste et même racial, on ressent que d'Arriaga se référait à tous les Portugais, c'est-à-dire, à tous les colons et à toute la population de la métropole qui, malgré la civilisation et la vie aisée, ont enduré le sacrifice d'apprentissage aux Africains. Donc, le lecteur ne serait pas dans l'erreur de supposer que pour d'Arriaga et d'autres colons, le fait de venir et monter la machine ou l'architecture coloniale en Afrique, équivaudrait à un service rendu *pro Deo* aux Africains. D'ailleurs, la métropole avait investi d'énormes efforts humains en plus des ressources financières et matérielles à l'intention des Africains. Ceux-ci devraient répondre par la gratitude et devraient éviter de commettre toute forme d'erreur contre le 'maître'.

Sous l'impulsion des puissances européennes, la vie des Noirs devrait emprunter une nouvelle trajectoire et prendre un nouvel élan. L'Européen avait franchi une étape très importante dans sa conquête de la nouvelle terre et de ses habitants. Cette étape consistait à maltraiter les Noirs et les rendre 'moins hommes' pour pouvoir les traiter de la sorte.

En les méprisant et en s'efforçant de ne considérer que leurs défauts, de se convaincre que le Noir est inférieur au Blanc, le colon se prépare psychologiquement à la déshumanisation systématique du Noir. La ségrégation due au fait que l'un est Blanc, supérieur ; tandis que l'autre est noir, donc, est forcément inférieur.

Aire résume le phénomène de la mauvaise relation entre les deux races comme « The ultimate result of this racism is the systematic dehumanisation of the colonized. For, by believing them to be no better than savages, the Whiteman can torture them with a clear conscience ; only crimes against 'human beings' can prick his conscience » (2003 : 38).

La déshumanisation du Noir devient chose faite dès que le colon étouffe la voix de la conscience nègre. Désormais, le colon est tourné contre le Noir ; il peut le maltraiter et le manipuler à sa guise. Dans cette opération, on constate que l'Africain subit d'autres formes de torture surtout physique. En dehors de vices susmentionnées, il se range d'autres mauvaises expériences qu'ont connues les Africains. Nous les verrons dans la partie suivante.

II. 2. 3. Les violences

Dans l'univers romanesque de Sassine, la violence orchestrée contre les populations indigènes est une pratique qui oscille entre les tortures physiques et psychologiques. Ceci est rendu possible, car l'appareil étatique colonial a, à sa disposition, d'énormes pouvoirs sur les colonies. Il résulte qu'il se produit une dérive du pouvoir manifeste ; et les personnages de Sassine en sont devenus des victimes. En effet, le colon torture, fait torturer, tue et fait tuer à sa guise.

Les colonisés sont victimes de toute sorte de violences dues à leur position moins avantageuse que celui du colon. Ce dernier bénéficie du soutien financier et matériel de la Métropole. Le colon s'avère si puissant qu'il étouffe toute forme d'insurrection indigène. D'où le colonisé a appris à subir et supporter les diverses formes de violentes brutalités coloniales. Le passage suivant illustre bien la situation négative du colonisé : « Plus de quatre siècles de contact avec les Blancs nous ont appris à apprécier la puissance et l'efficacité européennes, et nous connaissons suffisamment la promptitude et la cruauté d'un[e] répression pour tenter quoi que ce soit » (*Wir* : 162).

Il se dessine une conviction démesurée de l'importance de la mission civilisatrice du colon. Son devoir est de réussir au regard de son rôle de représentant de la Métropole. Son échec dans sa mission civilisatrice équivaut à l'échec de l'état. Cet échec est inadmissible, on craint l'immense perte du statut socio-politique et des bénéfices économiques que cela peut entraîner à la métropole. La métropole perdrait la principale pourvoyeuse de matières premières pour les industries. De plus, l'échec de la Métropole dans ses colonies serait une invitation à d'autres puissances rivales coloniales d'en tirer profit.

Par conséquent, réussir la mission civilisatrice constitue l'agenda commun des colons dans les colonies. Pour ce faire, ils ont mis en place une forte machine brutale pour parvenir à leurs fins. Ils ont développé plusieurs stratégies dont le traumatisme psychologique d'où découle le recours à la force en cas de nécessité ; ils emploient la force dans les situations où le colonisé

n'est pas docile. C'est pour cette raison qu'Aimé Césaire s'en est plaint en ces mots : « Je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, le désespoir, le larbinisme » (1955 : 20). Et pour Fanon, la population native a subi de l'injustice et a supporté cette injustice pendant des années dans les différentes colonies. Ils sont tous, donc, les « damnés de la terre » (Fanon 1961).

Dans *Wirriyamu* (1976), Sassine présente d'horribles scènes de violences relevant des colons portugais. Le personnage portugais Amigo vit dans le petit village, Wirriyamu. Son père, un fermier et d'autres membres de sa famille, ont été violemment tués « au cours d'une révolte [des] ouvriers agricoles » (*Wir* : 14). Dans le récit, le narrateur procède par une explication en gradation montante (du simple au complexe) des évènements menant au meurtre du père d'Amigo et des membres proches de sa famille.

Après avoir tué l'un des travailleurs, Amigo déclare : « Il m'a regardé tristement. 'Patron, nous regrettons tout ce qui est arrivé. C'est madame, votre mère, qui a tout provoqué ; elle a pris le fusil, peut-être qu'elle voulait faire peur, simplement, mais le coup est parti et Miguel est tombé » (*Ibid.* : 15).

Les révoltes des ouvriers sont souvent menées pour protester contre certaines conditions inhumaines dans les milieux de travail. Ce sont des situations très courantes à l'époque coloniale, car d'autres écrivains en ont aussi fait recours dans leurs œuvres romanesques. Bien que la révolte soit le thème principal des *Bouts de bois de Dieu* (1960) de Sembene Ousmane, par exemple, l'exploitation et le racisme dans le milieu de travail constituent les éléments déclencheurs de la rébellion et de la grève des cheminots du tronçon ferroviaire Dakar-Niger. Sembene peint les conditions difficiles de travail des Africains dans les compagnies coloniales. On découvre les travailleurs noirs las et bénéficiant d'un salaire de misère. Ils se révoltent contre les injustices de la compagnie des chemins de fer.

Jadis pour l'Européen, le natif n'avait pas droit de revendiquer les cas variés d'injustice ; toute forme de dialogue dans le sens d'améliorer les conditions de travail était impossible. C'est la raison de l'organisation de la grève de Bakayoko, Tiemoko, Fa Keita et Penda ; ils font face aux colons français représentés par Monsieur De Jean dans *Les Bouts de bois de Dieu* (1960). Le colonisé jouissait des droits tracés géométriquement à sa mesure. De ceci, le lecteur comprend qu'il existe de différentes catégories de droits de l'homme : la première était applicable aux Blancs ; en revanche, la deuxième catégorie des 'droits de l'homme' était appliquée aux colonisés ; la deuxième catégorie ne représentait pas grand-chose en terme de

substance. D'après Jules Ferry, il était inadmissible de placer les colonisés au même pied d'égalité que les Blancs. Il déclare qu': « Il y a un droit des races supérieures vis-à-vis des races inférieures [car] si nous avons le droit d'aller chez ces barbares, c'est parce que nous avons le devoir de les civiliser. [...] Il faut non pas les traiter en égaux, mais se placer au point de vue d'une race supérieure qui conquiert » (Suret-Canal 1973 : 175). Il serait plus facile de comprendre les doléances d'Amigo, chaque fois qu'il regardait une photo des défunts membres de sa famille :

> Il [Amigo] posa la photo sur l'armoire de sa chambre et, assis sur une chaise, il les prenait déjà témoin en leur montrant les dents une par une.
>
> - Papa, tu aimais trop ces sauvages. Tu n'as jamais voulu croire qu'ils sont méchants et incapables de reconnaissance… Après leurs révoltes, il vous aurait suffi d'en abattre un seul et rien ne serait arrivé (*Wir* : 14 - 15).

D'après cet extrait, les dents qu'Amigo montre à 'ses morts', c'est-à-dire à ses feux parents, sont celles de leurs travailleurs noirs assassinés crapuleusement. Le narrateur explique : « A son cou [d'Amigo] pendait un collier bizarre composé de trois canines de tailles différentes » (*Ibid.* : 15). Après avoir poursuivi certains Noirs, Amigo les culpabilise dans l'affaire du meurtre de son père. Il les tue violemment et fait de leurs dents le collier qu'il pend à son cou. Par cet acte, Amigo met en exergue le degré de cruauté et de méchanceté, qui caractérise l'homme blanc dans l'univers romanesque de Sassine.

Pour Amigo, son père pouvait facilement abattre un indigène et « rien ne [lui] serait arrivé ». Amigo, lui, a abattu non seulement un, mais trois indigènes ; et rien ne lui est arrivé malgré l'interdiction du meurtre par la loi portugaise.

Le narrateur demeure silencieux sur le fait que les ouvriers noirs ont attaqué les membres de la famille d'Amigo par mégarde, mépris ou méchanceté. Au contraire, il fournit des preuves relatives à la légitime défense. Une analyse approfondie de cette scène de meurtre démontre que les ouvriers sont allés se plaindre chez le 'vieux fermier'. Ce n'est qu'un cas de révolte contre les conditions difficiles de travail. Une dispute aurait surgi ; faudrait-il mentionner ici que le fusil n'a pas été tiré par le fermier, ni par l'un de ses gardiens mais par la femme, madame la mère d'Amigo. Ce fait traduit une fois de plus le degré d'abus du pouvoir des colons et des privilèges dont bénéficient les Blancs dans les colonies : « brandir un fusil » et « tirer à bout

portant » dans une foule compacte et inoffensive, a toujours été considéré comme un crime contre l'humanité. Madame ne pouvait pas poser le même acte dans la métropole. En plus, on constate qu'Amigo n'a pas pris en considération le fait que sa mère ait fait usage d'une balle réelle du fusil jusqu'à tuer un des protestataires. La mort de Miguel, l'un des ouvriers autochtones, est un crime crapuleux, qui trouve sa cause dans la violence du racisme.

Se sentant blessé dans son amour-propre, Amigo se prépare à lever l'affront contre les Noirs. A travers ses propos adressés à son défunt père, le lecteur découvre par ce fait-même, le degré de violence et de cruauté dont il s'envenime en s'adressant aux indigènes :

> Tu te rappelles, leur chef, le petit noiraud ventru et bancal qui excitait ses camarades à ne plus travailler le dimanche ? Voici sa canine. Dès que je suis rentré de la ville, après votre enterrement, je l'ai pourchassé toute la nuit. Lorsque je l'ai attrapé, il sursauta et m'a dit [...]. J'ai senti que si je n'ajoutais pas quelque chose rapidement, je n'aurais pas la force de le tuer. N'est-ce pas lui qui m'avait appris à marcher ? Je lui ai demandé d'avancer. Il n'a plus rien dit, même quand je l'ai frappé à la nuque avec une pierre. C'est l'extraction de sa dent qui m'a le plus embêté (*Ibid.* : 15).

Deux hypothèses s'imposent au sujet de la mort des membres de la famille d'Amigo. Soit, au bout du fusil, il y a eu une confusion ou une grande panique de la part des protestataires et comme conséquence, il y a eu une foule qui se roue sur la famille et tue les membres de la famille; soit, à la vue du corps de Miguel tombé dans le sang, les protestataires, qui ont déjà eu marre de la situation, se sont sentis provoqués ; dans le désarroi, ils ont voulu se défendre. Quel qu'en soit le cas, le résultat est l'assassinat des membres de la famille d'Amigo.

A lire l'aveu, le meurtre est dû à la monstruosité et au sadisme de la famille d'Amigo. On découvre la cruauté dans la manière d'abattre le vieil homme. Celui-ci lui avait appris à marcher dans sa prime jeunesse. Amigo a oublié ce bienfait. La cruauté se fait ressentir davantage dans la manière dont il a étouffé la voix de sa conscience lorsque le vieil Ondo lui expliquait les circonstances de la tragédie. Voilà un exemple de cohabitation difficile, de la violence due au racisme. Mais le forfait d'Amigo ne se limite pas à tuer brutalement le 'petit **noiraud** ventru et bancal' en guise de vengeance, il poursuit son forfait en commettant des meurtres à répétition, comme le rapporte cet extrait :

> Cette autre canine appartenait à ce fils de chienne de journaliste qui prétendait que nos employés avaient été poussés à bout. Il avait l'intention de les présenter en honnêtes travailleurs, innocents et soumis, exploités comme des esclaves. Je l'ai invité dans notre plantation et là […] ; cette canine carrière est la sienne. Cette troisième provient de la bouche de […] (*Ibid.* : 15).

Le journaliste, le 'fils de chienne' dont parle Amigo n'est pas africain, encore moins noir-natif. C'est un citoyen portugais. Cependant, pour avoir pris fait et cause des 'Noirs sauvages' contre un Européen, il a aussi subi leur sort par entraînement. Faut-il effacer les traces ?

L'introduction du journaliste et de son meurtre est significative dans le récit. Ce personnage étale l'hypocrisie de la métropole. C'est par le truchement du journaliste que le lecteur découvre la situation malheureuse des ouvriers dans les plantations coloniales des Portugais.

Pour rappel, le Portugal fait partie des pays européens qui avaient signé l'accord de mettre fin à l'esclavagisme vers la fin du XIX siècle. Cependant, l'esclavage a continué officieusement. Les mêmes expériences vécues par les Noirs dans les plantations d'Europe et d'Amérique, se sont répercutées en terre africaine. L'exemple est celui de la famille d'Amigo. Le mal n'a changé que de nom ; il est demeuré le même. Les Européens ne pouvaient plus transporter des esclaves pour travailler dans leurs plantations en Europe, ils ont établi les mêmes plantations en Afrique : ils y ont fait travailler les Africains comme des bêtes de somme.

C'est grâce au journaliste, dont l'intention était de les présenter en honnêtes travailleurs, innocents et soumis, exploités comme des esclaves que le lecteur de Sassine se rend compte du comportement et de l'expérience des employés et de la manière dont ils 'avaient été poussés à bout' dans les romans.

Le meurtre du journaliste par Amigo est indicatif ; cela témoigne du degré de la censure de la presse et de la flexibilité des lois sur le droit d'expression. La censure de la presse est importante pour les colons pour plus d'une raison : la presse risque de peindre la réalité de la vie de dédoublement des colons et la politique discriminatoire des Gouvernements des pays colonisateurs. Dans le cas échéant, les rapports du journaliste pouvaient contredire les rapports variés peints dans la métropole, qui ont pour préoccupation la mission salvatrice et civilisatrice. L'écart entre le dire et le faire est grand. C'est une trahison de raconter le contraire à la population en Europe. C'est pour cette raison qu'à son apparition, *Batouala* (1921) avait causé un tollé général et avait remis en question la réalité coloniale en Europe. Les faits narrés dans

Batouala ont mis à la barre d'accusation son auteur, René Maran. Il a perdu la qualité d'administrateur colonial en Oubangui-Chari. Ceci s'est étendu à tous ceux qui emboîtaient les pas de René Maran. Eu égard à notre cas, le journaliste ayant perdu son statut de privilégié, il a mérité la peine capitale car le tuer, équivalait à abattre un Noir dangereux ; et le fait pouvait passer sans conséquence.

Dans *Wirriyamu*, Sassine expose sans ambages quelques cas de violence sous forme d'intimidation et de meurtre vécus par les colonisés. Ces derniers en sont des témoins oculaires et auriculaires. A travers le narrateur de Sassine, le lecteur appréhende l'étendue d'abus du pouvoir et le manque de respect des Portugais vis-à-vis des indigènes. Kélani, un vieillard de Wirriyamu, avait des chiens qui lui servaient de protection. Ces chiens, d'après le chef de la poste de Wirriyamu, valaient « mieux que dix nègres » (*Wir* : 18). Malgré la 'valeur' de ces animaux (chiens), Amigo tue l'un d'eux brutalement comme l'indique cet extrait :

- Il ne tuera plus de singe, Malick. Passe la corde sur cette branche et donne-moi le bout.

  Lorsque Malick lui tendit la corde, il tira dessus lentement, soulevant dans le mouvement un chien tacheté de noir. L'animal griffa l'air, gigota vigoureusement, se tordit et d'un coup urina. Lorsque le corps s'immobilisa, Amigo noua la corde autour de l'arbre.
- J'avais bien promis de prendre ce chien, n'est-ce pas, Malick ?
- Oui, Patron.
- Laisse le soleil lui brûler encore le derrière avant de le jeter (*Ibid.* : 16 - 17).

La raison d'abattre ce chien tacheté de noir, se trouve dans le passage susmentionné. On ressent la haine qu'Amigo cultive à l'égard du vieux Kélani. Amigo valorisait plus la vie de son singe que celle du chien du vieux et celle des Noirs. Le narrateur rapporte la scène menant à la mort du singe d'Amigo : « Hier, le singe d'Amigo avait bondi de son perchoir pour l'agripper au cou. Son chien qui passait, pour la délivrer, avait tué le singe » (*Ibid.* 18).

La fille, que le singe d'Amigo avait attaquée et que le chien de Kélani avait sauvée, faisait partie d'un groupe de fillettes qui jouaient entre elles dans les parages de Kélani et d'Amigo. Pour ce dernier, il fallait que le singe blessât ou même tuât la fille que de laisser le chien blesser ou tuer le singe. De ce passage, on déduit que la vie de la fillette vaut moins que celle du père

ou de la mère d'Amigo et même moins que celle de son animal, le singe ; c'est-à-dire moins que celle d'une chose ou d'une bête, comme nous l'avons déjà mentionné.

Le même Amigo est la cause de la mort brutale du vieil Ondo, un des natifs de Wirriyamu. Celui-ci, fatigué de l'hypocrisie du père Fidel, le curé de la mission catholique du village, l'accoste à l'église pendant la messe en présence des membres de la communauté. C'est alors qu'Amigo vient au secours du prêtre. Il ordonne que le vieil Ondo soit ligoté (*Ibid.* : 38). Et c'est grâce au 'flashback' du père Fidel qu'on apprend plus tard ce qu'est devenu le sort de ce personnage :

> Il ouvrit les yeux lentement. Dès que le monde se remit à sa place autour de lui affluèrent aussitôt à sa mémoire le torse nu du vieil Ondo penché au-dessous du coupe-coupe en mouvement, et au bout du coup, un jaillissement de sang qui giclait, giclait jusqu'aux pieds de ses bourreaux (*Ibid.* : 155).

On se pose la question de savoir en quoi consiste le péché commis par Ondo qui puisse lui valoir cette peine de mort. La torture d'Ondo et sa mort devant les membres de la paroisse est certainement une forme de violence physique et psychologique que subissent les colonisés. La communauté, impuissante, contemple avec peine la manière dont l'un de leur souffre et subit la pendaison. Cette forme de brutalité les traumatise et les conduit vers une vie de peur et d'inquiétude. En plus, l'illustration de la violence, du meurtre et des tortures dépassent les cas qu'Amigo a connus. Au fil de la lecture, on découvre d'autres atrocités dont les colons sont auteurs dans l'espace colonial, particulièrement vers la fin du récit.

Le commandant d'Arriaga se présente comme le plus méphistophélique des administrateurs que l'Europe ait envoyé en Afrique. Ses remarques sont teintées de violence, racisme et mépris à l'égard des natifs (*Ibid.* : 31 - 32). De ce fait, il peut être considéré comme un des colons le plus dangereux ; il est monstrueux, car c'est à cause de lui que les natifs de Wirriyamu vivent de pires expériences de leur existence.

Il (le Commandant d'Arriaga), à l'instar de son congénère Amigo, incarne la cruauté coloniale. Il serait venu en Afrique avec une mission spécifique : celle d'humilier ou même de détruire la population autochtone à l'instar du lieutenant-colonel Lucien de Montagnac, un colon français en Algérie. A son temps, ce dernier déclarait que : « toutes les populations qui n'acceptaient pas nos conditions devraient être rasées. Tout devait être pris, saccagé, sans distinction d'âge,

de sexe : l'herbe ne devait plus pousser où l'armée française a mis le pied. Qui veut la fin, veut les moyens, quoi qu'en disent nos philanthropes » (www.anticolonial.net/spip.php.article4).

Et puis, dans la même perspective, Frédéric Martens soutient dans le *Traité de droit international*, que les colons jouissaient du droit de traiter en esclave les habitants des terres conquises. Il affirme que les Européens avaient :

> Le droit d'occuper [...] des terres n'appartenant à personne et habitées par des tribus barbares. Le droit international européen n'est point applicable aux relations d'une puissance civilisée avec une nation demi-sauvage. [...] Le droit international n'est pas applicable à tout le genre humain. Comment saurait-on appliquer ce droit, qui est un produit de la civilisation et une conséquence de la communauté des idées morales et juridiques des nations civilisées, aux peuples qui n'ont aucune conscience des devoirs qui en découlent ? Aux peuples sauvages et demi-barbares, il est impossible de reconnaître quelques règles de droit, sous lesquelles ils devraient courber leur volonté. La force palpable et impérieuse peut seule les forcer à céder devant le droit d'autrui et à s'incliner devant la nécessité absolue (Martens 1886 : 73).

Par rapport à ce passage, d'aucuns découvrent la mission du commandant d'Arriaga en Afrique : celle de réprimer à volonté toute forme de soulèvement contre la soi-disant politique adoptée par la métropole dans les colonies. En revanche, la population devrait accepter les caprices des colons, si inhumaines qu'elles aient été, sinon, elles encouraient le risque de destruction de leurs biens et d'écrasement des populations.

C'est justement ce que Sassine nous rapporte à propos des colonies lusophones. L'expérience des natifs de ce village de la main du commandant d'Arriaga constitue un exemple frappant. Suite à l'enlèvement de son fils, venu du Portugal pour « visiter cette colonie pour se faire une idée de leur fameux mouvement de libération [...] » (*Wir* : 32) comme le dit le commandant lui-même, le fils, un étudiant, est tombé dans les mains des *Cipayes*. Ils sont des militants locaux qui luttent pour la libération des natifs de la mainmise des oppresseurs portugais : les Portugais qualifient les *Cipayes* de « rebelles ».

La réaction du commandant est immédiate et le lecteur perçoit la violence dans ses propos. D'abord, il commence par menacer Jones, le sergent qui lui a rapporté la nouvelle de l'enlèvement :

- Ce n'est pas tout, Jones. Je te prie de me croire que ce n'est pas tout. Moi, mon fils n'est ni [un] nègre, ni [un] métis. On n'enlève pas impunément un vrai Portugais. Tu entends ? [...] Jones, tu es responsable de tout ce qui lui arrivera. Prie Dieu pour que je le retrouve rapidement, sain et sauf (*Ibid.* : 32).

La présence de Jones et d'autres Noirs dans la fonction publique, espace sous-contrôle des colons, est aussi une stratégie. C'est l'une des tactiques employées par les Européens pour diviser les natifs.

Jones est natif du village ; il occupe un poste de militaire dans l'armée de l'oppresseur. A cause de cette position, il court le risque de se faire tuer par les *Cipayes*. Les natifs le placent au même pied d'égalité que l'oppresseur. Par ailleurs, les alliés des colons comme Jones, servaient, le plus souvent, de machines à malmener ou à exécuter leurs congénères.

Cependant, Jones se retrouve dans un dilemme ; il est rejeté par les siens, et en même temps il subit des menaces de la part de ses patrons et alliés, les Portugais. A travers cet acte, Sassine révèle à ses lecteurs le sort des complices ; même s'ils sont alliés du colon, les Noirs continuent à subir l'aversion du Blanc. Le Blanc colonial ne pouvait pas aimer le Noir en tant qu'être humain ; la relation entre les deux est régie par la fonction utilitaire, dont le colon est bénéficiaire. C'est pourquoi, malgré le fait que le soir de l'enlèvement, le fils du commandant n'est pas seul comme le témoigne Jones, le commandant d'Arriaga ne s'est fait aucun souci des autres. Tout le monde pouvait mourir à l'exception de son fils. Le passage suivant l'explique :

> Mon Commandant, avant-hier, juste à la sortie du petit village d'Oka à 60 km d'ici, ils nous ont attaqués. Nous avons riposté de notre mieux, mais il faisait si noir que mes hommes n'ont pensé qu'à se sauver. Nous nous sommes retrouvés à l'aube, mais manquaient à l'appel les '*Cipayes*' : Michael, Anacleto, Pomme-de-terre-pourrie, Orkenso et […] votre fils. On a retrouvé les corps des quatre premiers […]. On dirait qu'ils ont enlevé votre fils (*Ibid.* : 32).

Dans ce passage, Jones et ses compagnons ont beau résisté à l'attaque de la veille, les miliciens les ont terrassés. Ici, on apprend que plusieurs personnes ont été tuées. La preuve est bien les quatre corps retrouvés le jour suivant. Le corps du fils de d'Arriaga n'y était pas, signe qu'il aurait survécu de l'attaque et serait vivant. Etant donné que les autres et surtout les morts étaient des Noirs donc de faux Portugais, cela ne dérangeait en rien le Commandant.

Ils sont 'des faux Portugais' comme les Français avec leur politique coloniale d'assimilation, les habitants des colonies portugaises étaient censés assimilés aux Portugais. Ils étaient des citoyens portugais. Cependant, comme la technique de mettre à nu l'hypocrisie européenne à travers la narration, Aire fait remarquer ce qui suit :

> One would expect that, since they consider the territories as 'provinces' of Portugal, the Portuguese would develop them and be as humane to the inhabitants as they are to their metropolitan citizens, But this is far from being the case in Wirriyamu. Instead, the relationship between the Whites and the Blacks is marked by the worst forms of exploitation, mental and physical torture, racism and utter dehumanization (2002 : 37).

Ces "autres Portugais noirs" morts dans l'attaque tous ensemble, ne valent pas un 'vrai Portugais' (*Wir* : 32) ; et comme si cela n'est pas suffisant, la vie du seul survécu, Jones, est en danger. D'Arriaga lui dit bien, qu'il est le 'responsable de tout ce qui lui arrivera'. Voilà un cas d'intimidation. Ceci est traumatisant pour Jones.

Malgré la menace, la peur et le risque, Jones s'en va à la recherche du fils du commandant d'Arriaga. C'est ici que l'écrivain nous révèle encore l'une des atrocités commises par les vrais Portugais contre leurs concitoyens noirs d'Afrique. Cette fois encore, la victime des oppresseurs est le vieux Kélani dont le chien a été tué par Amigo. D'Arriaga fait le tour du village comme il faut venger son fils à tout prix. Et étant donné que le fils fut enlevé par des miliciens noirs ; tous les villageois de Wirriyamu étaient complices de l'enlèvement. Ainsi, sous l'instigation de Maria, ils arrivent chez le vieux Kélani et ils apprennent que son beau-frère a voyagé le même soir de l'enlèvement. Ceci constitue un crime en soi. Kélani, en sa position de chef de famille essaie d'expliquer que Santos, était innocent et n'a jamais rien fait de mal dans le village. Par ailleurs, Santos l'avait informé de son voyage.

La défense d'innocence de Santos est mal perçue par le commandant :

- Il n'a pas disparu, je vous le jure. Je suis son beau-frère, il ne peut pas me mentir ; il a dit qu'il reviendrait dans deux jours.

- Lui ne t'a pas peut-être pas menti, mais toi, tu nous racontes certainement des histoires, répondit le commandant d'Arriaga.

Ensuite il ordonna aux deux soldats et au sergent Jones de le déshabiller. Ils le mirent complètement nu devant ses femmes et ses enfants.

- Tu ne veux pas avouer que Santos est ton complice et que vous avez aidé les ravisseurs de mon fils ? Tu parleras de toute façon vieux singe. Alors ne nous oblige pas à nous fatiguer.

  Le sergent Jones s'approcha du vieux Kélani et le gifla. Lorsqu'il leva instinctivement les bras pour se protéger, il le frappa au bas-ventre. ' *Nyatwa maningi*', dit-il à ses femmes lorsqu'elles commencèrent déjà à pleurer (*Ibid.* : 157 - 158).

Le cas de Kélani, battu, déshabillé et déshonoré, représente celui de plusieurs natifs innocents qui ont été victimes de violences commises par les Portugais dans les colonies. Le sort de Kélani, comme celui des autres natifs du village, ne s'est pas arrêté à la torture. Le vieux en a souffert davantage.

De la même histoire d'enlèvement du fils du Commandant, Sassine expose, une fois de plus, une scène de la monstruosité du colon pour démontrer jusqu'à quel niveau ces derniers étaient prêts à malmener les natifs. Pour ce faire, le narrateur relate la sinistre histoire de la cruauté du Commandant d'Arriaga.

Après avoir fait tuer brutalement le vieux Kélani à cause de la disparition de son fils Augustinho, le commandant d'Arriaga entreprend d'inculquer la peur aux natifs. On découvre son état d'âme dans sa conversation avec Robert. Le passage suivant l'illustre :

- Après mon ultimatum, ou ils montrent leur nez avec mon fils, ou je tuerai tous ces villageois hypocrites jusqu'au dernier. Ils seront les seuls responsables de ce qui leur arrivera.
- Commandant, vous pourriez torturer leur propre mère, ça ne leur fera rien. Ils ne sont pas comme nous, les Blancs. Nous, on a le sens de l'humanité par notre éducation, notre culture, grâce à notre civilisation. Mais eux…
- S'il le faut, je rayerai Wirriyamu de la carte […] (*Ibid.* : 169).

Le passage montre comment le sort d'un village est décidé par un seul sujet, le colon. D'Arriaga voudrait détruire tout le petit village. Il veut bien le rayer de la carte géographique du monde.

A cerner de près ce problème, le commandant d'Arriaga savait bien que son fils fut enlevé par des miliciens à une distance considérable de Wirriyamu. Ensuite, il n'a aucune preuve justifiant la connaissance du problème ni la complicité des villageois au sujet de l'enlèvement. Et puis, même à leur présence au moment du forfait, pouvaient-ils empêcher les miliciens d'enlever Augustinho ? Au demeurant, à l'aveu de Jones le groupe a beau riposté à l'attaque, mais il a été dépassé par les évènements. Ici, plusieurs interrogations surgissent dont : peut-on tenter de comprendre le motif suscitant cette action ?

En fait, le commandant venait de rassembler la population du village dans la chapelle, office du lieu de culte. Sous la menace, il ordonne à ses militaires d'incendier la chapelle et aucun villageois n'a trouvé la vie sauve. On y constate aussi l'hypocrisie du colon. Non seulement qu'il vient de rayer le village de la carte comme promis ; mais aussi il s'arrange à couvrir ses traces ; voici la déclaration à ce sujet : « Il n'est plus question de laisser derrière nous le plus petit témoin [...] » (*Ibid.* : 185). Il faudrait tuer toute âme qui s'y vit. En plus, comme pour s'assurer davantage que les traces restent rayées, ils cherchent un bouc émissaire à qui attribuer le blâme. Une fois de plus, le colon trouve le Noir comme victime. « Nous nous arrangerons pour faire croire que ce sont ces abominables singes armés qui sont passés dans ce village » (*Ibid.*). Le comportement du colon après le fléau de Wirriyamu, est bien révélateur des cas et faits historiques qui ont nui à la vie des natifs et pourtant demeurent cachés. De ceci, on évalue le degré d'atrocité des colons et la manière dont ils couvrent les abus et les crimes commis. Le sort vécu par les natifs de Wirriyamu allant de la torture à la mort, est une partie de la mauvaise expérience du natif. Nous verrons d'autres formes d'injustice vécue au quotidien par les natifs dans la partie suivante.

II. 2. 4. Dépossession des natifs

En s'installant dans Wirriyamu et dans les villages environnants, les Européens avaient l'intention d'y rester c'est-à-dire d'en faire une colonie de peuplement. En effet, grâce à leur contingent soldatesque, ils arrivent à s'emparer des terres arables. Il résulte de la perte des biens, des moyens et de la source de vie des natifs. Leur expérience est marquée par des moments de tristesse comme l'affirme Patrice Nganang dans un entretien avec Brigit Pape-Thomas. Nganang déclare que : « je crois que plus que les images, j'écoute les faits, et ceux-ci ne sont pas glorieux, c'est bien le cas de le dire, car l'expérience coloniale [...] a été celle d'un viol et d'une dépossession » (2007 : 2).

La dépossession est un thème récurrent et pertinent dans l'œuvre de Sassine, car Sassine peint plusieurs scènes où les habitants de Wirriyamu sont expropriés de leur maison, leur champ, leur communauté pour satisfaire l'appétit d'occupation du Blanc.

Le danger à signaler, ici, relève du fait que, le plus souvent, les parcelles de terre convoitées par les Blancs, sont des terrains les plus arables. Une fois que ces parties productives du village sont dépossédées, le natif ne se contente que de la partie aride. On peut déduire que la dépossession ouvre la voie à la pauvreté des natifs. De là apparaissent des réactions multiformes chez certains personnages, comme cela apparaît dans ce passage :

> Mais ce qui a commencé le plus à me révolter, c'est l'expropriation. Aujourd'hui, dans ma région, il n'y a plus un seul fermier africain. Ceux qui possédaient de bonnes maisons de pierre ont été expulsés pour laisser la place aux colonialistes ; et ils étaient contraints de vivre à l'écart dans une seule pièce. Toutes les terres fertiles ont été distribuées aux colons, sans aucune compensation pour les expropriés. Les Noirs n'ont le droit de travailler que sur des sols arides et infertiles (*Wir* : 161).

En plus, sans terre arable le natif n'a plus de moyens de survie. Désormais, on constate qu'il s'enfonce, peu à peu, dans la pauvreté. La situation de pauvreté due ici à la dépossession, le pousse à travailler chez le Blanc comme domestique. Pire encore, le natif est obligé de travailler comme ouvrier dans les plantations où il n'a pas droit à la révolte contre l'injustice. Une simple revendication est vite mâtée par les militaires portugais.

Plus loin, le narrateur rapporte ce qu'est devenu Wirriyamu. Après le déclin de l'exploitation du caoutchouc, les Européens découvrent le diamant dans le village. Malheureusement, cette bénédiction se transforme vite en fléau pour les natifs ; le bonheur des uns fait le malheur des autres. Le narrateur déclare, à cet effet, que :

> Plus tard, lorsqu'on trouva du diamant, vinrent les prospecteurs de la Compagnie des Diamants. Tout Wirriyamu et des kilomètres à la ronde furent déclarés zone minière. Les commerçants furent expulsés. Alors les maisons de commerce à leur tour tombèrent en ruine et les Nègres émigrèrent (*Ibid.* : 19).

La migration des 'Nègres' suppose partir et recommencer à nouveau la vie, quand bien même ils seraient rongés par la misère. Ils ont abandonné leurs champs et habitations sans compensation. Voilà une autre forme d'exploitation due à la dépossession forcée.

Charly Gabriel Mbock explicite le phénomène d'expropriation. Commentant l'expropriation dans l'œuvre romanesque de Mongo Béti, il déclare : « une telle dépossession, une telle expropriation aussi arbitraire ne s'explique que par l'impunité des contrôleurs » (1981 : 12).

L'expropriation est rendue plus facile par la présence des forces armées faisant office de contrôleur, militaire et police ; ils exercent une seule et même fonction dans les colonies.

II. 2. 5. L'exploitation des natifs pendant la colonisation

Malgré la politique émise dans les colonies (l'assimilation des Français, le paternalisme des Belges, la 'indirect rule' des Anglais), les effets de la colonisation sont les mêmes partout dans les colonies en Afrique. Les différents romans publiés à l'ère coloniale en ont fait largement écho. Les populations colonisées ont sans exception aucune, subi les mêmes abus. Les personnages de l'univers romanesque africain ont battu en brèche la colonisation, dont un de ses buts est la dépersonnalisation du colonisé due à l'exploitation à outrance.

Il existe des témoignages diversifiés dont ceux des héros des romans de différentes régions du continent. On prendra quelques-uns à titre d'exemple. Banda, le héros de la *Ville cruelle* (1954) d'Eza Boto et Toundi, le personnage principal d'*Une vie de boy* (1956) de Ferdinand Oyono décrivent en grandeur nature les souffrances des populations d'Afrique centrale dans les colonies françaises. De même, pour rapporter leur version de l'histoire coloniale, les écrivains d'Afrique de l'Ouest mettent en scène des personnages comme Diaw Falla dans *Le Docker Noir* (1986), Bakayoko dans *Les Bouts de bois de Dieu* (1960) et Faye dans *O Pays Mon Beau Peuple* (1957). Dans les trois romans susmentionnés, Sembene Ousmane dépeint l'exploitation des indigènes dans leurs milieux de travail en Afrique et leur souffrance en Europe à l'occasion de l'émigration. Sembene ne passe pas outre leur lutte contre l'exploitation, les arrestations et incarcérations arbitraires.

Le Maghreb n'en demeure pas en reste. Les écrivains de cette partie d'Afrique ont emprunté l'écriture comme moyen de contestation et de dénonciation pour libérer la population autochtone. Ainsi, Charles Bonn, Naget Khadda et Abdallah Mdarhri-Alaoui dans *La littérature maghrébine de langue française* attestent que :

> Les conditions les plus apparentes qui ont rendu possible, voire nécessaire, la prise de parole des Algériens dans la langue française découlent du parachèvement de l'entreprise d'occupation, consolidée par l'instauration de[s]

> protectorats français, en Tunisie d'abord (1881), puis au Maroc (1912). La lutte anti-coloniale, une fois écrasée la dernière grande révolte armée, va alors se déplacer du terrain militaire au terrain politique avec une diversification des moyens, dont l'un, adopté par toute une frange d'intellectuels, consistait à accepter la gageure de l'assimilation (Bonn et al. 1996 : 1).

Bon nombre d'écrivains d'Afrique du Nord se sont rendu compte que la littérature est un des moyens efficaces de dénoncer le colon en exposant ses exploitations exponentielles dans les colonies. La trilogie de Mohammed Dib dont *Les paysans dans l'incendie* (1952), *Grande maison* (1952) et *Le métier à tisser* (1957) est revenue sur l'exploitation coloniale en mettant en exergue les expériences des colonisés.

Puisque la dépersonnalisation des natifs était le but poursuivi par les colons, on épingle plusieurs formes de maux et de crimes perpétrés contre les populations indigènes. Cela s'étend aussi aux romans de Sassine. Les romans de ce dernier ont apporté une plus-value aux natifs. Qu'est-ce que Sassine rapporte de l'exploitation ?

A l'instar de ses prédécesseurs Mongo Béti, Ferdinand Oyono, Ousmane Sembene, Idris Dib et plusieurs autres écrivains francophones, Sassine appréhende l'expérience des colonisés dans leur milieu propre, c'est-à-dire leur champ respectif.

Dans *Wirriyamu,* la mauvaise expérience des colonisés est traduite par la violence, les meurtres et l'oppression. Les colonisés ont été si exploités que la terre, leur principale source de ravitaillement et leurs propriétés ont été confisquées. Ainsi, les personnages sassiniens livrent aux lecteurs des scènes d'abus du pouvoir et des cas de vol à main armées des produits et des propriétés d'Afrique.

Dans les romans de Sassine, les méfaits du colon se manifestent, donc, sous plusieurs formes. C'est le cas du portrait d'un village exploité à dessein et abandonné dans un état de ruine. Wirriyamu est « réduit à une dizaine de cases habitées par des vieillards et d'enfants misérables » (*Wir* 1976 : 19). Mais auparavant, ce village, apprend-on, était celui dont la population vivait de ses terres. C'était un centre attractif, un pôle où le commerce du caoutchouc était florissant. Donc, l'arrivée des Portugais sur cet espace fut cauchemardesque car tous les villageois ont été obligés de se déplacer et d'abandonner leur terre natale et arable par coup de force.

Considérons le passage suivant : « Mais lorsque le caoutchouc commença à perdre sa valeur, le village fut peu à peu abandonné. Alors vinrent les militaires, pour aider les colons à

s'implanter et pour donner une leçon aux ouvriers agricoles [...] qui commençaient à formuler des revendications » (*Ibid.* : 19). Ce fut un danger pour les natifs car les étrangers étaient à la base de tous les maux décriés dans les romans de Sassine.

Dans une situation idéale, s'éloigner du colon pour le natif devrait être un fait désirable compte tenu de la mauvaise relation entre les deux groupes. Leurs relations sont teintées de mépris et de rancœur. Cependant, pour les habitants de Wirriyamu, le déplacement constitue en soi le début d'un autre problème. La mauvaise expérience des colonisés de Wirriyamu devait prendre d'autres formes. Avec le caoutchouc dévalorisé et le village déclaré zone minière, des natifs à l'exemple de Kélani, se sont trouvés dans l'obligation d'émigrer vers d'autres endroits cléments.
De ce fait, leur agonie revient à la charge. Les natifs se heurtent à d'autres formes d'exploitation traduites par la corruption de la police coloniale. Les Portugais des alentours et les Français des colonies de la frontière de Wirriyamu et d'autres villages avaient monté des postes de contrôle pour la chasse aux indigènes.

L'installation des postes de contrôle dévoile la corruption des colons, car c'est à la traversée d'un de ces postes que Kélani se heurte au chef de la Police de Wirriyamu. Il formule au vieux la demande dont voici la substance : « Tu as toujours été un type correct, Kélani. Tu ne t'intéresses qu'à ton petit champ de patates. Alors pour te laisser continuer à chercher ta vie tranquillement, donne-moi tes chiens et je signerai un papier qui te permettra d'échapper aux inspecteurs du gouvernement » (*Ibid.* : 19). On voit alors un vieux, comme beaucoup d'autres natifs qui, après avoir perdu sa terre, source unique de production, se fait arracher ses chiens par le chef de la police, symbole de la loi et la justice dans la colonie ; il est donc chargé de protection des innocents comme Kélani. Mais ici, il se produit le contraire, il opte pour faire du mal.

Entre autre sujets de conversation, Kélani, par curiosité, pose la question de savoir pourquoi les colons font la chasse si férocement aux Noirs. La réponse du chef de la police est aussi surprenante que révélatrice. Il s'explique : « C'est pour vous livrer tous à la Compagnie de Diamants, qui en échange nous verse vos impôts » (*Ibid.*). Par ce passage, on comprend que les natifs remplissaient une double fonction : ils sont source de revenue du gouvernement portugais et servent de main d'œuvre bon marché dans les mines de diamants. Ce qui est aberrant, est le fait que la source productrice que sont les natifs, n'était pas suffisamment

entretenue ; les natifs n'ont aucune valeur aux yeux des bénéficiaires ; ils sont des êtres corvéables et taillables à la merci des colons.

Les conséquences sont telles que le colonisé dépourvu d'abri et de terre arable, vit dans l'incertitude, la peur et la pauvreté extrême. En sus, il n'est pas en sécurité dans la colonie. Même loin de Wirriyamu, les postes de contrôle constituent des guets-apens. A ce propos, le narrateur commente : « Dans la colonie voisine, on les attendait fusil à la main pour les enrôler de force dans des travaux inhumains de terrassement » (*Ibid.*).

Ensuite, après la pénible expérience de Kelani, le narrateur de Sassine ne manque pas de nous retracer les conditions de vie malheureuse des natifs à travers un autre personnage, le chef de la milice.

Comme tous les autres personnages natifs de la région, le chef de la milice est victime de l'exploitation. Cependant, contrairement à la tacitude de Kélani, le chef des miliciens est fougueux ; il voudrait changer son destin de colonisé opprimé en un 'être humain noir'. Pour ce faire, il entreprend une lutte sans merci de libéralisation de ses compatriotes. Malgré l'existence dans sa vie des cicatrices dues à la colonisation, la décision du chef des miliciens de se battre contre les Portugais, n'est pas dans le but de dominer ni d'opprimer les Blancs. Son esprit n'est pas dans l'armée, mais son corps y est. Son objectif consiste à corriger les injustices subies à l' occasion de multiples altercations avec l'homme blanc. Ainsi, le chef entreprend à raconter ses épreuves, celle de son peuple et aussi celle du continent noir à Augustinho, le fils du Commandant d'Arriaga. Son expérience vécue est aussi pénible que celle de Kélani.

Le chef de la milice, lui, provient d'un village comme Wirriyamu. Dans ce village, avant l'arrivée des Portugais, la population était constituée des paysans dépendant de la seule activité agricole pour survivre. Mais elle ne vivait pas dans la misère. Grâce au chef de la milice, le lecteur de Sassine se fait une image des sociétés africaines précoloniales ; à cette fin, le chef de la milice atteste que : « Je suis né [...] dans une région où, toutes proportions gardées, on pouvait nous considérer comme assez aisés. Mes parents, comme les autres paysans, cultivaient le blé, les haricots, le maïs ou les pois » (*Ibid.* : 161). Ici, le portrait de son village, comme celui de Wirriyamu tracé par le narrateur est, à toutes proportions gardées, celle de la plupart des sociétés africaines d'avant la colonisation : elles évoluaient dans des civilisations distinctes de celles des Européens, s'explique le chef à Augustinho. D'après lui, « Avant, nous composions un monde cohérent, organisé, civilisé. [...] prenez par exemple nos tissages, nos poteries, nos

masques, nos différentes sculptures, notre musique ; ils prouvent chacun l'existence d'un art et d'une pensée élevée » (*Ibid.* : 163). C'est, donc, l'arrivée des Blancs qui a changé le rythme de la vie de toutes ces sociétés ; et puis, cette arrivée a détruit le cours d'une civilisation authentiquement africaine. C'est la culture africaine qui est exploitée et enfin dépossédée.

De plus, l'expérience vécue par le chef des miliciens se rapproche de celui de Kélani, étant donné qu'ils ont tous connu le même sort. Le chef, grandissant dans sa région, voyait les habitants labourer leurs champs de blé, de maïs et d'autres produits agricoles source de vie de chaque famille. Ils ont enduré les intempéries pour voir leurs récoltes fleurir. Cependant, par coup de malheur l'arrivée du colon perturbe ce rythme de vie ; et par conséquent, le colon a réussi à semer la pauvreté, laquelle pauvreté, à son tour, a découragé les cultivateurs de s'investir dans ce domaine.

Grâce au chef de la milice, le lecteur comprend le degré de manque auquel font face les paysans : « on les obligeait [dit-il], à vendre leur récolte, aux acheteurs désignés par l'administration coloniale seulement » (*Ibid.* : 161). Ceci signifie qu'un cultivateur n'ayant ni bénéficié d'aucune aide technique ni soutien financier pour améliorer ses récoltes, se retrouve dans l'obligation de tout vendre contre son gré. La raison de ce système d'exploitation s'explique par le fait que les colons obligeaient les cultivateurs à vendre les produits à « des prix arbitraires » (*Ibid.*) dûment fixés à l'avance.

Le natif est obligé de vendre les produits au gré du Blanc. C'est-à-dire à un prix réduit. Ceci constitue un point d'exploitation économique dont souffre le Natif. Voilà ce qui l'oblige de dépendre du Blanc pour survivre. D'où la révolte du chef des miliciens. Ce dernier déclare : « Cela m'a aidé à comprendre très tôt le mécanisme de l'exploitation [car], avec ce système, on était tous condamnés à la misère » (*Ibid.*).

En plus, loin de vouloir se payer les produits et de s'en approprier à « des prix arbitraires » pour s'assurer qu'il y ait de quoi survivre, le colon exhibe un degré élevé d'égoïsme et d'exploitation qui a, pour conséquence, l'enfoncement du colonisé dans la pauvreté totale. Ces prix arbitraires consistent à valoriser le même produit chez le Blanc plus que chez les natifs. Le chef commente : « tandis que le kilo de haricots des Blancs était pris à cinq escudos, le nôtre ne valait que trois escudos et demi » (*Ibid.*). Peut-on affirmer qu'il n'existe pas de forme d'exploitation aussi pire que celle-là ?

Toutefois, on constate que le colon orchestre, méthodiquement et de façon concertée, lentement mais sûrement, l'appauvrissement des natifs en sous-valorisant leurs produits. Appauvris à l' extrême, ces derniers ne restent donc qu'avec de quoi survivre et ne peuvent pas faire de grandes économies de leur travail. Ce faisant, l'écart entre les riches, les Blancs et les pauvres, les Noirs s'agrandit de plus en plus. Les deux groupes ne se retrouvent pas à la même échelle. L'écart économique est dû aux raisons susmentionnées.

Aussi, faut-il savoir que le Portugais recourt aux méthodes scientifiques et technologiques perfectionnées dans le domaine d'exploitation agricole. Grâce à ces méthodes, son agriculture est plus extensive que celle de l'indigène. En plus, les natifs sont obligés de travailler dans les plantations des Blancs. Ainsi, leurs petits champs ne sont plus entretenus comme il se doit. Conséquemment, il s'ensuit une pauvre récolte. Ceci contribue à l'appauvrissement des natifs.

La mauvaise expérience du chef se termine par la misère, devenue le lot de son peuple ; elle s'installe déjà dans sa région. Il en a souffert plus. Après que le poids de l'exploitation du colon a écrasé les paysans de sa région, ceux-ci se sentent fatigués. Le résultat de cette fatigue est la réduction en quantité et en qualité de travail. La réaction du colon est dévastatrice tant pour le narrateur que pour la population de son village :

> -Ils [les villageois] finirent tous par se décourager. Alors les autorités leur tombèrent dessous et les vendirent, pour la plupart, à l'Afrique du Sud pour y creuser les mines. Mes parents y sont tous morts. Ceux qui en reviennent, comme tu as pu le remarquer hier dans un village, ne sont plus bons à rien (*Ibid.*).

L'expérience traumatisante des personnages se répand dans toutes les régions de la contrée. A l'exception de Wirriyamu et de la région du chef des miliciens, il ne reste que des vieux dont la force et la virilité corporelle ont été burinées par le travail forcé dans les mines d'or en Afrique du Sud (par un autre groupe de Blancs). Il est à noter que les « plus bons à rien » d'après le narrateur, sont même parmi les plus chanceux d'être revenus vivants. Ceci n'est pas le cas pour tout le monde ; les parents du chef de la milice, parmi tant d'autres, n'ont pas été si chanceux ; ils y sont morts.

La souffrance et l'exploitation des natifs dans l'intrique s'étendent jusqu'aux milieux scolaire et religieux. Le chef des miliciens dévoile encore un autre aspect de sa mauvaise expérience

dans ces lieux où, d'ordinaire, ces lieux sont censés être des endroits de formation de personnalités de futures générations ou des futurs cadres de la contrée :

> A l'école, on n'était pas plus heureux. On devait non seulement payer les études, mais produire du riz, des pommes de terre, des bananes dans les fermes de la mission. Quant à l'enseignement dispensé, il consistait à nous apprendre à respecter l'ordre établi par les colonialistes. Au bout de six ans de cet endoctrinement, on acceptait de nous faire passer l'examen de sortie à condition de [nous] faire baptiser, même si on n'était pas catholique. Après l'examen, les missionnaires décidaient de notre sort. Ainsi, ils ont voulu faire de moi un prêtre, alors que j'avais l'intention d'entrer dans une école secondaire ou technique (*Ibid.* : 161 - 162).

En lieu et place de la formation intellectuelle et morale des natifs, les missionnaires, en conjonction avec les colons, se centraient sur l'exécution des cursus au contenu colonial visant le semblant d'assimilation des natifs aux Portugais. Pour leur dessein, ils détruisent systématiquement les institutions des superstructures comme l'éducation et la religion des natifs.

Ils obligent les écoliers de se convertir au Catholicisme, une religion importée dans la région par les Portugais ; et ils se permettent de décider de l'avenir de jeunes Noirs comme *condition sine qua non* d'accès aux études. Les missionnaires traduisent, en eux-mêmes, le complexe de supériorité des Blancs vis-à-vis des indigènes et ils extériorisent un certain mépris à l'égard des cultures autochtones.

Toute tentative d'orientation des natifs vers une vie différente de celle prévue par les missionnaires, est considérée comme une rébellion. C'est ainsi que pour avoir refusé qu'on le fasse prêtre, le chef des miliciens se fait expulser de l'école et il a poursuivi les études dans une école d'adulte.

Au regard de toutes ces formes d'abus, d'exploitation et d'oppression devenues le sort quotidien des personnages dans l'œuvre romanesque de Sassine, le chef des miliciens cultive l'esprit de révolte contre le *status quo*. Il nourrit le souci de libérer ses congénères.

Par rapport au portrait peint par Sassine, force nous est de dire que le système colonial et ses structures administrative, éducationnelle et religieuse, ont perfectionné la mise en place d'un environnement pollué, réfractaire et négatif. Il en résulte des frustrations. Ces frustrations sont

à la base de la révolte du natif. De là vient la revendication de la décolonisation du continent qui aboutira aux indépendances de la plupart des pays africains vers la fin des années 1950 et le début des années 1960. Cette période témoigne de la reprise du pouvoir politique par les élites africains et l'auto-gouvernance, c'est-à-dire la gestion du pays sans 'intervention étrangère'. C'est la période de désenchantement dont parle Jacques Chevrier (1999).

La prise du pouvoir des autochtones augure une autre ère et une nouvelle expérience. La période de la gestion locale suscite beaucoup d'interrogations. Quelle est la nature de la nouvelle expérience des natifs ? Comment Sassine trace-t-il le portrait des communautés autochtones ? Ces questions serviront de guide et constitueront le centre de focalisation de la partie suivante.

II. 3. L'expérience des Africains après les indépendances

Si les narrateurs de Williams Sassine présentent les colons comme des êtres cruels et le système colonial comme une entreprise infernale, ils ne manquent pas de peindre la trajectoire du continent et l'expérience des personnages sous le régime des 'fils du sol', comme des moments « de la dictature, de l'immigration et des détritus » (Meyer 2011 : 64).

On constate qu'à partir de la fin des années 1960, dans leurs écrits, les écrivains francophones créent un champ dont l'expérience des personnages diffère de celui du champ colonial. En effet, « le temps des indépendances a déçu et l'ennemi n'est plus maintenant le maître blanc qu'il était si facile de brocarder mais le frère noir dont l'apathie et la corruption sont plus délicates à dénoncer, car il faut le culpabiliser tout en l'excusant » (Coussy 1983 : 13).

Sassine et bien des écrivains francophones se retrouvent dans un dilemme car les maux de la société et la douleur des natifs sont causés par les 'fils du sol'. Ils se retrouvent avec une double tâche : celle de reformer la société et celle d'établir le châtiment plumitif de ses congénères dictatoriaux et corrompus. Désormais, la cible de la critique de l'écrivain est le natif.

Concernant le nouveau nœud de focalisation du fond du roman francophone, Jacques Chevrier, cité par Emmanuel Ndungutse, commente :

> Les indépendances étaient porteuses d'espoir et pourtant la plupart des romans écrits et publiés après 1960 nous donnent à voir une image de l'Afrique singulièrement désespérée. Un peu partout, en effet, après un simulacre de démocratie, le pouvoir s'y manifeste sous les formes d'un totalitarisme qui ne

> fait aucun scrupule à réprimer, torturer, éliminer tous ceux qui tentent de l'entraver et qui, à défaut d'une adhésion populaire, tente de légitimer son action par un discours proliférant, véritable logorrhée que raillent la plupart des écrivains (2001 : 40).

Une telle diatribe contre les nouveaux dirigeants est provoquée par le fait que la société se retrouve avec un bon nombre de nouveaux problèmes et de défis aussi sévères que ceux légués par le colonialisme.

Ainsi, on ajoute au problème de l'exploitation, du vol, de l'expropriation, du racisme, les coups d'état, les tueries, les incarcérations arbitraires, les détournements de fond public, l'ethnicité, les guerres tribales, le népotisme et beaucoup d'autres maux. Pabé Mongo décrit les nouveaux malaises comme : « les sept plaies d'Afrique [dont] la faim, la sécheresse, l'endettement, la détérioration des termes d'échange, la maladie, la poubellisation, les dictatures, les néocolonialismes » (Koné 1997 : 65).

Au lieu de promouvoir l'épanouissement de l'Africain, les droits de l'homme noir et le retour au *status quo ante* du continent où la vie communautaire facilitait une existence commune et harmonieuse, les nouveaux « monstres cruels » (Pageaux 1985 : 34) exacerbent la souffrance de ces derniers et étouffent toute voix dissidente. Sékou Touré romancé dans le répertoire littéraire de Sassine est, tour à tour, nommé le Guide, le Père de la nation, le Président Directeur-Général du pays ; il constitue un exemple des mauvais dirigeants dans les récits de Sassine. Il symbolise, constate-t-on, une transformation subite des territoires africains en « de scènes de violence où l'espace entier semble se déchaîner contre l'être humain (Bauduin 2013 : 11).

L'Africain devient donc la cible de l'oppression de ses compatriotes. C'est le cas du héros-protagoniste Fama d'Ahmadou Kourouma dans *Les soleils des indépendances* (1968). Ce roman est une prophétie lancée sur l'avenir du continent. Un autre exemple est *La tragédie du roi Christophe* (1963), où Aimé Césaire met en scène la pénible expérience du peuple haïtien sous le régime d'un noir, natif d'Haïti. Césaire en profite pour mettre en garde les dirigeants des pays nouvellement sortis du colonialisme contre le despotisme. Dans cette pièce, le roi Christophe devient un dictateur et tyrannise son peuple peu après l'indépendance.

Ces phénomènes font disparaître le répit tant attendu et désiré des autochtones. La nouvelle situation engendre encore de mauvaises expériences pour les Noirs, comme on peut le lire dans

les romans de cette période. C'est ainsi qu'un tout autre univers se construit. Cc nouveau monde constitue encore ce que Carl Rogers appelle le 'champ phénoménologique' pour les personnages. En effet, Bruno Gnaoulé-Oupohe constate que le roman africain « passe, à partir de 1968, à une production s'inspirant de la réalité immédiate, c'est-à-dire soucieuse de rendre compte de la situation nouvelle créée par les indépendances africaines » (2000 : 289).

Parmi les écrivains dont la trame thématique change, c'est-à-dire, de la critique acerbe du colon à la critique de nouveaux régimes et de la réforme sociale, se retrouve Williams Sassine. Ses deux premiers romans : *Saint Monsieur Baly* (1973) et *Wirriyamu* (1976) sont consacrés à l'expérience des Noirs avant les indépendances.

Par contre, *Le jeune homme de sable* (1979) et *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), à leur tour, décrivent l'abus du pouvoir des Noirs suite à l'auto-gouvernance : l'expérience du peuple africain sous le règne des dirigeants despotes, la misère des populations natives et la décadence socio-culturelle.

Dans *Le jeune homme de sable* (1979) et *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), Sassine narre le vécu quotidien des Guinéens sous le régime dictatorial du Président Sékou Touré, dont la tyrannie a assuré la répression de toute forme de liberté et d'épanouissement des Guinéens. André Lewin dans *Ahmed Sékou Touré (1922-1984) Président de la Guinée* (2009), fournit des détails sur la vie de Sékou Touré et de la manière dont il a accédé au pouvoir de son pays en octobre 1958, suite au référendum de la même année. Ce référendum marque la période où la Guinée-Conakry opte à se sevrer de tous les liens politiques d'avec le pays colonisateur, la France (Lewin 2009). C'est le début de l'apocalypse.

Somme toute, pour les Guinéens la fin de la colonisation ne marque pas le début d'une nouvelle vie de bonheur.

Les dirigeants noirs se transforment en tyrans, opportunistes et oppresseurs. Quelle est la nouvelle expérience des Africains sous les nouveaux dirigeants ? On y répondra sous peu.

II. 3. 1. La mauvaise gouvernance

Dans *Le jeune homme de sable*, on découvre un pays peuplé de personnages pauvres et affamés, de jeunes chômeurs et de mendiants des rues. Sékou, son dirigeant ou Le Guide, se croit et s'est fait croire indispensable à l'existence de la nouvelle République guinéenne. Il révèle un comportement arriviste et orgueilleux. Ceci l'empêche de se mettre au service de la population

et de se focaliser sur le développement du pays. Ce comportement est devenu une caractéristique des dirigeants noirs, car on le discerne aussi chez Sony Labou Tansi ; il en dresse le portrait dans *La vie et demie* (1998) où il décrit la manière dont les guides africains deviennent des dirigeants anti-populistes, la manière dont les régimes se caractérisent par de différents malaises.

Après avoir pris part au combat de la liberté des Guinéens et de l'indépendance du pays, Sékou Touré se dévie de la mission de poursuivre la reconstruction du pays. Paternaliste et égocentrique, il place son intérêt personnel et celui de ses alliés au centre de la vie politique et socio-économique du pays. Sassine décrit Sékou comme un exemple des dirigeants problématiques souvent peints dans le roman africain comme des héros-traîtres ; au même moment, les critiques du roman africain constatent ceci :

> Bref, des indépendances problématiques et des héros problématiques. On est tenté d'ajouter que le roman négro-africain post-colonial est le reflet de la situation inconfortable du nègre problématique dans un monde aux lendemains peu rassurants. L'Afrique se rend compte que de la colonisation à l'indépendance, les changements effectués à grand renfort de publicité n'ont pas touché la structure profonde de la situation d'aliénation qui persiste sous d'autres formes. Le cercle de l'injustice et des aberrations tourne et charrie les mêmes excréments (Lematieu 1984 : 137).

Le peuple devient désillusionné face à la déception de nouveaux guides. Ainsi, après s'être rendu compte qu'il est haï par la population, Sékou se convainc autrement :

> C'est vrai, au fond, qu'il m'aime. C'est moi qui lui ai donné une identité, une réalité. Je suis son père. Auparavant, il n'y avait rien dans ce pays. Rien que du sable et du vent. Même les Blancs n'en voulaient pas. Quand ils sont partis, il a fallu partir complètement de zéro, sans richesse, sans amis et sans cadres. Mais on s'est pas mal débrouillé, n'est-ce pas ? Des hôpitaux, des écoles, des routes (*JHS* : 79).

Pour Sékou, la gouvernance du pays n'est pas un service mais un sacrifice. Ainsi, il n'aperçoit pas la Guinée-Conakry comme sa patrie et les Guinéens comme ses compatriotes. Il se fait un être à part et se comporte en roi. Pour lui, les 'sacrifices' consentis, dont les Guinéens sont seuls bénéficiaires, n'est qu'une faveur. Pour s'auto-flatter, il s'octroie la place du 'père' de la

nation et s'entoure des 'flagorneurs' et des conseillers cupides. Avec un gouvernement dont la tête est égoïste, soutenue par des membres d'un conseil corrompu, les Guinéens se trouvent encore dans les conditions insupportables de la vie.

Ce sont les hôpitaux pour lesquels Le Guide se vante d'avoir construits en faveur des Guinéens. Dans ces hôpitaux, on trouve des malades sans soin et des morts abandonnés à eux-mêmes. Le narrateur nous fournit un exemple dans cet extrait :

> La première fois qu'elle était venue, elle avait entendu un bruit de chute dans une chambre. Curieuse, elle était entrée : au milieu de quatre moribonds, un vieillard désespérément accroché au rebord de son lit luttait pour se relever. Après qu'elle l'eût aidé, il l'avait priée d'avertir quelqu'un pour déposer à la morgue son voisin : 'Il a rendu l'âme depuis midi ; et avec cette chaleur, il va bientôt commencer à sentir' (*Ibid.* : 116).

Certes, Le Guide a construit des hôpitaux. Cependant, l'extrait montre que les hôpitaux mis en place à l'intention des Guinéens sont sans infirmiers ni médecins. En plus, il s'ensuit qu'il manque d'équipements nécessaires au bon fonctionnement d'un centre de soin médical digne de ce nom. Voilà le sort des Guinéens sous le régime du père de la nation.

Cet hôpital appartient au gouvernement. De la sorte, il est public. Mais, on constate une ségrégation sociale selon qu'on est riche ou pauvre. Le passage suivant atteste de la discrimination que subissent les Guinéens : « Pendant qu'elle montait les escaliers qui conduisaient à **l'étage des pauvres** […] » (*Ibid.* : 114). Dans cet hôpital, il existe des étages consacrés aux pauvres et d'autres, destinés aux riches. Ainsi, suivant cette logique, on peut conclure que l'accès au soin se diffère en qualité selon la classe sociale d'appartenance. Ceci explique pourquoi les quatre moribonds, le vieillard qui saignait et le mort sont abandonnés dans la salle d'observation par les fonctionnaires de l'hôpital. Bien qu'ils soient malades, ils observent et vivent la triste réalité les entourant ; ils sont Guinéens appartenant à la classe des plus pauvres du pays ; et donc se retrouvent dans la partie réservée à la couche socio-économique la plus basse de la société guinéenne. Cette expérience est capable d'aggraver leur situation sanitaire, déjà fragile ; d'inculquer, en eux, un sentiment de haine vis-à-vis de leur société et leurs compatriotes privilégiés.

Les hôpitaux publics sont réservés aux moins privilégiés, autrement dit aux pauvres de la société. Le Guide et ses alliés ne s'y font pas soigner ; ils vont ailleurs C'est bien la cause de

la négligence du gouvernement. Les dirigeants croient qu'ils gaspillent de l'argent s'ils mettent en place une bonne infrastructure médicale dont les bénéficiaires seront les Guinéens ordinaires. Le Guide ne fait pas non plus confiance aux infrastructures hospitalières de son pays. Il démontre son manque de confiance vis-à-vis du dispositif médical. Au moindre malaise, il se rend en Europe pour se faire soigner et il propose même à ses alliés et amis de se déplacer en Europe pour la même cause. Lors d'une conversation avec le chef de la Sûreté de son pays, le Guide lui dit :

- Tu devrais essayer de te faire opérer ton pied, dit [-il,] dès que le chef de la Sûreté pénétra dans le bureau. Il existe de bons chirurgiens en Europe (*Ibid.* : 78).

En effet, même s'il existe des chirurgiens au centre médical construit par le Guide, ce dernier doute de leur formation adéquate. Il refuse de courir les risques de les consulter. Ceci démontre l'hypocrisie du dirigeant : il se vante d'avoir construit des hôpitaux ou centres hospitaliers et pourtant, il ne fait confiance ni aux institutions ni au personnel soignant. Il joue à la traîtrise lorsqu'il demande à ses proches de se faire soigner en Europe. Ceux-ci s'y rendent parfois pour des raisons au-delà des besoins sanitaires. Ainsi, il compte s'y rendre après la visite du Professeur Wilfrang. Le passage suivant est explicite :

- Quand tout sera terminé, j'irai me reposer. J'ai besoin de changer d'air. Le spectacle de mon peuple en train de souffrir me déprime et m'empêche de dormir. Si tu veux, on ira ensemble et tu feras arranger ton pied [...]. J'en profiterai moi-même pour suivre une cure d'amaigrissement (*Ibid.* : 81).

Son nouveau voyage se fonde sur deux raisons, une apparente et une vraie : la détente car il a 'besoin de changer d'air' et il veut se rajeunir grâce à la chirurgie rajeunissante. Cependant, il se trahit lui-même car le véritable motif de son voyage est la fuite de la misère de son peuple. Ceci constitue une faute relevant du caractère d'un dirigeant peu soucieux des problèmes de son peuple ; c'est le cas d'un père de la nation qui abandonne ses brebis qui ont besoin de son assistance.

On discerne un paradoxe chez le Guide dans l'extrait susmentionné : alors que les Guinéens souffrent et s'amincissent ; lui, le dirigeant, il grossit et cherche une cure d'amaigrissement. Il qualifie 'd'ennemis' ceux qui constatent cette contradiction. Il prévient :

- Mes ennemies pensent que je grossis parce que je ne me soucie pas des malheurs de mon peuple (*Ibid.*).

La mauvaise gouvernance est parmi les fléaux dont souffre l'Afrique. Fanta, l'épouse de Moctar, une étrangère, s'en plaint aussi énormément. En effet, dans le pays natal de Fanta, « les trains ne roulent plus qu'avec du charbon. Et après chaque arrêt, il faut que les voyageurs descendent pour pousser la locomotive » (*Ibid.* : 44). Cependant, la situation au pays de Fanta est mieux que celle de la Guinée-Conakry. A cet effet, Oumarou répond à Fanta :

- Là-bas, au moins, il y a des trains ; ici, ils n'ont même pas été fichus de faire des routes [et en plus, les dirigeants] se plaignent de ne pouvoir ravitailler nos parents qui crèvent de faim (*Ibid.*).

Si le Guide se préoccupait de son peuple, il n'utiliserait pas les fonds publics aux tourismes médicaux en Europe alors que le peuple crève ici de faim. L'argent qu'on aurait pu investir pour améliorer le système de santé publique, est justement ce que le Guide et ses alliés dépensent aux projets dont ils sont seuls bénéficiaires.

La ségrégation sociale et la mauvaise gestion des ressources de l'Etat se constatent aussi dans d'autres secteurs du pays. Ce tableau ressemble bien à celui de l'époque colonial ; de plus, comme le quartier des Blancs se situait loin de celui des natifs, le même spectacle est revenu après les indépendances. Les dirigeants noirs se regroupent, s'isolent et vivent dans des quartiers loin de la masse populaire. Plusieurs passages dans l'univers romanesque de Sassine reviennent sur cette architecture bipolaire. Oumarou insiste sur la différence topographique dans la même ville. Il s'en plaint :

> Ils traversèrent à toute vitesse la partie de la ville accablée de soleil. […]. Il ne ralentit que lorsqu'il s'engagea sur la première avenue bordée de gros acacias touffus.
> **On ne se croirait pas dans la même ville**, fit-il remarquer. Si depuis l'indépendance, le gouvernement avait planté dans tous les quartiers de la ville […] (*Ibid.* : 27).

Le narrateur s'attèle sur la manière dont Oumarou conduit la voiture pour montrer la différence du niveau d'habitat et du développement routier de la ville ; les quartiers de la même ville

accusent de niveaux différents de développement. L'un des quartiers est propre et 'bordé de gros acacias touffus' : c'est le quartier des riches et des politiciens. Les acacias sont des genres d'arbustes qui servent des fleurs dans certains pays comme l'Australie, le Sénégal et la France (Midgley et Bond 2001). Il en existe de différentes espèces. Le narrateur du *jeune homme de sable* recourt à cette plante pour sa fonction purement esthétique, étant donné qu'elle est plantée au bord de la route (pour donner à cette dernière un sens de propreté et surtout de beauté). De plus, les acacias protègent les habitants de l'avenue des effets néfastes de la chaleur torride du pays[2], étant donné que leur densité [des acacias] attenue les effets du soleil. Par contre, dans l'autre quartier, il est évident qu'on manque d'acacias ; dans cette partie, la chaleur est torride. C'est pourquoi Oumarou le traverse « à toute vitesse ». C'est dans une telle chaleur et sous un tel soleil que les pauvres guinéens vivent.

Le narrateur parle d'un quartier pauvre qui montre davantage l'écart socio-économique entre les deux classes sociales du pays :

> […] Il ferma les vitres et rabaissa le volet d'aération. Déjà, traversant **les quartiers pauvres** et dénudés, […] (*Ibid.* : 30).

Les 'quartiers pauvres' sont les fruits de l'insouciance et la négligence de la part du gouvernement ; les routes ne sont pas asphaltées ainsi obligeant Oumarou à fermer les vitres de la voiture pour se protéger de la poussière. Les dirigeants ne s'en soucient pas parce qu'ils n'y habitent pas et s'y rendent en voiture en cas de nécessité. La santé, la difficulté de déplacement et le bonheur des habitants ne figurent pas parmi les priorités de la nouvelle administration. L'état des routes constitue, de ce fait, une source de souffrance. La souffrance perdure, non seulement pendant la saison sèche, mais aussi pendant la saison des pluies car la boue les empêche de se déplacer aisément. La majorité de cette population n'a pas de voiture personnelle (comme les autres) et doit se déplacer à pieds ; ils pataugent dans la boue et se salissent ; la boue et l'eau sale détruisent leurs chaussures et salissent leurs habits. Les enfants sont dans le risque de glisser, de tomber et de se blesser. Bref, les conditions de la population dans les quartiers des pauvres sont déplorables. L'attitude du gouvernement favorise les quelques nantis au détriment de la majorité.

Dans plusieurs passages du *jeune homme de sable*, le président attribue la souffrance de la population à la désertification et à la sécheresse qui rongent une partie de la Guinée. Le

[2] La température en Guinée-Conakry atteint facilement 30 degrés Celsius.

gouvernement sait que l'un des moyens efficaces pour combattre ce phénomène, est la forestation. Mais en lieu et place de planter des arbres et des arbustes dans tous les quartiers, les dirigeants favorisent le leur seulement. Ainsi, Oumarou pose la question suivante à Fanta :

- […]. As-tu vu ici un seul arbre, si ce n'est dans le **quartier des patrons** ? (*Ibid.* : 45).

Le 'quartier des patrons' est certainement un espace que partage le tiers de la population constitué d'élites et surtout des proches du Guide.

La partie de la ville occupée par les privilégiés du Guide reçoit plus d'attention et d'investissements du gouvernement. Ainsi, on découvre un écart infrastructurel entre les deux parties de la ville : l'une 'pauvre et dénudée' donc, sous-développée, représentée par la poussière et l'autre, riche et développée, représentée par les arbres 'au quartier des patrons'. Il existe une contradiction criante entre la vie de l'élite et celle de la population qui souffre. Ces derniers subissent de l'injustice de la mauvaise gestion de l'état sous l'administration du Guide.

Au moment où le pays traverse des turbulences économiques à cause de la sécheresse, le Guide entame des réformes économiques dont les seuls affectés sont les pauvres guinéens. Dans un des discours de restructuration, il vocifère :

> […] Je vous assure, chers compatriotes, que c'est la mort dans l'âme que je décide la suppression de la gratuité de l'enseignement et celle des soins médicaux dans les hôpitaux. Ce n'est pas de gaieté de cœur que j'ai pris cette mesure, mais vu la situation difficile [dans laquelle] nous vivons, l'Etat ne peut plus continuer à supporter ces frais (*Ibid.* : 46).

Même si la sécheresse est l'un des facteurs de l'enlisement de la pauvreté du pays, la mauvaise gestion des ressources de l'Etat en est la cause primaire. Le narrateur propose la mesure de réduction du train de vie des privilégiés et des membres du gouvernement ; ceci réduirait, ipso facto, le gaspillage du bien commun et freinerait la corruption.

II. 3. 2. La corruption et le vol

Bien que les nouveaux dirigeants motivent la pauvreté en fonction des catastrophes naturelles, le narrateur se persuade que la corruption occupe une place de choix dans le malheur du pays. L'arrivée au pouvoir des Noirs est marquée par la vie facile et l'exercice de la politique favorisant les dirigeants, leurs familles, leurs amis et sympathisants. Créant une société des

privilégiés, le gouvernement du Guide facilite l'émergence d'une élite égoïste et cupide. Celle-ci, une petite classe comparée au reste de la population, aspire à une vie aisée. Cette classe vit dans un luxe insolite. Son style de vie révèle un degré élevé de fortune et de confort matériel. Ainsi, à part les vacances en Europe dont bénéficient le Guide et ses proches au frais de l'Etat, le professeur Wilfrang mentionne que le Guide possède son avion personnel (*Ibid.* : 40). Cet avion serait acheté par l'état, mais le Guide s'en est approprié et en fait l'usage à titre individuel et à l'avantage des proches et amis ; c'est sur cette base qu'il envoie l'avion prendre Wilfrang, son ami personnel.

Quant au député Abdou, le père d'Oumarou, il est aussi dans les grâces du Guide. A part sa belle et grande maison luxueuse, il a aussi une autre villa en chantier. Ici, sa troisième épouse lui demande d'y « prévoir une grande piscine » (*Ibid.* : 27).

Le narrateur commente aussi au sujet de luxueuses voitures appartenant aux femmes des ministres (*Ibid.* : 29). Il y a lieu d'affirmer que cette classe distincte des Guinéens, est exempte de la sècheresse matérielle et financière que traverse ce pays.

La vie aisée et luxueuse se finance. Il faut, donc, des moyens adéquats pour son maintien. Ainsi, pour que l'élite maintienne ce nouveau style de vie, elle s'enfonce dans la corruption. En lieu et place de protéger et de maintenir le bien commun, elle bonifie la corruption ; elle laisse les choses aller leur train. Le règne de l'impunité s'installe et s'incruste dans la société. L'extrait de la conversation entre le Guide et le chef de la Sûreté constitue la preuve :

> - […] J'espère que tu as placé un peu d'argent là-bas.
>
> - Je n'y ai pas encore pensé, Excellence.
>
> - Je ne te crois pas trop. De toute façon, tu y as intérêt […] (*JHS* : 74).

Le Guide, lui-même, encourage ses alliés à placer d'énormes sommes d'argent dans les comptes bancaires étrangers. La locution adverbiale 'là-bas' indique à juste mesure les 'pays développés' qui ne sont pas d'ici, c'est-à-dire, en Afrique.

Son refus de croire aux propos du chef de Sûreté est très significatif : il importe peu si ce dernier dit la vérité ou non. On y ressent le degré de la complaisance du Guide vis-à-vis de la corruption et du vol ; il sait que ses alliés le font et le chef de la Sûreté ne peut aucunement pas faire exception. C'est le climat de la corruption généralisée que le narrateur rapporte :

> Dans la cour, un gros camion faisait marche arrière. Il s'arrêta face à l'entrée du magasin qu'ouvrait son père. Trois hommes sautèrent à terre et commencèrent à décharger rapidement le véhicule. Leurs gestes précipités, mais calculés, avaient quelque chose de louche [...]. Il se souvint de la remarque de Moctar : 'Est-ce que ton père vend toujours du mil ?' Oui, son père vendait le mil à distribuer aux pauvres. Comme tous les dignitaires du régime (*Ibid.* : 114).

Ce méfait est l'œuvre du député Abdou. En effet, les nouveaux dirigeants africains font de bons budgets et plans pour subvenir au besoin de la population. Le mil représente le besoin de la population. Ici, les destinataires du mil n'en bénéficient presque jamais. Les dirigeants, à l'instar de tous les dignitaires du régime, détournent tout à leur guise. La pratique est courante. Le député Abdou représente les dirigeants et en reflète leurs images.

Mutatis mutandis, d'autres pays africains pratiquent le même système de corruption. Fanta, la nouvelle épouse de Moctar, relate que dans son pays, les dirigeants tendent des pièges pour escroquer le public : « [...] Quand j'ai quitté mon pays, on y organisait des loteries ; mais on ne procédait jamais au tirage. Quand les billets sont épuisés, on passe à la tranche suivante » (*Ibid.* : 44). La corruption est chose commune à tous les nouveaux gouvernements installés en Afrique. La conséquence de tels actes de corruption est la paupérisation de la société.

Les comportements immoraux des membres du régime du Guide sont légion. En effet, on ne peut pas s'attendre à une bonne gouvernance, si le dirigeant numéro un s'illustre par des actes de corruption. Le Guide s'entoure d'hommes et de femmes matérialistes, infidèles, tricheurs, hypocrites et voleurs. Par exemple, Elhadj Karamo, le chef de la Sureté a un lit dans son bureau pour coucher avec les femmes (*Ibid.*) ; la femme du ministre de l'agriculture raconte comment « le ministre de la défense a été surpris en flagrant délit d'adultère chez un pauvre type » (*Ibid.* : 31). Le silence de ce dernier signifie que la loi ne concerne pas le ministre ; le mari de la femme infidèle n'a pas droit à se plaindre car le crime a été commis par un haut fonctionnaire de l'Etat ; 'l'Etat honteux' selon Sony Labou Tansi (1981).

Le député sait pénétrer les cercles des notables pour résoudre toute sorte de problème. Ce genre de relation est fréquent dans les milieux des élites de la société. Les lois du pays ne s'appliquent qu'aux plus pauvres et aux démunis. Les élites contournent les lois et s'entraident dans la complicité. Elhadj Abdoulahi frappe même sa femme sans conséquence ni intervention des agents de la loi (*Ibid.* : 94).

Les membres du régime du Guide sont complices et partenaires dans le crime et la corruption. Ainsi, le narrateur peint plusieurs cas, où le député use de ses relations avec les services sécuritaires de l'Etat pour empêcher une poursuite judiciaire contre son fils. Plusieurs fois, il fait annuler l'exclusion de son fils de l'école malgré les multiples infractions commises. Un exemple de connivence des dirigeants dans la corruption, est lorsque le chef de la Sûreté devient l'espion du député. Elhadj Karamo, qui en principe, devrait veiller à l'application minutieuse de la loi, en devient le transgresseur pour protéger les membres du régime. Considérons le passage suivant :

> En outre, mon ami Elhadj Karamo m'a téléphoné. Après ton dernier exploit sur l'unique ambassadeur ayant sa résidence ici, tu figures désormais sur la liste des éléments négatifs du régime. En ce moment même, tu aurais dû être gardé de vue jusqu'à la fin de la visite du professeur Wilfrang. Mais Karamo est un ami, il n'a pas voulu me déshonorer. Il a accepté de me communiquer également le contenu de ton dossier. Voici la liste de tes bêtises depuis ton admission au lycée [...] (*Ibid.* : 107).

Dévoiler des renseignements confidentiels constitue de la haute trahison. Cependant, pour les relations amicales des membres du régime, le crime passe inaperçu. D'autres élèves et professeurs comme Tahirou figurent 'sur la liste des éléments négatifs du régime' ; mais n'appartenant pas au cercle du Guide, ils sont appelés à souffrir. Oumarou s'en est échappé grâce à l'influence de son père.

Ousmane, le fils du Papa Ibrahim, est l'autre victime de la connivence criminelle des dirigeants. Le député Abdou, se rendant compte que son fils, Oumarou, avait été pris pour avoir composé un poème contre le régime du Guide (*Ibid.* : 66 - 67), intervient pour le tirer des griffes du service sécuritaire. Pour ce faire, il trouve un bouc émissaire, Ousmane, qui devient la pauvre victime. Le narrateur affirme bien qu'il s'est rapproché d' :

> Ousmane, le fils de Papa Ibrahim. [Qu'] Il ne se mêlait pas de [la] politique pour être capable d'offrir un jour une belle voiture à son père infirme [...]. Mon père a dit à son ami Karamo, chef de la Sûreté : 'Mon fils est incapable de composer un poème aussi subversif, je l'ai élevé dans le respect des institutions. C'est le fils d'Ibrahim qui a tout écrit. C'est d'ailleurs un enfant qui manque d'affection maternelle, naturellement aigri contre la société, son père est paralytique.' Il a

> longtemps continué sur le même ton et longtemps Elhadj Karamo a torturé mon ami [...] (*Ibid.* : 94).

Le narrateur, ami d'Ibrahim, affirme qu'Ibrahim 'ne se mêlait pas de la politique' et donc, ne pouvait aucunement pas composer un poème à caractère subversif. Le poème a été trouvé dans la poche d'Oumarou. Cependant, son père appartient à l'administration du Guide et il est l'ami du chef de la Sûreté.

Il n'était donc pas difficile 'd'arranger les choses'. Ibrahim est le fils d'un pauvre infirme et donc, appartient à la couche la plus pauvre de la société. Pour le député, sacrifier Ousmane pour sauver son fils, vaut mieux que le bonheur du Papa Ibrahim. Ainsi, Elhadj Karamo torture l'enfant pour un crime, dont il est innocent.

A part la corruption et le vol au sein du régime du Guide dont les conséquences néfastes retombent sur les Guinéens, ces derniers étaient aussi victimes de l'exploitation. Les narrateurs de Sassine en dressent un tableau de la manière suivante.

II. 3. 3. L'oppression et l'exploitation

Bénéficiant de moyens à leur disposition : villa avec piscine, voitures luxueuses, revenues et profits sans investissements ni labeur, comptes bancaires partout dans le monde, les dirigeants deviennent aussi puissants qu'ils s'enivrent du pouvoir. Ils se transforment en oppresseurs et exploiteurs. L'illustration vient vers la fin du récit où le narrateur rapporte la manière dont le député Abdou s'est servi de sa richesse pour épouser Mafory.

Abdou, après avoir constaté la pauvreté dans la famille de la jeune fille, exploite cette faiblesse. Il verse directement la dot aux parents sans le consentement de la jeune fille. Les parents, se trouvant dans le besoin, ne résistent pas devant cette 'générosité'. Mafory reprend les mots de sa mère :

> Ma fille, un homme important va t'épouser [...]. Nous sommes obligés de faire rapidement les choses, parce qu'il veut t'emmener avec lui. Il a déjà versé la dot et nous a offert de nombreux cadeaux. Il a fait complètement remettre à neuf le moteur du camion de ton père et [...] (*Ibid.* : 133).

Abdou est aussi riche que puissant. Ces attributs font de lui un 'homme important'. De ce fait, il expose sa richesse et fait des folies pour obtenir la main de la jeune fille : le moteur du camion remis à neuf, de l'argent ici et d'autres cadeaux là. Grâce à ses moyens, il rend aveugle les

parents de la fille au point de ne pas considérer la plainte de Mafory à propos du grand écart d'âge entre elle et Abdou. Le bonheur conjugal et l'avenir de la fille sont évalués à la mesure des offres et de la remise à neuf du moteur.

C'est après la mort d'Abdou qu'on apprend la manière dont il a épousé sa troisième épouse, Hadiza. Comme le cas de Mafory, le député use des moyens matériels pour parvenir à ses propres fins ; ainsi il démontre la puissance de l'argent. Il se sert de son argent comme arme contre les pauvres. Après l'arrestation d'Oumarou, l'agent de police chargé du dossier d'Oumarou rapporte ce qui suit :

- Ton père était un homme ; il aimait la vie et savait se battre [...] avant de te laisser partir, je dois te préciser ceci : c'est sur l'insistance d'Hadiza, ma cousine [,] et bientôt mon épouse, que j'ai accepté de combiner ta libération. Elle et moi, on devait se marier depuis longtemps. Mais ton père l'a gagnée parce qu'il était riche (*Ibid.* : 185).

Au moyen de sa richesse, le député arrache la fiancée de l'agent. Ce dernier contemple son impuissance devant l'homme riche ; il se résigne, accepte la défaite mais garde les blessures au cœur. Voilà comment les riches oppriment les moins privilégiés. Le sarcasme dans les propos d'un deux, révèle la douleur subie. Ainsi, il nourrit la vengeance contre Oumarou, le fils du député.

Le même Abdou emploie le vieux Bandia, le garde mais ne le paie pas. Celui-ci l'use comme l'homme à tout faire. Il le traite en esclave. Le cas du député et celui de Bandia est une illustration de la mauvaise perception et du mauvais traitement dont bénéficient les pauvres noirs de la part des privilégiés du régime.

Bandia vit dans la même concession que le député et est témoin de l'opulence dans laquelle son patron vit au moment où il croupit dans l'extrême pauvreté. Sa condition est telle qu'il n'arrive pas à pourvoir à sa famille constituée d'une femme et d'un nourrisson. Abdou lui promet une boîte de lait depuis la naissance de l'enfant ; mais voici des mois écoulés, il n'honore pas ses paroles. Ceci révèle l'insensibilité des riches à l'égard de la misère des pauvres. Au nombre des personnages ayant exploité les pauvres, figure le chef de la Sûreté. Ce dernier use de son poste et sa richesse pour exploiter les nécessiteux.

Lorsqu'une femme sollicite de l'assistance pour un proche auprès de lui, il couche avec elle avant de l'aider. Voici comment le narrateur dépeint la scène :

- Je peux allumer ? demanda l'homme. Un froissement de pagne. A présent, il était pressé qu'elle s'en aille. Il donna de la lumière. La femme se leva du petit lit de camp, arrangeant son foulard autour de sa tête. Lorsqu'elle fut près de lui, il essayait de glisser de l'argent dans son corsage, mais elle fit un pas en arrière.
- Je ne suis pas une putain.
- Comme tu veux. Dis-lui de passer me voir dans une semaine. Je vais l'aider encore une fois, grâce à toi (*Ibid.* : 64).

Deux faits se dégagent de cet extrait. D'abord, de son aveu, la femme n'est pas une prostituée comme le pense le chef de la Sûreté. En refusant de prendre l'argent offerte par Elhadj Karamo, elle démontre que son corps n'est pas un produit à échanger contre le plaisir des hommes. Ensuite, le fait de 'glisser de l'argent' dans le corsage de la femme démontre la place et la valeur que le chef donne à l'argent ; il croit que tout s'achète et se monnaye. Ici, le lecteur constate un trafic d'influence.

Pour le chef de la Sûreté, la femme n'est qu'un objet de plaisir pour satisfaire ses propres besoins. Le fait de ne plus vouloir d'elle et de la manière dont il se débarrasse d'elle, démontre à suffisance l'exploitation de la femme par les hommes. Le symbolisme du refus d'argent est de montrer que cette femme a un autre besoin urgent. Et cela ne relève pas de son caractère de coucher avec les hommes. En repoussant l'offre pécuniaire, la femme se dignifie et nie sa commercialisation, la chosification de son corps, qui pis est, l'exploitation. Cependant, c'est seulement l'assistance sollicitée qui est à l'origine de sa compromission. Comme bien d'autres femmes, elle est exploitée sexuellement.

II. 3. 4. La répression et l'incarcération dues à la dictature

Au sujet de la dictature devenue fréquente et l'émergence d'une élite oppressante et abusive après les indépendances en Afrique, Roxana Bauduin atteste que : « les lendemains des indépendances ont été synonymes d'installation des régimes politiques de terreur pour beaucoup de pays d'Afrique subsaharienne francophone » (2013 : 9).

Ainsi, le narrateur du *Jeune homme de sable*, augure le récit par un extrait traumatisant. Il vit la terreur qui englobera la ville ; la souffrance de la population se prolonge sous la dictature du

premier dirigeant noir du pays. Ce dirigeant domine et régit la pulsation de la société comme le symbolise la description suivante : « Partout sur les murs sont affichées des photos représentant toutes, le même homme dans des poses différentes : assis, debout, couché, […], le bras droit dans la crinière d'un énorme lion menaçant » (*JHS* : 15).

Ce portrait est celui du nouveau Président de la République guinéenne. Les « photos représentant toutes, le même homme » affichées sur les murs de la salle du Parti unique, est un signe de sa domination menaçante de la société guinéenne. La grande salle symbolise le pays. Le lion dompté est le symbole du peuple guinéen opprimé par la tyrannie et la mauvaise gestion de la chose publique.

Dans ce roman, la dictature punit vigoureusement les personnages et ceux-ci vivent dans la peur et le traumatisme continuels. C'est le symbolisme de la découverte d': « Hommes et de femmes nus ou misérablement vêtus » (*Ibid.*). Le cauchemar d'Oumarou devient une prémonition de la mauvaise expérience que les Guinéens subiront sous la dictature du nouveau régime ; la population : « est désormais privé[e] de liberté et contraint[e] de ne se soumettre à aucun autre pouvoir spirituel et temporel que celui de la religion d'État, de sa communauté politique, qu'est le parti unique, et de l'autorité suprême de son dieu, qu'est le dictateur » (Diouf 2011 : 5).

C'est ainsi que l'Afrique romanesque est peinte par plusieurs écrivains postcoloniaux comme des royaumes où les dirigeants se transforment en rois et règnent en monarques suprêmes. Quelques exemples suffissent pour appuyer ce point de vue : Mongo Béti dans *Branle-bas en noir et blanc* (1999) décrit l'arrêt total de la vie dans les villes africaines pendant des heures et les militaires et la police rançonnent les conducteurs des véhicules lorsque le cortège présidentiel fait ses nombreux tours triangulaires commençant par le palais, puis le bureau pour terminer à l'aéroport. Quant à Sony Labou Tansi dans *L'Etat honteux* (1981), il narre l'histoire d'un dirigeant mégalomane dont le pouvoir absolu le transforme en loup contre son peuple et il gouverne en s'inspirant d'une philosophie du bas-ventre. Le Président-Directeur Général est le symbole des dirigeants noirs dont l'arrivée au pouvoir fait surgir un nombre de problèmes. Sa soif pour le pouvoir absolu, suscite la naissance du Parti unique. Ce Parti vise la fusion de toute forme de groupes ou groupuscules politiques pour les soumettre au contrôle total du Guide. Pour ce faire, il met en place une structure politique dont l'agenda et les lois sont exécutés par ses proches, représentés par l'homme-au-carnet.

Les proches du Guide ont des ordres spécifiques à exécuter. Mais, on constate que leurs services sont rendus au Guide et non pas au pays. Les paroles du Guide servent de constitution pour la république. Il est seul décideur du destin du pays et de la population.

Ainsi, par le truchement de l'homme-au-carnet, on apprend la direction que le pays et la population doivent emprunter. Voici l'une des lois : « Le Guide a dit que pour la survie et la grandeur de notre cité, tout le monde doit se débarrasser de sa nature humaine et de toutes ses faiblesses pour ressembler chaque jour un peu plus au Lion de notre invincible Parti (*Ibid.* : 16 - 17).

Certes, le Lion représente le Guide, comme nous l'avons déjà mentionné. Il règne et contrôle absolument le Parti. Faute de se conformer à ses édits : celui de lui ressembler, est considéré comme de la haute trahison ; de graves conséquences s'ensuivent.

Le Guide opprime toute voix dissidente et ainsi il entrave toute forme de liberté d'expression. Aucun Guinéen n'a le droit d'émettre des paroles contre la politique du Guide. Oumarou se lamente de cette situation : « De nos jours, dès qu'on devient révolutionnaire, on a des tas d'ennemis » (*Ibid.* : 45). On devient ennemi du Guide, si on ose critiquer son administration. Le Guide se défend véhément contre ceux qui s'expriment contre la souffrance de la population affamée. Aux doléances de ce groupe 'd'ennemis', le Guide répond et promet ceci :

> [...]. D'abord, mon peuple n'a pas faim. Tout le monde se trompe là-dessus. Avant cette sècheresse, il mangeait trop ; aujourd'hui, il est obligé de freiner ses appétits. Ce qu'ils éprouvent, ce n'est pas de la famine, mais un simple manque, comme le disent les médecins en parlant des toxicomanes. Il y a plusieurs sortes de toxicomanies, mon chef de la Sureté : celle que donne le tabac, l'alcool, le sorgho ou le mil [...]. On me croit usé, fatigué, dépassé, mais après ma cure d'amaigrissement, je les ferai tous trembler à nouveau. J'apprendrai à mon peuple à respecter la fatalité et à pourchasser partout le mal ; je lui livrerai tous ceux qui ont profité de ma confiance pour voler, tuer, mentir. Je descendrai moi-même dans les rues pour édifier sur cette terre qu'on maudit, dans le sang de tous les bourreaux du pays [...] (*Ibid.* : 82 - 3).

Parmi 'les bourreaux du pays', se rangent tous ceux qui ne font pas partie intégrante du Parti unique ; c'est-à-dire les opposants du régime comme Tahirou, Oumarou et les étudiants.

Comme pour mener à bien ses menaces de faire 'trembler à nouveau' ses ennemis, les agents sécuritaires du Guide se mettent en action non pas pour sécuriser le peuple, mais pour en faire des victimes d'oppression. En apprenant aux peuples 'à respecter la fatalité', le Guide devient cette même fatalité et ses agents sécuritaires constituent le mal.

Parmi les victimes du Guide sont aussi les élèves qui protestent contre la dérive socio-économique que prend le pays. Pour se faire entendre, ils attaquent un ambassadeur. La réponse du gouvernement à cette attaque est si rapide que virulent ; les agents du Guide se ruent sur les élèves et il s'ensuit l'annonce suivante à la radio nationale : « Les élèves dont les noms suivent sont exclus jusqu'à nouvel ordre, en attendant que notre Guide bien-aimé décide de leur sort [...]. Il est temps de mettre de l'ordre dans notre pays » (*Ibid.* : 56).

Suite à la manifestation des élèves en présence de l'ambassadeur, le Guide devient plus cruel ; il ne considère pas les causes immédiates et lointaines du soulèvement. Pour lui, l'ordre dans le pays, c'est se plier à ses édits et énoncés. Leur manifestation contre son régime est une perversion. La manifestation blesse son honneur personnel, car son orgueil est dénigré. Cela est une preuve que le dirigeant considère le pays comme sa propriété privée ; la gouvernance constitue son affaire personnelle et les citoyens sont ses esclaves. On ressent sa dictature lors de la préparation de l'arrivée du Professeur Wilfrang. Il demande au chef de la Sureté de « prendre des dispositions spéciales » (*Ibid.* : 80). Ce faisant, il dote Elhadj Karamo du pouvoir de mater toute manifestation au cours de la visite.

Après le départ de son hôte, les plans du Guide démontrent davantage son penchant dictatorial. A cause de son obsession du pouvoir, il se croit la personnalité la plus importante du pays. Ainsi, au moindre soupçon d'insécurité, il mijote la destruction systématique des institutions de l'Etat comme l'armée. Le passage suivant le démontre : « Dès après son départ, on nettoie la place. Voici mon plan : on ramasse tous les éléments douteux, surtout les militaires. C'est Tahirou qui nous servira de détonateur ; c'est sûr que dès sa libération il me critiquera. Après, je foutrai l'armée en l'air pour la faire remplacer par une milice spéciale » (*Ibid.* : 80 - 81).

La soif du pouvoir et le manque de patriotisme du Guide le poussent à manipuler les institutions du pays à sa faveur. C'est ainsi qu'il place l'armée dans une position dialectique ; l'armée se tiraille entre deux camps : le Guide ou le pays, aider le guide à asseoir sa dictature ou aider le pays.

Le Guide, sentant que l'armée est une organisation disciplinée et ayant des troupes dont l'allégeance est moins à lui qu'au pays, prône la formation d'une milice spéciale pour la remplacer. Cette milice certainement financée par l'Etat, est souvent au service du dirigeant et sert principalement à exécuter les ordres de celui-ci contre ses ennemis. Le cas de Tahirou est illustrant.

Tahirou, le proviseur d'Oumarou, figure parmi les ennemis du Guide. Celui-ci se fait arrêter, passe huit ans en prison et y meurt (*Ibid.* : 119). Les arrestations arbitraires se multiplient et l'incarcération devient une arme dont le Guide se sert pour punir ou faire taire tous les opposants de son administration. Les agents du Guide arrêtaient les opposants de l'administration et les détenaient dans « le Camp Boiro », une prison réservée aux 'ennemis' du Guide. Dans cette prison, les Guinéens, pauvres ou riches, mais qui sont contre le régime de Touré sont torturés et leur vie est rendue misérable. Ousmane Ardo Bâ atteste qu' :

> Au Camp Boiro, la survie s'accompagne d'une condition impérative : la loi du silence. C'est-à-dire, faites toujours semblant d'ignorer ce que trame le Comité révolutionnaire, les morts du Camp Boiro [sont ceux] qu'une dictature terrible avait catapultés dans un autre monde. Dictature qui se camouflait derrière une justice dite « populaire », injuste, mais qu'on appelle quand même « justice » en Guinée. Les interrogatoires de cette justice expéditive avaient pour juges d'instruction des inquisiteurs et des tortionnaires qui travaillaient la nuit (1986 :1).

Oumarou, le fils du député goutte aussi l'incarcération pour avoir protesté contre l'arrestation arbitraire de son proviseur. Il décrit son expérience dans la prison de la sorte :

> Ce soir, l'importance est de me ramasser sur moi-même, pour repousser cette peur animale qui me donne envie de hurler mon innocence à chaque crépuscule. […]. Je pensais à beaucoup d'autres choses, mais pas à cette odeur qu'aucune nuit, depuis mon incarcération, n'a pu encore effacer. Elle est là, partout autour de moi, forte, épaisse, me serrant de plus en plus près, au fur et à mesure que les cris s'éteignent dans les cellules voisines. […]. Ils m'ont tellement frappé, interrogé, insulté, humilié que j'ai l'impression qu'habite dans mon crâne un esprit étranger, impitoyable et éloquent, se nourrissant de leurs fausses preuves. Même dans le silence de mon cachot pas plus grand qu'une niche de chien […] (*JHS* : 164 - 165).

Oumarou, un élève, devient prisonnier à cause de sa lutte pour la justice distributive et le bonheur de la population. Lui et Tahirou, son proviseur, sont des représentants des Guinéens ayant souffert gratuitement de l'injustice et de l'incarcération. Voilà le sort de tous ceux qui ne partagent pas la pensée du Guide.

II. 3. 5. La Guinée : un champ de meurtres

La prépondérance de la thématique du meurtre dans le roman francophone africain est une preuve que la mort se donne au gré des politiciens. Les personnages de Sassine ne sont pas isolés dans l'expérience d'actes meurtriers. L'Afrique a vécu ce phénomène et donc, en est témoin. Ainsi, les cas de meurtre se remarquent dans d'autres romans francophones.

Sony Labou Tansi dépeint le meurtre du révolutionnaire Maritial par le Guide Providentiel dans *La vie et demie ;* Ahmadou Kourouma narre la cruauté des soldats pendant les coups d'Etat par le massacre bestial des opposants dans *En attendant les votes des bêtes sauvages* ; Véronique Tadjo dans *A l'ombre d'Imana* et Kourouma dans *Allah n'est pas obligé*, établissent un bilan macabre de la société africaine tombée dans des guerres civiles occasionnées par l'ethnicité et la xénophobie. Dans ces guerres, des centaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants sont abattus sauvagement, d'autres sont mutilés ou démembrés. Certains sont égorgés comme des moutons, des civils innocents sont fusillés comme des militaires, adversaires sur le champ de bataille ; qui pis est, quelques-uns parmi eux sont ensevelis vivants.

A part *Wirriyamu* où il a été sus-démontré que les Blancs sont responsables de la plupart des meurtres des natifs ; les meurtres dans les autres romans de Sassine sont fréquents pendant la période de la post-indépendance. Dans les romans de Sassine, l'élite corrompue et avide du pouvoir a fait de la Guinée romancée post-coloniale un champ sanglant. De ceci, les narrateurs sassiniens présentent les actes meurtriers postcoloniaux comme une arme utilisée par les dictateurs africains pour éliminer les voix dissidentes des régimes et des ennemis politiques. En effet, les meurtres sont devenus si fréquents que de ces cinq romans de Sassine, constituant le corpus de ce travail, seul *Saint Monsieur Baly* n'en fait pas un thème majeur.

Les narrateurs principaux du *Jeune homme de sable* et du *Zéhéros n'est pas n'importe qui*, vivent, prévoient, décrivent les réalités sanglantes et prédisent ce que deviendront les sociétés africaines sous les nouveaux régimes. Ils représentent la Guinée comme un champ de terreur et de mort. Les scènes de meurtres sont dépeintes de manière à démontrer la descente de

l'homme en état de bête et sa mutation en un « mécanisme programmé pour tuer » (Bauduin 2013 : 194).

Peu après la rencontre avec Béatrice, Camara raconte le mythe de l'éléphant « enragé qui s'attaqu[e] aux femmes et aux enfants » (*ZIQ* : 112) dans sa région natale et dont la population en est effrayée. Les meilleurs chasseurs des villages l'ont beau attaqué, n'ont pas pu l'abattre. L'éléphant est la métaphore des régimes totalitaires. Sassine tisse dans sa trame narrative cette métaphore de l'éléphant pour démontrer l'impuissance d'un peuple terrorisé par une force brutale et quasi invincible.

La métaphore est aussi indicative que significative ici, étant donné que l'éléphant est un animal à la forme énorme. Par sa forte corpulence, il intimide les autres animaux de la forêt ; des coups de pied, il piétine et écrase d'autres créatures. L'éléphant donc, incarne la puissance. Sa force brutale est la raison fondée de Sassine pour qu'il emploie cette fable dans le portrait descriptif de la jungle guinéenne et du règne anti-peuple du Guide. Sous son règne, le pays se transforme en un espace de la loi du plus fort, c'est-à-dire la jungle ; la loi de la jungle subdivise la société en deux espaces : celui des plus forts, c'est-à-dire les dirigeants et l'espace des plus faibles donc, celui des victimes, c'est-à-dire, la population.

L'assimilation du Guide à l'éléphant démontre l'état d'animalité dont Sékou Touré se couvre en perdant son caractère humain. Sous son règne, la mort devient le lot des Guinéens comme l'indique la prophétie suivante :

> La Guinée connaîtra un éléphant qui la mettra à genou. Je suis trop vieux pour connaître ce temps et je vous plains, vous les enfants qui m'écoutez, car vous chercherez le jour et l'éléphant maudit vous le cachera. Sous son règne, il élèvera une montagne faite d'ombres de Guinéens assassinés (*Ibid.* :113).

Deux types de meurtres dont le suicide et l'assassinat sont peints par les narrateurs sassiniens. Chaque catégorie se fait pour des raisons diverses. Dans la première catégorie où la victime se donne la mort, compte Mohammed dans *Saint Monsieur Baly* ; il l'a fait pour des raisons personnelles. Dans une étude axant sur « Le suicide dans le roman ouest-africain », Aire rapporte qu'Emile Durkheim « repartit le suicide en trois grandes catégories : suicide égoïste, suicide altruiste […] et suicide anomique » (2005 : 3).

Concernant Mohammed, un personnage vieux, pauvre, aveugle et lépreux, il a opéré le suicide égoïste ; il se sent trahi par la société. Frustré, il se donne la mort. Cependant, sa mort (*SMB* 192) peut aussi se ranger sous le suicide anomique. Ce type de suicide se produit :

> Lorsqu'il y a en bien ou en mal des perturbations de l'ordre collectif : ' toute rupture d'équilibre, alors même qu'il en résulte une plus grande aisance et un rehaussement de la vitalité générale, pousse à la mort volontaire'. Autrement dit, à des moments de crises, la morale sociale, seul frein aux ambitions personnelles, se voit bouleversée et provoque des suicides anomiques (Aire 2005 : 3).

Sa mort est provoquée par la destruction de l'école par les villageois ; il s'en suit une crise chez Mohammed. Et cette crise provoque sa mort.

A part les innombrables meurtres, commis, le plus souvent, pour des raisons égoïstes dont Milo Kan est l'auteur dans la *Mémoire d'une peau*, ceux rapportés dans *Le jeune homme de sable* sont d'ordre politique et sont des trois formes : le meurtre punitif, le meurtre sacrificiel et le meurtre rituel.

II. 3. 5. 1. Le meurtre punitif

Par ce cas de meurtre, il se réfère à l'assassinat de toute personne s'opposant au pouvoir du Guide. Ce type de meurtre a deux buts principaux : terrifier et éliminer toute voix dissidente au régime du Guide en vue de protéger le pouvoir.

Le Guide manifeste une tendance commune à tous les dirigeants de nouveaux régimes en Afrique. Parmi les caractéristiques de ces derniers sont les faits de s'emparer du pouvoir, de contrôler l'ensemble du pays et de s'accrocher au pouvoir indéfiniment. En effet, l'idée de quitter le pouvoir effraie les dirigeants africains. Beaucoup ne veulent pas céder le pouvoir ; le céder volontiers est un phénomène inadmissible et rare. C'est ainsi que le Guide s'étonne lorsque son fils lui demande d'y réfléchir. En guise de réponse, il indique qu'il serait « ainsi le premier chef d'Etat africain à prendre la retraite de son gré » (*JHS* : 79). Au lieu d'y penser, il s'accroche davantage et s'apprête à combattre tous ceux qui ne partagent pas sa position, comme l'affirme cet extrait :

> - N'écoutez jamais ceux qui cherchent à nous diviser. Agissez comme
>
> cet homme […].

> - Et à travers la brume s'avance mon père, pendant qu'éclatent des applaudissements. Il secoue son épaisse crinière.
> - […] Car il m'a toujours servi loyalement […].
> - Il continue d'avancer et soulève un homme dans un coin. Il se dirige ensuite vers la photo du Guide, s'agenouille et l'égorge. […] On danse autour des cadavres en chantant […] (*Ibid.* : 23).

Dans cet extrait, le Guide considère les meurtriers comme des serviteurs loyaux. Le meurtre punitif engendre un climat de peur dans la salle. L'homme égorgé est, assurément, un opposant du Parti unique.

Le narrateur rapporte plusieurs cas de meurtre politique, dont ceux d'Ousmane et de Tahirou. Ce type de meurtre se définit comme « l'homicide lié au corps politique et à son gouvernement [et] rassemble tous les actes criminels, de l'assassinat le plus étroitement ciblé aux meurtres à l'aveuglette destiné à intimider les adversaires […] » (Ford 1990 : 15).

Le Guide digère mal les critiques des opposants. Il se met à la chasse de ses ennemis. Ses agents et proches dressent la liste de ceux qui osent s'exprimer contre sa politique ; ceux qui parlent de la corruption du gouvernement ou de l'arrivisme de l'élite. C'est ainsi qu'il exhorte ses sympathisants à l'aider à « purifier [le] beau et grand pays » (*JHS* : 23). Le Guide se donne pour tâche de purifier la Guinée de ses 'ennemis'. Tout le monde dans le pays devient suspect. Pour se rassurer de sa ferme grippe au pouvoir, il érige des réseaux d'espionnage. Pour ne pas se faire des ennuis, la population devient, de gré ou de force, ses espions. Ceux qui, parmi la population, ne le font pas, sont considérés comme des ennemis du Guide. Ceux qui le font, sont rémunérés par l'Etat : « […] un homme se lève et marche, tête basse, vers l'estrade. Celui qui l'a appelé tient un petit carnet à la main. […] (*Ibid.* : 15). Le 'carnet' est le registre des ennemis du Guide et du gouvernement. Avoir son nom sur la liste, équivaut à la sentence de mort. Ainsi, l'accusé apprend qu'il a été dénoncé par son frère. Sa charge est d'avoir dit que le Guide « est un menteur » (*Ibid.*).

L'accusé nie la charge contre lui et il s'ensuit la conversation suivante :

- Toi qui n'as plus ni père, ni mère, ni enfants, comment vis-tu ? Si tu continues à vivre confortablement, c'est grâce aux relations que tu entretiens à l'extérieur avec nos ennemis.
- Je mendie.
- Ce n'est pas une activité noble. Tu aurais pu chercher à découvrir des traîtres. Le Parti t'aurait été reconnaissant (*Ibid.* : 16).

Dans ce passage, Oumarou évalue le danger dans lequel les Guinéens vivent. Le Guide leur inculque la peur de telle sorte qu'il devient imprudent d'exprimer son opinion contre le régime ou de s'exprimer contre le Guide en public. La peur de la mort fait dire à Moctar ce qui suit : « Si c'est pour parler librement, il faut choisir ses auditeurs » (*Ibid.* : 46) car les espions du Guide se retrouvent partout dans la société.

Etant donné que ce type de meurtre est étroitement lié à la politique, les associés du Guide y sont impliqués. Ainsi, contrairement au Guide Providentiel dans *La vie et demie* qui égorge lui-même ses adversaires, les narrateurs sassiniens ne rapportent en aucun lieu où le Guide a commis un meurtre de ses propres mains ; il le fait par personne interposée. Le lecteur découvre des scènes où le dirigeant recourt aux institutions de l'Etat pour tuer ses adversaires. Dans le cas de Tahirou, camarade de classe, ami d'enfance du Guide et prisonnier politique, Le Guide se sert des autorités chargées de la prison et de l'hôpital comme institution étatique pour éliminer physiquement Tahirou.

Le Guide avait promis de libérer Tahirou quelques jours avant. Cependant, le lecteur est surpris de l'annonce de la mort de celui-ci : « Il parla ensuite rapidement de la mort de Tahirou, ' mort d'une crise cardiaque dans la confortable chambre d'hôpital [...] » (*Ibid.* : 176).

La raison de la mort de Tahirou est aussi surprenante que choquante. Sa mort d'une crise cardiaque est un prétexte du régime du Guide pour couvrir l'assassinat, étant donné que Tahirou est un pion important dans le mouvement opposant. Son meurtre pourrait mettre fin à ses protestations contre la corruption du régime ; c'est, donc, éliminer la voix de l'opposition et la critique du public. Ici, la crise cardiaque revêt, donc, une double fonction : rendre silencieux Tahirou pour toujours et mettre les autres opposants en garde.

II. 3. 5. 2. Le meurtre sacrificiel

Les sacrifices humains datent des temps immémoriaux. En effet, les littératures des trois religions monothéistes, dont plusieurs passages biblique et coranique, rapportent le sacrifice d'Isaac par Abraham. Ceci est une attestation de l'ancienneté de la pratique sacrificielle des êtres humains (Genèse Ch. 22 ; Coran 37/ 99 - 111). Le sacrifice humain a servi de thèmes à bien des littératures depuis le Moyen-âge

Bien que le sacrifice, et surtout celui des êtres humains, ait une valeur expiatoire ou sert d'une forme de liturgie à une ou à plusieurs divinités (Dumas-Champion 1987 ; Hubert et Mauss 1899), le meurtre sacrificiel, chez Sassine, consiste en une mise à mort d'une personne en lieu et place d'une autre.

Dans *Le jeune homme de sable*, la mort d'Ousmane, le fils unique du Papa Ibrahim, présente le profil d'un meurtre sacrificiel lié à la politique. Ce meurtre est dû à l'influence et à la puissance de la classe dirigeante du pays.

Après l'arrestation arbitraire d'Oumarou, qui a composé un poème incitant les militaires à s'élever contre le Guide (*JHS* : 66), son père, le députe Abdou, essaie de le sauver. Pour ce faire, il faudrait une pièce de rechange : le coupable par une autre personne. C'est ainsi qu'Ousmane, fils d'un vieil infirme, devient le bélier abrahamique à l'autel de sacrifice en lieu et place d'Oumarou.

Le choix d'Ousmane, fils d'un pauvre, infirme et vieillard abandonné par son épouse, reflète l'état d'esprit de la classe-élite envers les personnes n'appartenant pas à leur classe socio-économique. Le député Abdou parvient à sauver son fils parce qu'il appartient au cercle du Guide et, donc, il connaît bien le chef de Sureté du pays. Il accuse faussement l'enfant, le fait arrêter et torturer à mort par Elhadj Karamo.

Elhadj Karamo, en sa capacité du chef de la Sureté et d'intelligence est d'intelligence qu'Ousmane est innocent ; et le coupable est bel et bien Oumarou, c'est-à-dire le fils de son ami Abdou. Cependant, il remplit le rôle de bourreau à la manière des commentaires du narrateur :

> […] en ouvrant un tiroir d'où il sortit une chemise portant le nom d'Oumarou. De la chemise tomba une grande feuille dactylographiée. Lorsqu'il la ramassa, il reconnut ce tract qui l'avait obligé pour la première fois à torturer à mort un enfant […]. Un sourire indulgent aux lèvres, Elhadj Karamo relut le tract. Il

> fallait empêcher le fils de son ami, le député Abdou, de se faire encore mal voir (*Ibid.* : 66 - 67).

Pour la raison d'amitié et de protection entre les membres du régime, un innocent est immolé à la place d'Oumarou car 'les loups ne se mangent pas entre eux' (Gautier 1863). Les Guinéens deviennent des béliers sacrificiels à la place des membres de la classe d'élite et de leurs familles. On pourrait conclure que le statut socio-économique d'Oumarou dépasse, donc, celui d'Ousmane qui n'a personne pour le protéger et dont la mort ne signifie rien aux yeux de la société.

Le meurtre d'Ousmane est une expérience traumatisante pour son père, Papa Ibrahim. Le vieillard ne s'en remet pas bien d'années après cette cruauté. Ousmane, son fils unique, fut le symbole de 'l'espoir' d'un avenir rassurant représenté dans le récit par la promesse d'une voiture qu'Ousmane lui a faite ; il promettait à son père des biens meubles et immeubles. Sa mort cause une douleur profonde au vieux Papa Ibrahim car, elle symbolise la mort de tous ses espoirs. L'extrait suivant explique comment le père revit les dernières scènes du malheur :

> Des années passèrent, nouées en semaines autour des samedis et des dimanches, qui lui rendaient son fils de plus en plus grand, de plus en plus capable de gagner leur voiture. Jusqu'au jour où des policiers avaient envahi sa maison. Deux d'entre eux le déposèrent sous le soleil, tel un paquet sale, tandis que les autres […]. On le rejeta dans la maison au lieu de ses affaires dispersée, avant de lui annoncer que son enfant était arrêté. On lui dit qu'au lieu d'étudier, Ousmane composait des poèmes pour exciter les militaires à faire du mal au Guide. Il n'avait rien compris. Il savait seulement que son fils se battait pour lui offrir une voiture, qu'ils vivaient l'un pour l'autre, qu'il remerciait chaque jour Allah de lui avoir donné un enfant heureux de pouvoir rendre service […] (*JHS* : 152).

Ousmane, le sacrifié, est la seule 'chose' à laquelle le vieillard s'accroche. Si l'on prend en considération le fait que Papa Ibrahim ait eu un esprit conservateur et méfiant à l'égard de l'école du Blanc ; il aurait préféré que l'enfant demeurât à ses côtés pour suivre une formation religieuse coranique. C'est, donc, en cours de ce rêve d'élever un enfant qui lui serait un rayon de vie qu'il apprend son arrestation brutale et sa torture à mort. Sa douleur s'accroît davantage lorsqu'il apprend que le responsable du meurtre de son fils est une personne connue, comme l'explique ce passage : « […] lorsqu'il apprit que le responsable de la disparition d'Ousmane

était le député Abdou, il regarda simplement ses petites jambes tordues et mortes avant de les frapper jusqu'à épuisement, avec un tabouret » (*Ibid.* : 155).

La douleur du Papa Ibrahim représente la peine de tous les Guinéens opprimés. Bien qu'il connaisse le bourreau de son enfant, il doit obtempérer à la loi de l'oppression. Ici, le pauvre, c'est-à-dire la population, n'a pas de répit. C'est le symbole du mal que papa Ibrahim se fait en frappant ses jambes jusqu'à l'épuisement. Cet acte violent contre soi, est le seul moyen d'exprimer sa frustration.

II. 3. 5. 3. Le meurtre rituel

Chez Sassine, il se dégage aussi un cas de meurtre rituel ayant un rapport à la politique. La liaison se motive par des mobiles politiques souvent animés par l'ambition et la soif du pouvoir des membres du régime ou ceux qui convoitent le pouvoir.

Le jeune homme de sable rapporte le meurtre de Bandia, un pauvre fidèle serviteur du député Abdou. Sa mort est due à l'ambition de certains traîtres proches du Guide qui veulent accéder au pouvoir du pays par un coup de force.

Le Guide se perpétue au pouvoir et ne pense pas le larguer ; il se fait entourer des militaires et des agents sécuritaires pour assurer sa protection. Néanmoins, au sein de son conseil, il existe des traîtres qui, eux aussi, admirent l'immensité du pouvoir détenu par le Guide ; la corruption dont il bénéficie ; l'accès à la vie luxueuse et aux richesses incommensurables dont il jouit. Ils convoitent le pouvoir du Guide si bien qu'ils ourdissent un complot de sa chute. Son long terme au pouvoir constitue une entrave à leur ambition. Ainsi, la seule voie pour le détrôner est un coup d'état qui produirait sa mort ou sa capture. La réussite de l'un des deux faits signifie inéluctable le renversement du gouvernement du Guide ; et ainsi, la voie d'accès au pouvoir et aux gains sera ouverte. A la tête du complot se trouvent les proches du Guide et certains membres privilégiés du gouvernement, dont Elhadj Karamo.

Elhadj Karamo est l'initiateur du complot ; il convoite le trône du Guide. Cependant, étant donné qu'une telle démarche requiert de la collaboration, il recrute des complices, leur promet de postes importants en cas de réussite du coup de force. Parmi les personnages recrutés, figure son ami, le député Abdou. Ce dernier, non seulement accepte d'y prendre part, mais pourvoit

la victime du sacrifice rituel exigé par le marabout. C'est, donc, le soir du sacrifice qu'Oumarou constate l'absence de Bandia. Il demande à Hadiza, la plus jeune épouse du député :

- […]. Pendant que j'étais couchée l'autre jour, Karamo, le type de la Sureté, tu le connais… ?
- […].
- Il est venu, et dans le salon je les ai entendu dire qu'ils devaient se dépêcher de trouver quelqu'un… quelqu'un à sacrifier. Tu sais que certains marabouts ne travaillent qu'avec du sang humain, quand on veut une très grosse fortune ou une place très importante. Le député a déclaré qu'il avait déjà trouvé une personne dont la disparition passerait inaperçue. Il a parlé ensuite du vieux Bandia. Je pense que c'est pour ça qu'ils l'emmènent […] (*Ibid.* : 143).

Le narrateur met l'accent sur le fait que le député assure les autres complices que la mort de Bandia passerait inaperçue. C'est un signe indicatif du mépris de l'élite de la classe subalterne. Comme à l'occasion de la mort d'Ousmane, fils d'un pauvre, Bandia, un pauvre aussi, connaît une mort brutale ; c'est l'œuvre des politiciens. Les deux sacrifiés appartiennent à la même classe : celle des pauvres, et en revanche, leurs bourreaux appartiennent à la classe dirigeante. Le meurtre de Bandia présente les dirigeants comme des loups en quête des proies ; ils célèbrent avec la chaire des dirigés. Les dirigeants, représentés par le député Abdou et Elhadj Karamo, démontrent le manque d'importance qu'ils attachent à la vie des pauvres guinéens ; ils les considèrent comme une réserve matérielle pour subvenir à leurs besoins. La manière dont Bandia est tué, reflète la cruauté de ses meurtriers et l'endurcissement de leur cœur ; elle révèle à quel point l'élite est prête à tout faire pour atteindre son objectif. Dans le passage suivant, le narrateur décrit vivement la scène du meurtre :

> Elhadj Karamo abandonna la grande route. Il éteignit les phares et se laissa guider par la lueur violente et froide de la lune […]. Il continua à rouler à toute vitesse jusqu'au moment où son ami, le député Abdou, lui désigna un groupe d'ombres ramassés […]. Des hommes arrivaient en courant. Le vieux Bandia descendit à son tour […]
>
> - […]. Il ne vit pas le signe qu'adressait Elhadj Karamo au groupe d'hommes. L'un d'eux le tira brusquement loin de la voiture. Surpris, il tenta de se débattre, mais deux autres lui saisirent les jambes pour le terrasser. Une longue silhouette

> enturbannée se pencha au-dessus de lui et il sentit sur sa gorge le contact froid et tranchant d'un couteau. Lorsque l'homme enturbanné pesa de toutes ses forces sur le couteau, avant de se laisser aller, [...] (*Ibid.* : 154).

La mort de Bandia est un crime crapuleux et bien orchestré. Les détails au sujet du choix de l'espace : une forêt éloignée de la ville et privée de toute présence humaine, du temps choisi : au milieu de la nuit lorsque les hommes se retraitent chez eux et de l'équipe : le marabout enturbanné avec ses trois assistants en cas de révolte, (comme l'a bien tenté Bandia).

On ressent dans le passage susmentionné un cas d'extrême insensibilité de la part du député ; et puis, le lecteur découvre qu'Halima, la femme de Bandia venait d'accoucher d'un enfant. Bandia est le seul pourvoyeur de la famille. L'éliminer revient à exposer sa famille à la souffrance. Sa mort est, donc, la mort d'Halima et par ricochet du nouveau-né. On pourrait aussi affirmer que la mort de Bandia symbolise la mort de la population pauvre, car ce meurtre n'est qu'un cas parmi d'autres narrés dans les romans. Ainsi, les activités de la classe-élite enfoncent davantage Halima, le nourrisson et d'autres Guinéens appartenant à la plus basse couche socio-économique du pays ; ils sont dans la misère. Le cercle de pauvreté devient interminable. Bandia, est remplacé par un enfant dans le cercle de souffrance. Comme son père, le nourrisson naît dans la pauvreté ; sans père, il sera exposé à la misère. Ainsi, une dynastie des pauvres se crée.

Le meurtre de Bandia révèle un paradoxe que le pays et la population vivent. La présence d'Elhadj Karamo, chef de la Sureté de l'Etat, à la scène du meurtre, anéantit l'espoir de vie des pauvres guinéens.

Elhadj Karamo symbolise et personnifie la sécurité et la justice. C'est auprès de la justice que les Guinéens devraient faire recours en cas d'oppression. Cependant, voilà le chargé de la protection de l'Etat et de la population impliqué dans les actes contre lesquels il doit farouchement s'opposer.

Le comportement du chef de la Sureté et du marabout après le meurtre de Bandia est surprenant, choquant mais instructif (c'est bien taillé sur mesure), tel que nous l'indique l'extrait suivant :

> L'homme enturbanné les rejoignit, un sac à la main. Elhadj Karamo s'en alla ouvrir le coffre arrière de la voiture et sortit les pelles.
>
> - Enterrez le reste profondément, ordonna l'homme enturbanné à ses

trois compagnons. Dans le bruit du sable remué, il ouvrit une portière et déposa le sac dans la voiture.

- J'espère que ça ne salira pas mes sièges, dit Karamo.
- Il n'y a que la tête et les deux mains [...] (*Ibid.* : 155).

La position des meurtriers de Bandia, est le signalement de leurs personnalités. Alors que le chef de la Sureté se révèle fort de caractère et trouve facilement son calme ; le député, quant à lui, éprouve du regret et de la peur. Elhadj Karamo est à l'aise devant 'le reste' de Bandia. Il se soucie plus de la propreté des sièges de sa voiture que de la victime. Ce comportement démontre, non seulement qu'il a l'habitude de commettre de telles atrocités, mais aussi l'égoïsme du chef de la Sureté ; le souci de ce dernier des sièges de sa voiture démontre que la vie humaine vaut moins que ses biens matériels ; ici, les biens matériels sont les sièges de sa voiture.

Pour sa part, Abdou, se perd dans ses pensées : c'est un signe de la fuite psychologique par rapport à la réalité du 'reste' de Bandia. Sa conscience le trouble et on découvre en filigrane le doute dans ses propos :

- Tu es sûr que ça marchera, Karamo ? s'inquiéta le député Abdou.
- Dans quarante jours, vos vœux seront réalisés. Sinon, je me promènerai nu dans toute la ville. Tout ce que vous désirez, promit l'homme enturbanné en se tournant vers les fossoyeurs (*Ibid.* : 156).

Les paroles de l'homme enturbanné mettent en évidence une personnalité dépourvue de tout sentiment humain. Ainsi, se référant au corps démembré de Bandia, il déclare qu' : « il n'y a que la tête et les deux mains ». Ses propos effrayants, sont dépourvus de compassion. Comme chez Elhadj Karamo, le comportement du marabout expose son hardiesse et sa méchanceté.

II. 4. Conclusion

Dans ce chapitre, la tâche a consisté en l'exploitation de l'expérience des personnages dans les intriques sassiniennes. Le but était celui déterminer l'origine, bien plus la gestation de l'humanisme ; cela revient à dire appréhender pour comprendre l'origine de l'humanisme à travers les personnages sassiniens.

Edmund Husserl et Carl Rogers ont conçu un environnement où tout homme vit et acquiert de l'expérience ; à son tour, cet environnement lui façonne une perception du monde. Dans le champ phénoménologique de Rogers, l'individu équivaut à 'soi'. L'existence d'un 'soi' présuppose qu'il (le soi) vit dans un environnement entouré d'autres êtres avec qui il (le soi) entre en contact et donc en relation. La relation d'interdépendance devient une sorte d'école où il (le soi) apprend et se forme. On peut catégoriser les composants du monde de Sassine dans les grands éléments du champ phénoménologique de Rogers ainsi

INDIVIDUS =

Personnages : Baly, Condelo, Oumarou, Camara, Chef des Milices, Karamo, le député Abdou, etc.

↓

↓

ENVIRONNEME

Espace géographique

Village+Ville+Pays = Wirriyamu, Kankan, Conakry, Guinée.

Espace physique

= les forêts, l'église, le bar, les maisons, l'aéroport, l'auberge, l'école, la prison, les mines, les bureaux, l'école, l'hôpital, etc.

Peuples= les colons, les Européens, les militaires, les contrôleurs, la police, les natifs de Wirriyamu, les Guinéens, etc.

Objets= les maisons, les voitures, les boissons, la viande, les couteaux, la lance, les livres, les lits, l'avion, l'appareil de photo, l'argent, les habits, etc.

Comportement = la brutalité, le racisme, l'arrivisme, le mépris, etc.

Pensées et images = les rêves, la chimère, la fuite, le voyage, la liberté, la conquête, la rééducation, la civilisation, la richesse, la pauvreté, le colonialisme, la peur, l'oppression, l'expropriation, la maladie, les incendies.

CHAMP PHENOMELOGIQUE=

Le schéma indique les catégories d'éléments entrés en jeu pour construire la vision du monde des personnages principaux. En fait, la vie de Camara, du vieux Kélani, du chef de la milice et en bref, de toute la société romanesque de Sassine, fut une expérience douloureuse, parsemée de malheurs, qui se sont manifestés sous forme de racisme et du dénigrement, du traumatisme psychologique ; ceux-ci sont devenus communs chez les natifs ; les natifs vivaient dans

l'incertitude et dans la peur perpétuelle à cause de la cruauté des colons. Les différentes formes d'exploitation entraînent vers eux des effets négatifs. Vasconcelos confirme que : « Je travaillais à côté, dans les mines de diamant. […]. Avec ce qu'on gagnait, on ne pouvait pas se marier » (*Wir* : 49 - 50).

De même, suite à la destruction de la vie agricole des natifs, les colonisés furent condamnés à la misère. Le lecteur s'aperçoit de la manière dont le mauvais sort des natifs orchestré par les colons, se traduit par un appauvrissement systématique. En s'accaparant des parties les plus fertiles de la terre et en repoussant les natifs vers les lieux arides des villages, les récoltes sont soumises à rude épreuve. L'exploitation ouvre la voie à la catastrophe. Dépourvu de terres, les natifs n'ont qu'un seul choix : se tourner vers la criminalité.

La faim devient le lot quotidien des natifs. D'où les enfants sont exposés à la malnutrition, telle qu'il est dépeint l'histoire de Camara et l'affaire du mouton égorgé dans son village natal (*ZIQ* : 1985). La vie des natifs est rendue difficile par le vol des biens artistiques et l'exploitation des ressources minières accompagnée d'actes d'ordre brutal. Ainsi, la mauvaise expérience des colonisés se tisse de meurtres, de brutalité et d'appauvrissement.

De plus, en lieu et place du progrès matériel, moral et social, ils connaissent des traumatismes après les indépendances. Au lendemain de la prise du pouvoir des dirigeants noirs, la population s'est retrouvée dans de pires situations. Il importe de signaler ici que tous ces maux ont caractérisé la période de la post-indépendance. Les malaises sous forme de corruption, d'arrivisme, de dictature, d'incarcérations arbitraires et de mauvaise gouvernance se sont multipliés.

Le colonisé, face à son double malheur dû à la frustration jalonnée par la douleur infligée par le colon et la déception des dirigeants noirs, se trouve dans un grand dilemme. Ainsi, abattus et désespérés, les héros sassiniens se recroquevillent. C'est sur cette lancée que le neurone miroir dont parlent Giacomo Rizzolatti et Sinigaglia Corrado (2008) entre en ligne de compte ; il devient actif et déclenche dans l'homme ce que les *neurophysiologistes* nomment « la résonance » (Gallese 2003 : 3), c'est-à-dire la réaction qui a lieu dans le cerveau humain dès la perception d'un phénomène qui le choque. Ensuite, il s'ensuit une chaine de réactions neurologiques dont l'empathie. Voilà ce qui est à la base de l'amour du prochain (l'altruisme) chez les personnages de Sassine.

Cette affection soudaine occasionnée par la misère et la pitié, par exemple, la souffrance des natifs sous les colons, la vie misérable des Guinéens après l'indépendance et les innombrables meurtres dans les sociétés de Sassine, pousse l'homme à réagir dans la limite de ses moyens pour chercher à améliorer sa vie et celle des victimes, vis-à-vis de qui il éprouve de l'empathie. Ses réactions et interventions dans le but d'alléger la souffrance d'autrui constituent des actes d'humanisme. Carl Rogers préconise ce type de sentiment comme l'une des conditions *sine qua non* relative à la compréhension de l'homme lui-même (Roger 1968 : 204 - 205). Roger est d'avis que l'empathie est importante pour un développement équilibré de la personne. A l'instar de Roger, Jacques Lecomte écrit :

> Lorsqu'une personne observe l'état émotionnel d'une autre (qu'il s'agisse du dégoût, du toucher, de la douleur, etc.), cela active des parties du réseau neuronal qui traite ce même état en elle-même. En d'autres termes, nous éprouvons peu ou prou des émotions en miroir de celles ressenties par autrui. L'une des fonctions majeures des neurones miroir est précisément de faciliter l'empathie (2010 : 2).

En effet, c'est dans la misère de leurs congénères que les personnages sassiniens : Monsieur Baly, Oumarou, Camara, Condélo, François, Mohammed, le chef des milices et d'autres ont éprouvé de l'empathie vis-à-vis de la souffrance de la population du monde romanesque de Sassine. Etant donné que ces personnages vivent dans les mêmes situations que les autres, Sassine leur donne la capacité de percevoir la souffrance des autres. Ils sont aussi des êtres humains ; et de ce fait, ils développent en eux les sentiments de sympathie vis-à-vis de leurs semblables parce qu'ils possèdent « une disposition innée à percevoir que les autres personnes sont "comme eux" et parce qu'ils développent rapidement au cours de l'ontogenèse la capacité de les mettre mentalement à la place d'autrui » (Lecomte 2010 : 2).

Enfin, on peut repérer deux éléments qui constituent l'origine de l'humanisme chez les personnages de Sassine. D'abord, on constate que les Africains mènent une vie grégaire. Ils développent une culture de partage, de soin et de souci les uns envers les autres. Ainsi, un personnage apprend à imiter ce qui se vit dans la société. La volonté d'imiter est décrite par William Prinz dans son *Experimental Approaches to Imitation* (2002) et reprise par Giacomo Rizzolatti et Laila Craighero comme suit : « When [a person sees] a motor event that shares features with a similar motor event present in their motor repertoire, they are primed to repeat

it. The greater the similarity between the observed event and the motor event, the greater the priming is » (Rizzolatti et Craighero 2004 : 180).

Ceci est rendu possible par le fait qu'à leur naissance, les enfants africains expérimentent la vie communautaire, ainsi ils en apprennent les règles, les manières et les exigences. Aussi, cultivent-ils l'esprit de générosité envers autrui. Ceci revient à dire que le sentiment éprouvé est 'l'amour du prochain'. Les personnages de Sassine ne sont pas exempts de cette façon de vivre. Quoiqu'étant dans la misère, ils développent des atouts d'assistance et d'entraide tous azimuts. Ils répondent au profil de l'humanisme qui se motive ici par la lutte de la libération. Le chef des milices est une illustration ; il s'est battu corps et âme pour alléger la souffrance de ces contemporains.

Et puis, l'origine de l'humanisme dans les romans de notre étude relève de la condition minable des personnages. Grâce à cette situation, l'humanisme constitue le soubassement de la lutte de libération.

CHAPITRE III : L'ALTRUISME DANS LES ROMANS A L'ETUDE

III. 0. Introduction

Ce chapitre aborde les aspects allocentriques de l'humanisme, c'est-à-dire la charité des personnages du monde romanesque de Williams Sassine. En effet, l'altruisme n'est pas un thème étranger à la littérature francophone : des personnages qui posent des gestes généreux dont l'objectif est de soulager la douleur d'autrui, sont légion dans la littérature francophone. Par exemple, une interprétation du sens de la quête d'eau par Manuel, le personnage principal des *Gouverneurs de la rosée* (1944) de Jacques Roumain ; sa lutte pour l'amour et sa mort visent l'unification d'un peuple déchiré par la haine et les préjugés. De même, l'amour maternel inébranlable et les sacrifices d'un père pour le bien-être de son fils, la vie ambiante et la générosité des villageois sont des thèmes qui renvoient au souci d'autrui dans *L'enfant noir* de Camara Laye (1953). Ensuite, pour subvenir aux besoins primaires des mendiants dans la rue, Salimata, l'épouse de Fama, s'adonne aux actions altruistes : elle prépare du riz et leur en distribue (Kourouma 1976). Chez Ousmane Sembene, l'on souligne la générosité des villageois de Thiès. Ces derniers partagent leur bien avec des étrangers ; ils s'assurent de la réussite de la grève des cheminots du Dakar-Niger en donnant de l'eau et de la nourriture aux agents en grève (Sembene 1963). Chez Véronique Tadjo (2000), l'amour du prochain s'exprime auprès de plusieurs personnages qui risquent leur vie en protégeant d'autres recherchés par les auteurs du génocide au Rwanda.

En effet, le point commun des personnages énumérés dans les romans susmentionnés, est l'expression de la compassion envers autrui. Les uns, exposent leur vie pour sauver leurs frères, au moment où les autres, partagent leurs biens afin d'améliorer la vie de leurs frères. De ce fait, on peut conclure que l'accomplissement de ces actes dans les œuvres littéraires ci-haut énumérées, témoigne de l'aspect allocentrique des personnages du monde imaginaire romanesque de la littérature francophone.

Chez Williams Sassine, la vie, le comportement et les gestes des personnages révèlent des indices de la vie d'un peuple écrasé par le poids de la souffrance, le joug de l'oppression et la pression de la pauvreté. Cependant, ces personnages montrent aussi un désir acharné et une force de la volonté d'un peuple qui refuse de se résigner à un quelconque déterminisme. Ainsi, réfléchir sur la vie altruiste des personnages sassiniens, équivaut à démontrer ce que leur vie présente d'amer et de beau à la fois. L'altruisme chez les uns, est indicatif dans ce sens qu'il

existe un besoin chez les autres. C'est comme un appât qui attire l'empathie des 'agents-secouristes'.

Le désir de survie et de réussite en commun, s'exprime par le souci qu'entretiennent certains personnages en vue d'apporter un quelconque soutien dans le but d'améliorer la vie des autres. Comme nous l'avons déjà exprimé, cela s'opère aux prix de grands risques. Les 'agents-secouristes' ne sont pas non plus épargnés de la misère dans la société.

La décision des personnages de s'offrir en sacrifice trouve racine dans leurs expériences individuelle ainsi que collective. Ils sont de véritables produits du secours social, économique et politique de leur communauté. Leur passé pénible et leur condition actuelle de vie, ne les découragent pas ; en lieu et place de demeurer pessimistes, ils usent de la souffrance pour des opportunités. Ils sont déterminés à changer le cours de l'histoire et de l'existence en faveur des populations locales, de leur société en général. Ce don total de soi et de son bien sans calcul des bénéfices personnels ni intérêt égoïste, est ce qu'August Comte nomme *l'altruisme* dans son *Catéchisme positiviste* (1852). Comte est le premier à décrire la tendance allocentrique ou l'aspect de générosité matérielle et psychologique des êtres humains.

De nos jours, l'altruisme est un concept dont l'acception varie selon les auteurs et les écoles ou les disciplines ; par exemple les sciences sociales comme les Néo-classiques le perçoivent de manières différentes. Les partisans de la théorie économique néo-classique se focalisent sur l'égoïsme de l'être humain (un aspect négatif du comportement humain) ; ils ne perçoivent l'homme qu'en termes de l'*Homo oeconomicus* (Pareto 2014 : 44). Pour eux, l'homme est un être rationnel. Sa rationalité influence toutes ses décisions, et donc ses choix. De là vient qu'il réfléchit non seulement, sur ses gestes et calcule les choix à opérer, mais aussi il réfléchit sur tous les résultats des activités à accomplir. Les choix opérés entraînent des résultats bienveillants ou non ; ils sont soumis à un motif ultérieur régi par son intérêt personnel ou le profit qu'il en tirera (Rittenberg 2009, Persky 1995). Suivant cette logique, les personnages sassiniens n'agiraient qu'en fonction d'utilité et de maximisation de leur propre intérêt.

Faudrait-il conclure que l'homme est incapable d'aider autrui sans en envisager un quelconque bénéfice ? Comment l'image du personnage sassinien se diffère-t-elle de celle peinte par les théoriciens de l'école néo-classique ? La cupidité complète et totale de l'homme n'est-il pas un *argumentum ad absurdum* ? On y reviendra sous peu dans ce chapitre.

Pour bien saisir la notion d'altruisme dans l'univers de Williams Sassine, il sied bon d'examiner certains gestes posés par les personnages dans le but d'en dégager les mobiles. Nous allons analyser les gestes des personnages à la lumière du 'Clavienisme'. Cette méthode permet d'examiner les actions, les gestes, les paroles, les personnages afin de déterminer les intentions sous-jacentes. Les concepts de 'motif' et de 'motivation' seront des outils de travail dans cette partie.

III. 1. La Charité

Par son étymologie, la charité provient du mot latin *caritas* qui, peut aussi se traduire comme « l'amour du prochain ». Son équivalent en grec, *agape*, signifie l'amour pur et désintéressé. Pour ressortir la quintessence du terme *charité*, Emmanuel Sena Avonyo l'oppose au concept de justice. D'après lui :

> La justice est **générale**, **objectivable** et **universelle**. Elle régularise les échanges, instaure un système de **droits** et de **devoirs** réciproques. La charité est **subjective**, **personnelle** et s'exprime dans le désintéressement et la **générosité**. La justice est **obligatoire** alors que la charité se manifeste dans un **don gratuit**. La justice relève du droit naturel alors que la charité est un **dépassement** de ce droit par la loi chrétienne. La justice consiste à donner à autrui ce qui est à lui, et la charité, à donner ce qui est à soi. La justice est **rationnelle**, la charité est **sentimentale**. La justice peut devenir purement formelle à cause du légalisme, et perdre ainsi sa crédibilité (2007 : 17)

De cet extrait, il ressort une dichotomie résulte du fait que la justice est un droit inaliénable de l'être humain et devrait être reconnu par les autres, au moment où la charité est un constant effort humain et personnel. Pour le bénéficiaire, la charité n'est pas un droit ; pour le bienfaiteur, elle n'est pas une obligation. S'attendre à la charité, relève de la capacité de l'être humain à compter sur ses semblables. Cela exige la confiance de la part du bénéficiaire : l'un des attributs de la charité. Avonyo poursuit que « l'absence de justice est souvent choquante, mais personne ne se plaint publiquement d'un manque de charité » (*Ibid.* : 9).

Dans les romans de Sassine, les personnages posent des gestes charitables et généreux qui affectent la vie des voisins, des membres de la famille, des collègues professionnels et des

personnes étrangères ou inconnues. Les gestes et les comportements sont indicatifs de la générosité et de la charité des uns envers les autres.

Au fait, la notion de charité chez les êtres humains est souvent perçue sous l'angle de la religion (Perraudin 2003). Certes, les religions chrétienne et islamique ont joué un rôle fondamental dans la narration sassinienne dans une mesure ; elles ont influencé l'attitude altruiste des personnages dans une autre mesure. Cependant, il ne sera pas tout à fait faux d'affirmer que certains personnages de Sassine sont de nature généreuse. Si la religion était synonyme de charité, tous les personnages sassiniens seraient, *ipso facto*, généreux et charitables. Des exemples pour confirmer ce point de vue sont légion chez Sassine : Soriba, le marabout qui disparaît avec les épargnes de Monsieur Baly et Salim, un riche commerçant, sont des personnages de *Saint monsieur Baly* (1973) : tous les deux sont des musulmans dévots ; alors que Soriba est voleur et escroc ; Salim ne se soucie que du profit tiré de son commerce. Ce dernier se résigne de prêter main forte ou prêter quelque chose aux nécessiteux. De même, le riche est puissant à l'image du député Abdoulahi, adepte fervent de l'Islam que les pauvres et les nécessiteux ont élu à l'Assemble nationale ; Par cette position, il devient nanti et exploite ces mêmes électeurs à ses propres fins (*JHS* 1979).

Le père Fidel donne des sous à Mariam pour lui faire l'amour (*Wir* 1976). Charlie Broad qualifie le comportement du prêtre de « l'altruisme autoréférentiel » (1971 : 88). Ceci se réfère à une sorte de bien, fait aux amis et aux proches mais dont le motif sous-jacent est l'égoïsme, c'est-à-dire, l'acte de générosité est accompli pour un bénéfice ou une satisfaction personnelle. L'on pourrait ainsi discerner et aligner les actes de charité chez les personnages de Williams Sassine. Nous verrons les acteurs ou agents de cette charité et examinerons, au cas échéant, les motifs et les motivations des bienfaiteurs.

III. 1. 1. La générosité : don de soi

Dans le monde romanesque de Williams Sassine, les actes de générosité sont évidents. Cependant, la question qui préoccupe la pensée des philosophes, comme c'est le cas des moralistes français, Van Deflt (2008), Lafond (1994) et les moralistes britanniques dont Butler (1991) est celle « de savoir si l'être humain est exclusivement centré sur lui-même et motivé par des considérations relatives à son propre bien-être ou s'il est capable d'être touché par les besoins d'autrui et agir sous l'impulsion de motifs bienveillants » (Clavien 2010 : 85). Le roman *Saint Monsieur Baly* propose des réponses à cette position.

Le personnage éponyme du roman, Monsieur Baly, est un vieillard dont la retraite vient de lui être annoncée par les autorités du Département de l'Education Publique de la région de Balawa. C'est la région où il a exercé comme enseignant pendant une quarantaine d'années. Bien que la lettre portant la nouvelle fasse l'objet de « la promesse de son supérieur de lui décerner bientôt une médaille 'pour les quarante années de durs et loyaux services rendus à cette nation que [lui, Monsieur Baly, a] toujours efficacement servie' […] » (*SMB* : 27), Monsieur Baly se sent marginalisé et attribue la raison de sa retraite aux conflits d'intérêts qui l'opposent au Département de l'Education Publique et aux coopérants blancs de la région. Cela signifie que la retraite est organisée, précoce et imposée. Elle ne résulte pas des années de service prévues par la loi du pays. Monsieur Baly est, de ce fait, victime d'un système mal suivi et mal géré. Monsieur Baly est un homme soucieux de ses semblables : la retraite imposée, devient un moment de méditation, c'est-à-dire de réfléchir sur sa vie et celle des autres. C'est aussi une occasion de tracer une trajectoire pour l'avenir. Pour mener sa vie de retraité, il se retrouve devant une variété d'alternatives, dont celle provenant de Sidi comme l'indique cet extrait :

> - J'ai appris, mon ami, qu'on t'a mis à la retraite, dit-il, d'un ton compatissant ; à présent, poursuit-il, tu es dans nos rangs, et tu verras, désormais [;] ce sera la belle vie pour nous deux ; dès demain, nous organisons nos loisirs (*Ibid.* : 31).

Monsieur Baly a l'option de choisir 'la belle vie' et a le droit de prendre le chemin charmant de la facilité et du repos. Son ami, le vieux Sidi, s'apprête à l'entraîner dans la vie oisive peinte dans sa proposition après des moments de quarante ans de dur labeur. Monsieur Baly a passé toute sa vie dans le service de l'enseignement et particulièrement au service du pays, comme l'atteste la lettre de retraite. Après quarante ans de formation de futures générations, donc quatre décennies de service à autrui, d'aucuns le blâmeront et moins encore, l'accuseront de n'avoir pensé qu'à lui-même pendant sa vie et sa carrière. Après une si longue période de service dans le secteur public, il serait important de consacrer sa vie à la famille et à soi. La vie oisive à l'instar de celle que mène Sidi, semble la meilleure option pour Monsieur Baly.

Cependant, au fil de la lecture on constate une générosité non 'égocentrique' exprimée par le don de soi au service des laissés-pour-compte chez Monsieur Baly. Le vieil instituteur refuse la vie oisive, c'est-à-dire la proposition de Sidi. Il identifie un besoin dans sa communauté et consacre sa vie à répondre à ce besoin. Le narrateur le déclare ici:

> En réalité, Monsieur Baly réfléchissait depuis des mois à la manière d'aborder sa retraite ; un long séjour dans cette ville lui avait appris que ses habitants se complaisaient sous cette chaleur infernale, fataliste et paresseux ; il s'était mille fois imaginé coulant le reste de ses jours, très loin dans son petit village natal, blotti au fond d'une vallée fertile. Mais aujourd'hui, sans qu'il sût exactement pourquoi, son tempérament se révoltait à l'idée qu'un homme instruit, aussi vieux fut-il, pût jouer au père tranquille ailleurs pendant que le soleil dévorait peu à peu une ville (*Ibid.* : 34).

La décision de Monsieur Baly de renoncer à son droit d'une vie de repos ; la décision de refuser de passer des vacances interminables dans son pays natal, de consacrer sa vie au service d'un pays étranger et de servir des hommes avec qui il n'a aucun lien de parenté, est un don de soi : c'est bien de l'altruisme d'après les principes de la théorie clavieniste. En effet, cette théorie classe ce type de générosité sous l'altruisme psychologique (**AP**). Dans cette catégorie, on range des actes qui résultent « d'une motivation dirigée vers le bien d'un ou plusieurs autres individus » (Clavien 2010 : 85). Dans le passage susmentionné, l'action de Monsieur Baly de renoncer à son départ même quand il l'a toujours désiré, relève du souci de l'autrui. Son souci est suscité par des facteurs économiques, sociaux et pédagogiques qu'il identifie comme les problèmes qu'affronte sa société. Il décide d'y remédier. Il défie sa vieillesse en s'imposant un devoir immense :

> - Je ne suis pas usé, moi, et ce n'est pas avec de vieilles peaux qu'on fait un bon fruit ; j'ouvrirai une école, la plus grande de ce pays, à mes frais s'il le faut (*SMB* : 33).

Quels sont les intentions et les motifs de Monsieur Baly en construisant cette école ? Sa décision de rester dans la région de Balawa constitue-t-elle de l'**AP**, tel que proposé par Christine Clavien ? Celle-ci propose des conditions *sine qua non* à la réalisation de l'altruisme psychologique ; d'après elle :

> Une action est dite altruiste si elle est le résultat d'une motivation dirigée vers les intérêts et le bien-être d'autrui (et non vers les propres intérêts et bien-être de l'agent). En d'autres termes, pour qu'une action altruiste psychologique puisse être réalisée, une conjonction de trois phénomènes est requise : il faut **être conscient des intérêts et des conditions du bien-être**

> **d'autrui** ; il faut **être motivé à produire une action qui les réalise** ; et enfin, il faut qu'**aucune considération relative à nos propres intérêts et bien-être** ne parvienne à contrebalancer cet élan en faveur d'autrui (Clavien 2010 : 86).

Chez Monsieur Baly, la décision de ne pas assumer le rôle d'un 'père tranquille' (*SMB* : 34) remplit la première condition de Clavien. En refusant de partir pour ne pas se tourner le dos « pendant que le soleil dévorait peu à peu une ville » (*Ibid.*), en l'occurrence à la localité de Balawa, Monsieur Baly est motivé par l'amour envers les personnages de la localité de cette région. Son long séjour dans cette région l'a rendu conscient des problèmes de cette société. Ensuite, en proposant de construire son école, Monsieur Baly entreprend une action s'harmonisant avec la deuxième condition de Clavien.

Le fait de construire l'école à ses frais est indicatif de sa passion pour la réussite des enfants de la région de Balawa. Ainsi, il est bien « motivé à produire une action qui [...] réalise [répond au critère communautaire] » (Clavien 2010 : 86), ainsi il améliore les intérêts et le bien-être de la communauté.

Enfin, Clavien postule que pour qu'une action soit de l'altruisme psychologique, elle « doit être coûteuse pour l'agent » (Clavien 2010 : 86). Ici, on pourrait dire que Monsieur Baly, l'agent principal, ne tire aucun bénéfice personnel du renoncement de son repos et d'investissement de ses biens et avoirs dans la construction de l'école : c'est le renoncement ou le reniement total de soi pour la communauté. Il y verse ses économies et toute son énergie, il y applique son intelligence. Les bénéficiaires des gestes allocentriques de Monsieur Baly sont le peuple de Balawa et surtout les enfants à l'âge de scolarité ; ce ne sera ni Monsieur Baly et encore moins un membre de sa famille.

III. 1. 2. La générosité : dons et aumônes

Un autre aspect de la générosité que l'on trouve chez les personnages de Williams Sassine est leur capacité à faire des dons par amour à autrui. Souvent, les dons sont destinés à d'autres personnages caractérisés par une pauvreté extrême. Les dons et les aumônes peuvent aussi se faire entre les membres d'une même famille ou entre voisins. Cependant, on constate chez les personnages sassiniens une générosité se penchant beaucoup plus vers l'empathie vis-à-vis des défavorisés de la société. C'est ainsi que Monsieur Baly fait don de la petite somme d'argent de poche. Cette somme était destinée à l'achat d'une glace pour atténuer les effets de la chaleur

torride du jour et de se désaltérer aussi. Pour compatir à la situation, Monsieur Baly oublie sa condition de retraité. Il ne se soucie pas du fait qu'il est condamné à vivre et à dépendre désormais de sa petite pension. Il a pitié d'un mendiant couvert de mouches et de plaies ; et d'un geste spontané, il lui fait don de l'argent de poche :

> Monsieur Baly, la mouche gluante toujours sur les lèvres, le front ruisselant de sueur, gardait les yeux ouverts sur le triste ballet des mouches et de deux petits moignons de mains lépreuses. Un violent coup de klaxon le réveilla ; il plongea la main dans sa poche et déposa auprès de l'homme-pourri toutes les pièces de monnaie qu'il y trouva ; puis il s'enfuit à toutes jambes, troublé par l'horrible vision d'êtres infirmes en haillons et couvert de poussière [...] (*SMB* : 36).

Le don fait au pauvre mendiant, témoigne de l'esprit empathique, de la générosité et de la charité. Dans l'extrait susmentionné, on constate que Monsieur Baly avait deux options devant lui. Il a choisi d'aider le mendiant en lieu et place d'étancher sa soif : c'est sa raison d'être dans la rue. Par cet acte, le côté altruiste de Monsieur Baly est mis en exergue ; il pouvait ignorer le mendiant et satisfaire son besoin personnel immédiat. Ici, on constate que le mendiant ne s'attendait pas à cet acte de générosité. Il en est surpris. Ce fait rejoint et explique l'opposition de la justice et de la charité tel que retracé par Sena Avonyo, où ce dernier postule que la charité est un acte libre et volontaire de la part de l'agent.

Encore faudrait-il constater que les gestes de charité de Monsieur Baly ne sont pas d'actes isolés et rares. Les dons faits aux mendiants deviennent de plus en plus fréquents dans les romans. Le lecteur se rend compte de leur fréquence. Peu après avoir fait l'aumône à ce dernier, Monsieur Baly développe un attachement émotionnel envers lui. La condition du mendiant lui remue la conscience et le trouble. Au lieu d'étouffer la voix intérieure qui l'entraîne et le propulse vers l'homme-pourri, Monsieur Baly décide de lui rendre une autre visite, comme le témoigne cet extrait:

> Il se leva péniblement, se souvenant dans le même mouvement de sa promesse de revoir l'homme-pourri. Il le trouva recroquevillé à la même place, les yeux grand ouverts et son éternel sourire idiot et inquiétant aux lèvres. Tenant d'une main sa torche allumée, de l'autre il dénicha les noix de cola dans son pantalon bouffant. Il les déposa en tremblant auprès du misérable et s'enfuit à toutes jambes [...] (*Ibid.* : 64).

Le don du cola au mendiant est significatif. La noix de cola semble insignifiante, mais le geste est grandeur nature. La noix ne changera rien au mendiant affamé. En plus le mendiant, dont il est question, est sale et malade. Il est non seulement rudoyé, mais aussi menacé par d'autres mendiants de la rue. Cependant, il faut noter que l'affaire de cola constitue une illustration du narrateur pour dessiner le côté altruiste des personnages principaux du roman sassinien. En choisissant d'aller vers les plus pauvres des espèces humaines, Monsieur Baly fait preuve d'amour et de souci d'autrui ou pour autrui. Ce mendiant bénéficie encore du don 'd'une béquille' que lui offre Monsieur Baly (*Ibid.* : 97). Ceci est fait pour rendre sa mobilité plus aisée, étant donné qu'il avait perdu la jambe dans un attentat au suicide sur la voie ferrée de Balawa. Par ces actes, Monsieur Baly devient l'agent qui perd tout ; et en revanche, il ne gagne rien. Il devient le 'saint Bernard' dans un monde méchant et hostile. Son intervention redonne de la valeur à cet être 'pourri', abandonné et sans espoir ni avenir.

Dans une dimension plus large, Monsieur Baly œuvre et s'investit pour la réussite des enfants des pauvres inscrits dans son école. Ce faisant, il met en place un système de récompense pour encourager les élèves sur le chemin ardu de la réussite. Bien qu'il rencontre d'énormes difficultés financières pour la bonne marche de l'école, il n'y renonce pas. Son désir profond de promouvoir la diligence et l'esprit travailleur chez les élèves, le pousse à organiser une simple cérémonie, mais importante de distribution de prix malgré la grève des professeurs. Il rapporte lui-même que : « ce matin, à la distribution des prix, étaient présents Salim, le libraire, certains parents d'élèves et les écoliers […]. Tout s'est déroulé avec beaucoup de simplicité : les prix se composaient de mes vieux livres et cahiers » (*Ibid.* : 122 - 123).

Si on regarde bien la composition des personnages présents à la cérémonie de la remise des prix, plusieurs interrogations surgissent. Par exemple, comment se fait-il que malgré la présence d'un libraire et des parents, il n'y a eu que de vieux livres et des cahiers rafistolés ? Et puis, tous ces dons proviennent d'un seul et même individu, le vieux retraité.

Les récompenses sont constituées exclusivement de vieux livres et cahiers. Cela, n'est-il pas le signe de pauvreté du donateur ? Les réponses, à ces questionnements, croyons-nous, résident dans le fait que tous les hommes ne sont pas humanistes ni altruistes. La volonté de donner, ne dépend pas de la richesse des hommes, mais de l'intention et de la générosité du donateur. Le fait de donner ses vieux livres et cahiers pour encourager les élèves et enfants d'autrui, montre la différence entre Monsieur Baly et les autres personnages présents à la cérémonie ; Monsieur Baly, à coup sûr, est altruiste, car il veut la réussite du prochain et s'emploie.

Suite aux circonstances défavorables et aux croyances superstitieuses, Monsieur Baly décide de rentrer dans son pays natal avec son épouse, Fati. Le couple décide de vendre leur unique bien immeuble. A ce stade, on remarque encore la générosité et le souci du prochain de Monsieur Baly. Le départ devient, pour lui, une occasion d'aider les sans-abris. Il ne considère pas les préoccupations de Fati sur le danger d'héberger dans le bâtiment des personnes sales et considérées 'maudites' par les villageois. Dans cette région, la croyance superstitieuse et populaire est forte ; et dans la présente situation, elle risque d'empêcher l'achat du bâtiment à tout homme « sain ». Le narrateur peint la scène dans le passage suivant :

- Fati, je pense qu'il ne serait pas bon pour notre maison de la laisser inhabitée, commença-t-il fébrilement avec des éclairs dans les yeux… Même si nous avons décidé de la vendre, une maison doit avoir une âme, quelqu'un pour rire ou pleurer […]. Il faut quelqu'un n'est-ce pas ? eh bien ! Je l'ai trouvé ce quelqu'un ; **un type bien, qui n'a ni parents, ni amis, ni bagages**, mais dont le cœur est immense comme une place publique… tu dois le connaître, Fati : on l'appelle **l'homme-pourri** […].
- Pardonne-moi maitre […] si tu veux vendre la maison, ne laisse jamais cet homme y mettre les pieds ; il est maudit, il est fou et si dégo[û]tant […] (*Ibid.* : 70).

Monsieur Baly refuse d'être dissuadé du bien qu'il décide d'accomplir. Il s'est donné pour mission d'héberger le mendiant ; et la voix discordante de son épouse ne peut constituer un obstacle à sa mission salvatrice. Monsieur Baly accepte volontiers de courir un grand risque en hébergeant 'l'être pourri'. Cependant, il agit en connaissance de causes et conséquences. Le fait d'offrir la maison au mendiant est contre son intérêt. Cette action est une contre-indication aux acheteurs ; aussi longtemps que la maison n'est pas vendue, la famille Baly n'aura pas la somme requise pour s'installer dans une nouvelle demeure. Tout compte fait, Monsieur Baly n'y retire aucun bénéfice personnel ; bien au contraire, il risque de tout perdre. Néanmoins, il choisit de mettre son intérêt personnel de côté au profit de celui d'un inconnu pauvre.

Après mûres réflexions, Fati finit par accepter la proposition de son mari. A ce stade, on constate chez le vieil instituteur la passion et le profond désir d'aider. Le narrateur évoque deux images pour le décrire : en proposant à Fati d'abriter le mendiant, le narrateur qualifie la voix de Monsieur Baly de 'fébrile' (*Ibid.* : 70) et la manière dont brille sa physionomie comme d'« avec des éclairs dans les yeux » (*Ibid.*). Pour décrire la passion d'aider chez Monsieur Baly,

le narrateur parle d'« enthousiasme du petit écolier qui vient de recevoir sa première bonne note » (*Ibid.* : 71) dès que son épouse lui donne son consentement.

L'enthousiasme de Monsieur Baly en accomplissant l'acte d'assister l'homme pourri, ouvre une quatrième dimension que l'on pourrait ajouter à la conjonction de trois phénomènes requis pour qu'un acte soit qualifié d'altruiste telle le propose Clavien (2010 : 86). Ainsi, on pourrait dire que l'enthousiasme et la joie éprouvés par l'agent altruiste, constitue un autre critère requis pour le discernement d'un acte, d'un comportement et d'un geste d'altruisme.

Comme par entraînement, les actes altruistes de Monsieur Baly créent des effets de contamination sur d'autres personnages et influencent leur comportement, leurs pensées et leur vision en tant qu'être humain. Le cas de Fati en est une illustration.

Au début, Fati, l'épouse de Monsieur Baly, était défavorable à la décision de son conjoint de mettre la maison familiale à la disposition du mendiant. Fati est tellement convaincue de son raisonnement qu'elle ne manque pas d'exprimer son mécontentement à son époux. Ses mots : « si tu veux vendre la maison, ne laisse jamais cet homme y mettre les pieds ; il est maudit, il est fou et si dégo[û]tant » susmentionnés, attestent sa position. Le comportement et la disposition de Fati vis-à-vis du mendiant, la maison et la vente de celle-ci, sont centrés sur elle-même, son bien et celui de sa famille. C'est justement ce type de calcul qui fait que les partisans de la théorie néo-classique doutent de la capacité de l'être humain à avoir des mobiles désintéressés dans ses transactions avec ses semblables, comme l'affirment bien William Samuelson et Stephen Marks (2014), pour qui le but de toute action est de maximiser un profit.

Cependant, malgré son opposition initiale, Fati finit par donner son acquiescement et se convertit à la cause de son mari. Le narrateur dit qu' « elle aurait voulu lui demander de quoi vivrait le malheureux, mais déjà il [Baly] avait disparu ; alors elle s'en alla défaire leur dernier sac de mil et en emplit un seau. Elle y ajouta des condiments et nettoya une vieille natte [...] » (*SMB* : 71). On remarque deux effets de la contamination altruiste de Fati par la charité de Baly : le narrateur relate que Fati s'est sentie « vaguement heureuse de l'élan enfantin de son mari » (*Ibid.* : 71). Elle y éprouve de la joie, qui lui fait changer immédiatement sa perception de l'homme qu'elle venait à peine de condamner. Dès lors, la joie qui l'enveloppe, la propulse à prendre des initiatives ayant des résultats bienveillants. Sans attendre l'approbation de son mari, elle cherche à faire davantage : à faire du bien au malheureux en lui offrant des aliments et une natte. Ces actes témoignent du respect pour la vie humaine que Fati vient de développer par contamination. De ce fait, elle pose la fondation d'une vie altruiste au vu et au su de son

entourage. La nouvelle disposition de Fati et ses gestes envers le prochain ont eu des conséquences positives.

Peu après, l'homme pourri et malheureux refait la confiance en lui-même ; il se sent humain et aimé. Ainsi, lorsque Salim lui fait don d'une petite somme d'argent, François, l'homme pauvre, malade et infirme, ne pense pas à lui-même. Il utilise l'argent pour l'achat d'« un très joli foulard » (*Ibid.* : 111) dont il fait cadeau à Fati. Cet acte démontre la contamination altruiste car son intention n'est ni de plaire ni de témoigner une reconnaissance pour la bonté de Fati envers lui. Il a plutôt vu qu'elle n'avait pas de foulard, partie intégrante de l'habillement d'une musulmane.

Encore, observe-t-on la contamination altruiste de Monsieur Baly sur l'huissier le jour du procès judiciaire devant la cour de justice à Balawa. En effet, Monsieur Baly fut traduit devant la justice pour son incapacité de s'acquitter des dettes vis-à-vis de ses créanciers. Il s'est servi de ces dettes pour implanter son école et la mettre en marche.

L'affaire entre Monsieur Baly et l'huissier montre l'impact qu'a l'altruisme sur l'entourage. En plus, elle révèle que le penchant altruiste de Monsieur Baly n'a pas commencé au jour de sa retraite. Faisant machine arrière, on remarque que pendant ses quarante années de service dans l'enseignement et la formation des jeunes, Monsieur Baly s'est distingué comme figure-héros et modèle des élèves. Ainsi, Augustin Asaah le classe parmi les enseignants dont le

> dévouement à l'instruction [est] susceptible de promouvoir le développement de l'enfant aussi bien que celui de la communauté [...]. Aussi fait-il souvent figure de parent gentil et de dieu bienveillant. Il va sans dire qu'en maîtres compatissants et généreux, ces enseignants se démarquent, par leurs dispositions, leurs propos, leurs valeurs et leur confiance, [...] (2006 : 241).

Monsieur Baly est non seulement enseignant dans le sens plein du terme, mais aussi il se comporte *in loco parentis* ainsi inféodant ses anciens élèves à lui. Comme conséquence de sa générosité et charité, un de ses anciens élèves, l'huissier de la cour de Balawa, emprunte ses pas.

Toutefois, la justice et la loi de la société de Monsieur Baly, le trouve débiteur et insolvable vis-à-vis de ses créanciers. Il est déclaré défaillant, c'est-à-dire incapable d'honorer ses dettes, donc, coupable devant la loi. Conséquemment, la justice confisque sa maison et tous ses biens.

Cependant, l'huissier pose ici des gestes que l'on pourrait qualifier d'altruistes à la lumière des critères dessinés par Clavien. L'extrait suivant définit justement les gestes d'huissier :

> - Maître, excusez-moi un moment, je vais tenter de sauver au moins vos livres.
>
> Monsieur Baly le laissa partir ; il le vit ramasser lui-même un à un tous les vieux cahiers et les livres, puis les empiler dans une grande couverture après les avoir nettoyés. Son ancien élève ressort et lui tendit le paquet en détournant le regard.
> - Fils, donne-moi ces deux bâtons, là-bas : c'est la béquille de François et la canne de Mohamed.
> - L'huissier revint avec les deux bâtons et, en même temps qu'il les lui remettait, lui glissa discrètement dans la main de l'argent (*SMB* : 181 - 2).

Le passage susmentionné débute en soulignant l'émotion empathique de l'huissier envers Monsieur Baly. L'huissier est 'gêné'. Son gêne émane du fait qu'il sait que Monsieur Baly a été pris dans un piège tendu par ses détracteurs. Cependant, au regard de sa fonction, il est obligé de laisser libre la justice ; c'est le sens de rappeler à Monsieur Baly qu'il ne fait que son travail. En effet, le fait de ressentir la douleur d'autrui en soi, relève de la compassion, voilà un attribut de l'humanisme.

A ce stade interviennent les gestes altruistes de l'huissier. Ce dernier, sachant que les livres sont souvent chers aux enseignants dévots, il épargne ceux de Monsieur Baly. L'huissier est d'intelligence que Monsieur Baly valorise ses livres et ses cahiers. Ensuite, il fait don d'une certaine somme d'argent à Monsieur Baly. Ce geste, dans un sens, constitue une récompense de la propriété perdue ; cela confirme ainsi la vie généreuse que Monsieur Baly mène ; cette vie lui ouvre des voies inattendues d'assistance.

Le don de l'huissier révèle d'autres aspects du caractère du vieil instituteur ; il est honnête, incorruptible et respectueux de la loi de la société. Malgré l'impact positif que l'instituteur a eu dans la vie de ses anciens élèves, malgré l'influence qu'il a sur ces mêmes groupes de personnes (tel que cela se remarque dans le comportement de l'huissier), Monsieur Baly ne cherche pas à profiter de sa relation avec son ancien élève. L'extrait suivant l'atteste :

> L'huissier sortit, retira ses lunettes et, tout en les frottant d'un air gêné, appela Baly.

- Maître… je ne suis qu'un fonctionnaire.

Monsieur Baly le prit affectueusement sous le bras, comme si ce fut lui qui dominait les évènements.

-Fils, lui assura-t-il, **j'aime les hommes de devoir. Je suis heureux de constater ce matin que toutes mes leçons n'ont pas été inutiles** ; […] (*Ibid.* 181).

Sa situation de créancier est alarmante. Il a besoin d'une somme d'argent pour s'acquitter de ses dettes et pour garder sa maison. Il le souhaitait peu avant l'arrivée de la police, l'huissier et les badauds. Le narrateur relate que Monsieur Baly est « […] secrètement convaincu que le miracle qui ne s'était [pas encore] réalisé pour le Noir, se produirait, pour lui ; il aurait simplement suffi qu'on débloquât en sa faveur l'aide tant sollicitée, ou que l'huissier lui laissât le temps de chercher » (*Ibid.* : 181).

Cependant, malgré son désir et ses bonnes intentions, Monsieur Baly se montre courageux et même exhorte l'huissier à remplir son devoir, c'est-à-dire, le déposséder de la maison ; il exprime même sa joie si bien que l'un de ses anciens élèves a compris l'essence de la loi, une condition *sine qua non* de la bonne marche de la société humaine. Ici, on constate que Monsieur Baly préfère que l'huissier fasse son travail ; c'est en accomplissant son travail que la société en bénéficiera des fruits ; le bénéfice est loin d'être personnel ou individuel.

Le don de l'huissier montre encore que parmi les maux sociaux que Monsieur Baly combat, se trouve le dénigrement de la dignité humaine. C'est ainsi qu'il perçoit le don de l'huissier d'un œil négatif car, en acceptant le don, il se sent traité en mendiant. Pour lui, cela rabaisse l'homme et le fait objet de pitié. Le narrateur rapporte que Monsieur Baly « chercha des yeux l'huissier […] ; il voulait […] lui retourner le billet de banque avec un grand geste de dignité offensée : 'Mon fils, je ne suis pas un mendiant' […] » (*Ibid.* : 182).

Le comportement de l'instituteur montre que sa disposition vis-à-vis de la mendicité est négative ; il voudrait combattre le système. En voulant retourner le don et en se sentant 'injurié' par le geste de l'huissier, Monsieur Baly restaure la dignité perdue des mendiants. En plus, le geste montre aussi combien Monsieur Baly estime la réalisation de son école ; sa réponse au don de l'huissier, l'indique : « si tu veux m'aider, commence par prier pour que mon école revive » (*Ibid.* : 182). Pour le vieil instituteur, il n'y a que l'éducation des jeunes qui puisse mettre fin aux maux sociaux tels que la mendicité qui dénigre l'être humain.

Cependant, malgré la disposition de l'instituteur vis-à-vis du geste de l'huissier, on y entrevoit de l'empathie. Le geste a un effet positif sur Monsieur Baly ; il remplit la fonction de baume, c'est-à-dire de calme-douleur. Monsieur Baly se sent encouragé et peu après, il se remet et harangue ses compagnons à en revenir, comme l'extrait suivant le montre :

- Allons, les enfants, ne vous laissez pas abattre ; ce sont des choses qui arrivent tous les jours [...]. Ce n'est qu'une épreuve de plus à laquelle nous soumet Dieu ; au bout, il y aura la victoire, [...] (*Ibid.*).

L'acte de l'huissier constitue l'altruisme car il s'est rendu compte que le vieil instituteur était dans le besoin. Ceci montre que l'huissier a de l'empathie aussi. En plus, après avoir constaté ce besoin, il fait tout pour soulager la douleur de Monsieur Baly. Cela a eu des conséquences positives sur le bénéficiaire et donc de la contamination altruiste. Il est aussi possible de voir de l'altruisme dans le fait que l'huissier confisque la maison de Monsieur Baly malgré la bonne relation entretenue entre les deux personnages. En dépossédant Monsieur Baly de la propriété, l'huissier aussi pense à la bonne marche de la loi et, par extension, de la communauté tout entière. Par cet acte, l'huissier laisse tomber son avantage personnel en faveur de celui de la société. Ceci est vrai, au regard de l'énormité de la corruption qui existe dans les sociétés africaines. La corruption est devenue un style de vie. Commentant à propos de la corruption en Afrique, Giorgio Blundo et al. écrivent qu':

> En fait, les niveaux d'enchâssement de la corruption dans des contextes sociaux, administratifs et culturels plus vastes sont multiples. On peut se représenter les phénomènes sociaux de corruption et leur environnement comme un ensemble de cercles concentriques. Au centre, se trouvent les formes élémentaires de la corruption, ses mécanismes de base en quelque sorte. Ces formes élémentaires sont insérées dans les stratégies corruptives, plus complexes, des acteurs. Formes élémentaires et stratégies constituent ensemble les pratiques corruptives. Elles sont, à leur tour, 'prises' dans le fonctionnement routinier des services publics. Enfin, le tout est enchâssé dans une série de logiques sociales, économiques et politiques récurrentes, qui prennent elles-mêmes place dans un contexte sociopolitique et socio-économique plus large (2001 : 6).

Le secteur public des pays africains permet donc aux fonctionnaires de l'Etat d'abuser du système et du bon fonctionnement des institutions publiques. L'huissier pouvait trouver des raisons de favoriser son enseignant et de lui laisser la maison malgré la position tranchée de la loi.

III. 1. 3. La générosité : famille et partage

La famille est une structure importante dans l'œuvre de Williams Sassine. Elle est la source et le lieu d'éducation des enfants et des jeunes. Elle est l'espace le plus commode pour le développement de la personnalité humaine car elle est : « le facteur de socialisation le plus important » (Adepoju 1999 : 7).

Les concepts de charité et de générosité s'expriment au sein de la famille, où l'on constate les comportements et les gestes altruistes. La charité des personnages les uns envers les autres contribue à la mise en place d'une ambiance chaleureuse nécessaire à l'épanouissement des individus qui s'y trouvent et vivent. La structure familiale et ses convenances servent de support à chaque membre qui, à son tour devrait apporter aussi son soutien aux autres. Ceci fait que la famille devient une institution indispensable mais complexe et dont la compréhension par tous les composants, s'avère importante. Aderanti Adepoju le souligne ainsi : « le rôle joué par la famille dans la production (alimentaire) et la reproduction (biologique) est dicté par un éventail unique d'impératifs culturels, institutionnels et sociologiques dont la compréhension devrait guider la politique et les programmes afin d'améliorer les conditions de vie des membres de la famille » (*Ibid.* : 8). A part la famille nucléaire par exemple, celle de Milo Kan et de Rama et son époux, Christian, de la *Mémoire d'une peau*, on trouve chez Sassine la structure de la famille africaine traditionnelle qui se compose de la famille étendue aux influences de l'Islam et du Christianisme. La première est caractérisée par la polygamie, comme le cas de la famille du député Abdoulahi du *Jeune homme de sable.*

Monsieur Baly et sa conjointe, Fati, sont aussi une famille nucléaire. Cependant, il sied bon de signaler que ce couple n'a jamais eu d'enfants pendant leur vie conjugale d'une quarantaine d'années jusqu'à la mort de Fati dans un accident de roulage quelques années après la retraite de Monsieur Baly. Si, donc, Monsieur Baly, qui n'a ni enfants ni membres consanguins de sa famille à Balawa, s'acharne à créer un environnement sain pour encadrer les enfants pauvres ou les rejetés et les renvoyés de l'école publique, il serait de toute justice d'affirmer que son motif est altruiste. Les partisans de l'école néo-classique diront que le motif de Monsieur Baly

est de créer une famille pour satisfaire son besoin d'en avoir une, pour combler le vide qu'il ressent en lui.

Certes, Monsieur Baly est un être humain, adulte et marié. Comme tout africain sain, Baly éprouve le besoin de fonder aussi sa famille et d'éduquer ses propres enfants. A ce sujet, le narrateur écrit :

> Depuis, leur muette et nocturne rencontre ressemble à celle de deux êtres que séparait le corps d'un enfant mort. Il avait toujours souhaité être le père d'un garçon, pour l'éduquer selon les grands principes pédagogiques modernes et d'après les dernières conclusions des travaux des experts de la psychologie enfantine. Il était sûr qu'il en aurait fait un honnête homme, consciencieux et travailleur, l'illustration parfaite des plus belles théories sur l'éducation. Non seulement, il aurait assuré sa lignée, mais il l'aurait aidé à construire son école (*Ibid.* : 43 - 44).

Cependant, il sied bon de signaler que Monsieur Baly est africain, de plus, il est adepte de l'Islam. Sa culture africaine et sa religion musulmane lui octroient le droit et le privilège de pratiquer la polygamie ; il pouvait faire de l'absence de progéniture dans son mariage une raison pour prendre et entretenir d'autres épouses. Mais Monsieur Baly n'use pas de ses privilèges culturel et religieux. Il refuse de se remarier et il choisit de pratiquer la monogamie. Les raisons pour le choix de Monsieur Baly sont altruistes, car sa décision est basée sur une considération pour autrui, en l'occurrence, Fati. Le passage suivant le prouve : « Il aurait bien sûr pu épouser une autre femme plus féconde, mais il voulait **sa monogamie comme une preuve d'amour et de reconnaissance** » (*Ibid.* 44). C'est par amour pour Fati que Monsieur Baly renonce à avoir ses propres enfants ; il abandonne ses rêves d'éduquer ces enfants selon les idées qu'il s'est faites à partir de ses lectures.

L'affaire de manque d'enfants du couple Fati-Baly révèle d'autres aspects du caractère allocentrique de l'instituteur. Les raisons pour lesquelles Monsieur Baly souhaite avoir un enfant sont loin d'être personnelles ; son désir ne se limite pas à la fonction culturelle de paternité africaine, c'est-à-dire, d'avoir une progéniture qui assure sa lignée. Le narrateur rapporte bien que Monsieur Baly voudrait un enfant pour en faire « un honnête homme, consciencieux et travailleur ». Ce type d'homme dont Monsieur Baly désire faire de son enfant, contribue à l'édification de la société et donc, au bien commun. En plus, le passage montre que le mobile de Monsieur Baly en construisant l'école n'est pas pour combler le vide créé en lui

par manque de progéniture ; il n'est pas non plus pour réaliser son rêve manqué d'éduquer l'enfant selon les principes de la nouvelle pédagogie apprise au cours de sa vie d'enseignant car, même si Monsieur Baly, avait eu un enfant, ce dernier : « l'aurait aidé à construire son école ». Ceci est une preuve que l'école aurait existé même s'il avait eu un enfant. Bref, la mission de son école est de regrouper les enfants pauvres et non pas toute la population de Balawa.

C'est par souci et par amour pour l'autrui qu'il a converti sa maison en la demeure des sans-abri, des délaissés, des mendiants et des escalopés de Balawa. Ce geste devient la base et le fondement de la formation d'un nouveau modèle de famille. La générosité matérielle et l'esprit de partage de Monsieur Baly et Fati ouvrent la porte aux personnes 'anormales' de la société. Ces derniers se regroupent et deviennent frères et sœurs vis-à-vis des uns et des autres. La nouvelle famille chaleureuse se recompose des personnes n'ayant aucun lien de parenté entre elles ; ce sont des malades et des handicapés qui jusque-là, étaient des enfants de la rue. Leur point commun est le rejet. Ceci constitue un avantage pour les nouveaux membres car pour les uns, c'est la première fois d'avoir un toit et pour les autres, c'est l'occasion de rattraper la belle et chaleureuse ambiance manquée dans leurs familles biologiques respectives. Mais y-a-t-il des gestes ou des comportements altruistes observables dans la structure familiale sassinienne ? L'adoption dont Monsieur Baly est auteur, en est une évidence et une manifestation.

III. 1. 3. 1. L'adoption et filiation

L'adoption est l'une des manières des narrateurs de Sassine de témoigner de la générosité et du partage dans la famille. Elle se définit par le fait de prendre un enfant ou un adulte et d'assumer le rôle de ses parents biologiques (Ouellette et Methot 2000 ; Lévy-Soussan 2002 ; Camdessus 1997). Cependant, il existe différents types d'adoption. Elle peut être légale ou partielle.

Contrairement aux notions d'adoption occidentalisées par Ouellette et Methot (2000) par exemple, Sassine présente un diffèrent modèle d'adoption. Il faut rappeler que l'adoption n'est pas une notion étrangère à la structure familiale africaine. Dans un article intitulé « La famille africaine », Philomena Mwaura en décrit la structure de la manière suivante :

> Dans sa forme la plus simple, elle est composée du mari, de la femme et des enfants, tandis que dans sa forme complexe et plus commune elle

> est élargie, jusqu'à inclure enfants, parents, grands-parents, oncles, tantes, frères et sœurs, qui à leur tour peuvent avoir leurs propres enfants ou d'autres parents proches. L'appartenance à la famille dans les différentes communautés africaines s'étend des **fils adoptifs**, à ceux qui sont confiés, aux serviteurs, aux esclaves et à leurs enfants (2015 : 3).

En Afrique, l'enfant adopté fait partie intégrante de la famille. C'est sur ce dernier modèle que Sassine fonde sa famille. Son modèle s'enracine dans la culture africaine où un enfant appartient à toute la famille étendue et, dans une certaine mesure, son éducation et encadrement s'étend à la dimension communautaire. La place de la filiation joue un rôle important dans la vie de l'individu. Un enfant se sent à l'aise chez ses oncles et tantes aussi bien que chez ses parents biologiques. De sa part, l'oncle ou la tante ne fait aucune distinction entre le neveu ou la nièce de ses enfants biologiques. Les voisins et même les étrangers s'impliquent sans gêne dans l'éducation de l'enfant. C'est sur cette base que Sassine dépeint les cas d'adoption dans la société africaine surtout de la période d'avant les indépendances. La personne adoptée et l'adulte qui adopte, remplissent chacun, des rôles différents dans le processus même d'adoption. Les parents adoptifs doivent subir un changement psychologique qui permet : « de transcender le statut du biologique pour [leur] permettre [...] de devenir parent de l'enfant et être reconnu à cette place par l'enfant, sa famille et la société » (Lévy-Soussan 2002 : 47). Les concernés doivent opérer un changement de perception de l'autre en allant du lien consanguin à la filiation.

Ainsi, dans *Saint monsieur Baly*, le lecteur apprend que François, l'homme pourri et maudit, a été adopté à sa naissance, par sa grand-mère après le décès de ses parents. François atteste : « je n'ai jamais connu ni mon père, ni ma mère ; à ma naissance, tu m'as confié à ma grand-mère ; la femme sainte [...] » (*SMB* : 13).

La grand-mère de François l'adopte et le traite comme son propre fils. Elle se charge de son éducation religieuse et lui apprend à tisser des relations sérieuses avec son créateur qu'elle qualifie de « père de tous les orphelins » (*Ibid.*). On remarque ainsi que le fondement de l'amour que François éprouve plus tard dans sa vie pour les escalopés ou les marginalisées de

la société, provient de l'éducation reçue de sa grand-mère. Bien que celle-ci meure peu après, le lecteur conserve l'image d'une vieille femme totalement dévouée et investie dans l'éducation de son petit-fils. En signe de gratitude et de reconnaissance des sacrifices endurés par la vieille, François lui-même la canonise et l'appelle une 'sainte femme' (*Ibid.*).

L'éducation reçue de sa grand-mère, façonne François qui devient un être humaniste. Plus tard, il éprouve de l'empathie vis-à-vis des personnes souffrant de divers maux. Le lecteur constate qu'il s'efforce de leur apporter de l'aide matérielle ou du soutien psychologique. C'est ainsi qu'il ne tarde pas à prendre Fodé, un personnage souffrant ; de l'aveu de Fodé, il« n'a jamais eu de chance dans sa vie » (*Ibid.* : 14). Par amour, François l'introduit chez lui et le traite avec dignité. Il voudrait donner un sens à sa vie. L'action de François est motivée par l'empathie car son objectif est de lui rendre la chance qui lui a toujours échappé dans la vie tel que cela est exprimé dans l'extrait qui suit ; à cet effet, François relate ce qui suit : « Je le considérai comme un frère et lui donnai cette chance qui lui manquait en le nommant gérant de ma boutique [...] (*Ibid.*). Le fait de prendre Fodé sous son toit, de l'introduire dans sa famille et de le nourrir constitue un acte d'amour envers autrui. Les gestes de François offrent à Fodé une chance à une vie de dignité. Le statut de Fodé est une adoption car François et son épouse ont bel et bien rempli le rôle des parents dans la vie. La filiation peinte par Lévy- Soussan (2002), se réalise à ce stade, car François parvient à le percevoir non plus comme un étranger mais comme un frère et un fils. Ceci explique la raison pour laquelle il lui fait facilement confiance et lui confie la responsabilité de gérer sa boutique. Le lecteur apprécie, à juste titre, l'excès de confiance dont jouit Fodé vis-à-vis de François, s'il prend en considération le fait que la boutique est l'unique et principale source de vie dans la famille de François. Le fait de confier la boutique à Fodé, montre l'intégration à part entière de ce dernier dans la famille. La relation entre François et Fodé constitue un bel exemple de charité. Et comme le dit bien Clavien (2010), un acte de charité ou d'altruisme doit être de haute portée ; il doit être cher à l'agent et lui coûter en sacrifices.

En effet, à part le partage de son bien avec Fodé et la confiance dont jouit François, Fodé se montre ingrat et devient la source de malheur de son père adoptif. D'après François, Fodé n'a pas hésité ni tardé « à provoquer [sa] faillite » (*SMB* : 14). Il ruine son commerce en dilapidant l'argent. Ce fait a eu des conséquences néfastes pour François car, non seulement ce dernier ne parvient plus à pourvoir à sa famille, mais aussi il devient incapable de s'acquitter de ses dettes vis-à-vis des créanciers. Ceci lui entraîne des ennuis financiers. Peu après, ses créanciers prennent sa maison en gage et le met sur la rue. On comprend alors que c'est la bonté de François qui est la cause de sa pauvreté et de sa souffrance.

Mais contrairement à François, Monsieur Baly réussit bien dans ses gestes d'adoption des nécessiteux. Dans sa quête d'améliorer la vie d'autrui et de la communauté tout entière, le vieil instituteur et sa conjointe accueillent plusieurs personnes chez eux (comme nous l'avons déjà

mentionné). Ils en font une famille solide, laquelle famille est fondée sur l'amour, la solidarité et le soin des uns et des autres.

En dépit de leur moyen modeste, le couple partage le peu qu'ils ont avec tous les autres membres de la nouvelle famille. Ainsi, François, le père adoptif de Fodé, devient le premier fils adoptif du couple Baly-Fati. Le geste de haute portée envers lui, ne le laisse pas indifférent. Le narrateur atteste que : « pour la première fois, il [François] se sentait moins seul » (*Ibid.* : 81). Le fait qu'il ressent la chaleur familiale autour de lui, constitue une preuve de sa bonne intégration dans la nouvelle famille. Le fait de se sentir 'moins seul', signifie qu'il est bien traité. Pour lui, la nouvelle famille devient un milieu, où il est à son aise. La chaleur familiale devient, aussi, un bon débarras de sa solitude ; le nouvel environnement devient, en effet, un espace où se réalise le concept de la famille africaine basée sur certains principes. Mwaura définit les fonctions de la famille africaine comme suit :

> La famille élargie donn[e] à l'individu une identité personnelle et physique. L'on [est] assigné à une communauté particulière, avec l'attribution de rôles clairs dans les différentes phases de la vie sur la base de l'âge, du sexe et du statut social. Les règles culturelles, sociales et morales de la communauté, qui [sont] appliquées dans la famille élargie, aid[e] l'individu à devenir un membre productif et respecté de la communauté. Ces règles lui serv[ent] de projet de vie. La famille élargie [est …], aussi la première communauté religieuse d'appartenance de l'individu. C'[est] à travers les parents, les grands-parents et les autres membres que l'on appren[d] à connaître l'héritage religieux et spirituel. C'[est] là que probablement l'on v[ient] à la connaissance de Dieu, des esprits, des ancêtres et de la vie après la mort. La famille élargie [est] aussi un moyen de soutien réciproque, Le principe qui guide les relations est celui de l'*ubuntu,* à savoir 'tu es parce que nous sommes', et ainsi la famille élargie devient **un moyen de soutien social, psychologique, moral, matériel et spirituel dans le bien et dans le mal** (2015 : 3).

La famille de Monsieur Baly est, donc, un lieu où les rejetés de Balawa se retrouvent et réapprennent à aimer ; ici, ils rattrapent les occasions ratées pour acquérir l'éducation socio-culturelle de leur communauté.

Monsieur Baly et sa femme adoptent, donc, François, Mohammed, Ibrahim, Hassan et les cinq mendiants. Le couple essaie de bâtir une famille heureuse et leurs efforts portent des fruits car

les fils adoptés retrouvent l'amour, la tendresse, le soin, la nourriture, l'habillement et la confiance en soi et à autrui. Ceux-ci sont des vertus nécessaires au développement équilibré de l'être humain. Monsieur Baly devient, en fin de compte, l'agent altruiste qui leur rend la vie en les *rehumanisant*.

A leur arrivée chez Monsieur Baly, les fils adoptifs se méfiaient les uns des autres. Mais au fil des jours, ils commencent à se faire mutuellement confiance. Ils se familiarisent et commencent à se tutoyer. Ainsi, dans une conversation entre Monsieur Baly et François, le narrateur rapporte que « Monsieur Baly l'écoutait, heureux du tutoiement qui venait de s'établir entre eux » (*SMB* : 80). Ceci produit de la joie à Monsieur Baly, car c'est un signe d'amitié qui s'infiltre au sein de la famille.

En plus de cela, il y a d'autres indices qui montrent que la famille se solidarise et que chaque membre se retrouve à sa place : chose qu'ils ont perdue en n'ayant pas de famille spécifique. Ils ont transcendé leur lien biologique manqué pour faire place à la filiation humaine. Par exemple, Mohammed appelle Monsieur Baly « papa » (*Ibid.* : 99) ; Fati appelle Mohammed « mon fils » (*Ibid.* 100) ; François se confie à Monsieur Baly pour faire une sorte de confession de ses pensées, de sa peur, du manque de confiance et du doute initial qu'il entretenait vis-à-vis du vieil instituteur (*Ibid.* : 80). Cette confession constitue un signe de confiance qui se développe entre les deux personnages. C'est dans la confiance mutuelle retrouvée, que l'on peut classer les danses et les chansons exécutées dans la maison le soir après les diners (*Ibid.* : 99 ; 164) ; ce sont aussi des indices de joie et de fraternité dans la famille.

L'adoption des enfants par Monsieur Baly et le modèle de famille ainsi établie, constitue un testament de bonté que l'être humain peut faire à ses semblables. Le fait de rassembler les « déchets humains » et de les transformer en une famille où règnent l'amour, le pardon et le partage, est bel et bien la manière de Sassine de revaloriser la famille humaine. L'extrait suivant corrobore notre point de vue :

> Mohamed est très malade. Il a mal à la poitrine. Il a vomi et déliré toute la nuit. […] un infirmier me conseille de le transporter d'urgence dans la capitale pour une visite radiographique. Fati et François l'accompagneront cet après-midi. Tout cela me coûte fort cher et compromettra l'équilibre de mon budget. Mais la vie d'un homme vaut mieux qu'une école. Mes cinq enfants sont revenus. Qui disait qu'on ne peut aimer les hommes de loin ? Quant à moi, il m'a suffi de les revoir pour oublier leur faiblesse. Fati et les autres leur ont également pardonné. […]. Chaque soir, tous les

enfants prient pour le prompt rétablissement de leur tonton Mohamed (*Ibid.* : 139 - 40).

Le passage susmentionné illustre que l'être humain est bien capable d'aimer ses semblables sans tracer des frontières consanguines ni considérer les tribus. Monsieur Baly assume le rôle du père de la famille composée d''étrangers'. Le coût financier, matériel et émotionnel pour le maintien et la bonne marche de la famille, pèse lourdement sur Monsieur Baly. Cependant, son respect et sa considération pour la vie humaine et l'épanouissement de l'homme, priment et le poussent à s'investir davantage. Sans gêne ni souci, Fati remplit la fonction de mère aux membres de la famille. Elle parvient à les aimer tous ; et comme toute mère, elle pardonne à ses enfants leurs fautes ; c'est le cas des cinq mendiants qui ont volé l'économie de la famille et se sont enfuis loin de la maison. La maladie de Mohamed devient l'occasion pour tous les membres de la famille de lui témoigner leur amour.

III. 2. Services et sacrifices désintéressés

III. 2. 1. Services et sacrifices : dimension individuelle

Parmi les aspects de comportements des personnages de Sassine, il y a les services rendus et les sacrifices que font les uns vis-à-vis des autres. Ces services rendus par les agents ont pour but d'aider et de soulager la souffrance d'un ou de plusieurs autres personnages. Le bien d'autrui et de la communauté devient le centre focal des agents sassiniens. Des exemples des services rendus et des sacrifices consentis par les personnages, abondent dans *Saint monsieur Baly*. Considérons par exemple ce passage :

> Le vieil instituteur saisit l'homme-pourri sous les aisselles et le traîna jusqu'au cabinet de toilette, dans une petite enceinte en paillote. Il le fit asseoir sur une énorme pierre plate, et défit patiemment, en se retenant de respirer, son rouleau de haillons crasseux et plein de puces.
>
> - Qu'est-ce qui a bien pu te faire tomber si bas ? gronda monsieur Baly.
>
> Il appela sa femme et lui demanda du savon et de l'eau.
>
> - Comment te nommes-tu mon petit ?
> - François [...]. Je porte un nom de saint, n'est-ce pas ? Pourtant, je suis maudit.

- Tu te laisses aller, c'est tout, mon petit. Lorsqu'ils te verront bien propre, ils changeront tous d'avis à ton sujet. Après, je soignerai tes plaies ; ça guérira vite, tu verras [...] (*SMB* : 77).

La condition sociale et économique de François, l'homme malade, pourri et fou, est un indice qu'il fut longtemps abandonné dans ses souffrances. C'est le sens qu'on donne aux mouches qui le couvrent. Vu qu'il est rejeté par son espèce, les mouches l'embrassent, le font l'un de leur et ainsi, elles deviennent ses compagnons. François perd confiance aux humains et utilise les mouches comme bouclier contre ses agresseurs.

Cependant, l'intervention de Monsieur Baly soulage sa vie. En le lavant, Monsieur Baly refait et recrée François. Il lui redonne de la valeur. En plus, Monsieur Baly l'encourage. On ressent l'amour paternel chez lui ; pour ses maladresses, Monsieur Baly le frappe d'une main et de l'autre main, l'amadoue pour ses bienfaits. Non seulement Monsieur Baly le lave, mais aussi il soigne ses plaies afin de lui remettre la santé. Ces actes de Monsieur Baly bouleversent la conscience collective de la société et change l'opinion biaisée des gens de la localité envers l'homme qu'ils avaient rejeté.

En lavant François, Monsieur Baly démontre que l'amour doit aller au-delà des paroles ; il doit se manifester dans les gestes et les pratiques quotidiens. Monsieur Baly aurait pu demander à François d'aller se laver. Cependant, il a choisi de s'occuper de lui malgré l'odeur fétide qu'émettait le corps de François. Ici, l'amour est accompagné de sacrifices et de services. L'acte de s'humilier pour laver lui-même François, démontre à la fois le service rendu à autrui et le sacrifice accompli par un des agents pour le bonheur du prochain. Dans la société sassinienne, si chacun, et surtout le riche, pouvait agir comme Baly, le cercle de pauvreté et de souffrance diminuerait sensiblement. Voilà le sens de la légende du poussin racontée par François à Monsieur Baly. D'après lui :

> Un jour, le plus puissant roi de la terre, fuyant une terrible catastrophe, rencontra sur son chemin un tout petit poussin couché les pattes en l'air ; il lui demanda :
>
> - Petit poussin, pourquoi te couches-tu les pattes en l'air, au lieu de fuir ? Ne sais-tu pas que bientôt le ciel va tomber sur la terre ?
> - Je sais, répondit le petit poussin ; c'est pour cela que je me couche les pattes en l'air : je cherche à retenir le ciel ; chacun fait ce qu'il peut ; oui, chacun doit faire ce qu'il peut pour retenir le ciel (*Ibid.* : 44).

La légende du poussin décrit le paradoxe de la société humaine, où le riche et le puissant n'exercent que l'égoïsme. Le roi puissant représente cette catégorie des êtres humains. Ils sont nombreux chez Sassine. On peut citer à titre d'exemple Elhadj Karamo et le député Abdoulahi du *Jeune homme de sable*. Celui-ci est un homme riche et puissant mais très égoïste. En fuyant, le roi veut se sauver au lieu d'affronter le problème et d'en trouver une solution. Son comportement explique l'absence ou le manque d'amour vis-à-vis des autres. Ceci est contraire à l'idée de la légende de François. Le petit poussin voudrait sacrifier sa vie pour retenir le ciel de tomber et d'anéantir la planète. C'est un geste tant soit peu. Si le poussin réussissait dans son action, il sauverait non seulement sa vie, mais sauverait aussi celle des hommes, des animaux et de la communauté tout entière. En ne se souciant pas de son bien-être, le petit poussin devient un agent altruiste car il pose un geste désintéressé pour le bien des autres. C'est un oubli de soi pour que les 'autres' soient sauvés. Il espère sauver l'humanité contre une catastrophe. Cela aurait pu lui coûter la vie.

En d'autres termes, les actions de Monsieur Baly, de François et de Fati sont à toute proportion gardée, comparables à l'acte du petit poussin dans la légende narrée ; ils s'engagent à 'retenir le ciel de tomber.' Monsieur Baly, à l'instar du petit poussin, fait de son mieux ; les gestes posés sont insignifiants, mais il a accompli tout de même sa part. Ainsi, il ne supporte pas de voir un enfant pauvre renvoyé de l'école à cause des frais scolaires. Il s'engage à prendre en charge les enfants pauvres. A cette fin, Monsieur Baly déclare :

> Mon voisin Issa m'a prié d'admettre gratuitement son fils dans mon école ; il a une famille nombreuse et jusqu'ici il refusait de scolariser ses enfants de peur qu'ils ne deviennent des mécréants. A présent, son dernier enfant a dépassé l'âge de fréquenter l'école publique. J'ai accepté (*Ibid.* : 110 - 11).

Sans argent, l'école ne marchera pas. Toutes les aides ou subventions demandées auprès du gouvernement et des riches de la région de Balawa, ont reçu des fins de non-recevoir. Monsieur Baly sait que l'école est en danger de disparition. Cependant, il accepte d'admettre l'enfant de son voisin, Issa, à titre gratuit. Voilà un service apparemment simple rendu au voisin, mais qui coûte cher à Monsieur Baly et à l'institution. Ceci constitue un sacrifice désintéressé à la lumière de l'**AP** selon les principes du clavienisme.

Après avoir soigné François, le même Monsieur Baly administre des leçons d'hygiène et de santé à Sidi. Il lui parle du danger de fumer (*Ibid.* : 31). Ce service est capable de sauver la vie à ce dernier et à bien d'autres. Par ailleurs, les effets de la fumée constituent un danger, non seulement pour les êtres humains, mais aussi pour l'environnement. Si Monsieur Baly parvient à empêcher Sidi de fumer, cela serait un bien rendu à la planète.

Bien d'autres personnages sont bénéficiaires des services de Monsieur Baly. A leur tour, ils en rendent aussi à d'autres personnages. A titre d'exemple, le narrateur cite les « menue monnaie, les morceaux de sucre, quelques poignées de mil et trois vielles noix de cola » (*Ibid.* : 112). Cela est la contribution de deux petits mendiants pour nourrir la grande famille de pauvres qui habitent chez Monsieur Baly. De même, après sa guérison et sa réhabilitation grâce à Monsieur Baly, François comprend l'essence d'être un 'être humain'. Ceci opère un changement psychologique en lui ; il se revoit 'humain', il s'accepte tel qu'il est et non plus à travers l'optique imposée. Sa nouvelle disposition vis-à-vis de lui-même, le fait compatir à la souffrance des autres. Ceci est dû à la contamination du phénomène 'altruiste'. Désormais, il s'engage aussi à aider d'autres personnages souffrants ; il veut alléger leur douleur. Pour valider son nouveau désir, il passe de la pensée à l'action. Ceci le propulse à amener un vieil aveugle du nom de Mohammed dans la famille (*Ibid.*).

Le fait d'amener Mohammed pour partager sa nouvelle demeure est symbolique. Cela explicite le comportement de François. On voit que François n'est pas égoïste. Après avoir bénéficié de la bonté de Monsieur Baly et de Fati, il n'a pas conservé ce bénéfice pour lui-seul. Contaminé par l'altruisme de Monsieur Baly, il choisit aussi d'étendre cette bonté à autrui. L'offre de la natte à Mohammed par Fati, est un autre exemple de la contamination altruiste ; c'est le début d'une meilleure vie à Mohammed.

Encore, François agit-il en volontaire dans l'école de Monsieur Baly. Il y enseigne gratuitement, ainsi il rend des services à autrui. Baly le confirme : « Les deux mendiants aimeraient apprendre à lire ; François sera leur maître : l'idée **lui a tellement fait plaisir** qu'il est encore en train de fouiller tous mes vieux bouquins de pédagogie » (*Ibid.* : 113).

Ici, ce qui attire l'attention du lecteur, est surtout le comportement de François. Monsieur Baly affirme bien que la nouvelle tâche « **lui a tellement fait plaisir** ». François ne pense pas aux difficultés ni aux défis d'apprentissage, auxquels il fera face ; pour lui, le principal est l'alphabétisation des frères, c'est-à-dire le service rendu. Il témoigne de la joie et de la passion ; il exerce aussi ardemment son métier. François se rend utile pour le bonheur des autres. Il

contribue à améliorer l'avenir de l'humanité, car l'enseignement transformera les mendiants et leur assurera un lendemain meilleur. Le fait d'accepter l'apprentissage de la lecture aux mendiants, témoigne aussi de son engagement à la cause de Monsieur Baly ; c'est-à-dire, la lutte contre l'analphabétisme et la pauvreté. Son enseignement à titre gratuit montre la négligence de gains personnels au bénéfice du progrès des autres. Son amour pour l'enseignement, l'incite à étudier chaque soir ; son souci est de s'améliorer pour mieux aider les autres.

III. 2. 2. Services et sacrifices : dimension communale

Bien que les actes altruistes de Monsieur Baly, François, Fati, voire les petits mendiants sont dirigés principalement vers des individus ou de groupes d'individus, il y a d'autres services qui sont de portée communautaire. Le cas de l'école construite pour subvenir aux besoins des enfants les plus pauvres de Balawa, en est un exemple.

Bien plus, les agents ont posé des gestes de haute portée communautaire ; ils ont rendu des services et ont consenti des sacrifices, qui visent la rééducation de la société. Voilà une sorte d'éveil de la conscience. L'attentat au suicide de François est une illustration.

Bien que la position classique des sociologues tel qu'Emile Durkheim sur les motifs du suicide, écarte l'idée de classification de suicides sur base de la démarche inductive, le cas de François est isolé ; toutefois, ce cas passe facilement pour un modèle de suicide altruiste. A cet égard, Quetelet soutient que :

> Nous devons, avant tout, perdre de vue l'homme pris isolément, et ne le considérer que comme une fraction de l'espace. En le dépouillant de son individualité, nous éliminerons tout ce qui n'est qu'accidentel ; et les particularités individuelles qui n'ont que peu ou point d'action sur la masse s'effaceront d'elles-mêmes et permettront de saisir les résultats généraux (1835 : 31).

Certes, des cas isolés des phénomènes comme le suicide de François ne suffisent pas pour constituer un fait social établi et moins encore, d'en faire une preuve classique d'un phénomène social. Cependant, chez François, on voit un cas bien réfléchi, ayant une motivation particulière. C'est un cas bien planifié et parfaitement exécuté. Il sait ce qu'il veut. Son suicide est un choix informé et non pas le résultat d'une angoisse personnelle ou d'une frustration quelconque. Le fait que ce soit un choix en connaissance de conséquences, contredit la position

des psychiatres aliénistes du XIXème siècle qui considèrent tout cas de suicide comme « une manifestation vésanique » (Durkheim 1897 : 20), c'est-à-dire, un degré de folie clinique.

François justifie son attentat au suicide :

> Il me faut laisser une marque sur cette putain de ville ; il faut qu'ils se souviennent longtemps de moi ; il faut que mon sang les éclabousse et qu'ils en perdent le sommeil. Je troublerai leur conscience. Ce sera ma meilleure façon de mourir pour les autres, […] afin que tous les Mohammed de cette ville bénéficient de mon suicide (*SMB* : 18).

Le fait que François ait une motivation « pure » pour son suicide montre que ce n'est pas un cas accidentel, comme le suggère Adolphe Quetelet (1835) ; bien au contraire, c'est un phénomène qui trouve sa racine dans le fait de vouloir se sacrifier pour le prochain. Ainsi l'attentat au suicide de François, a une valeur morale comme l'on trouve chez les Japonais (Young 2002 : 412). La preuve en est que le même François va proposer de porter le blâme en lieu et place de Monsieur Baly et de subir les conséquences de la colère des grévistes capables de l'attaquer et de le frapper à volonté pour le sauver et sauver son école. Il s'explique :

> Convoque-les tous demain à l'école et dis-leur que tu as enfin découvert la source de toutes leurs difficultés et de tous leurs maux ; et montre-moi du doigt, en m'accusant d'être à l'origine de leur souffrance. Je leur crierai alors que c'est moi qui vole ton argent pour t'empêcher de les payer, parce que j'ai juré de combattre partout le bien. Je me moquerai d'eux, je les narguerai, je les insulterai […], ils reporteront sur moi leur agressivité, leur rancune […] (*SMB* : 145).

En s'imposant le suicide pour le bien commun, François montre que la raison de sa décision est bien méditée et ne relève pas d'une maladie mentale, comme avancent les psychiatres tels que Louis Appleby (1997 : 551). Il voudrait bien mourir afin d'éveiller la conscience de la communauté qui met en exergue l'individualisme et l'égocentrisme ; François s'apprête à se donner la mort pour que : « tous les Mohammed de [la] ville bénéficient de [s]on suicide » (*SMB* : 18). De toute évidence, l'action de François relève de l'**AP**. Par 'les Mohammed', François insinue les pauvres ; par extension, tout être humain qui souffre. En se sacrifiant en lieu et place de Monsieur Baly devant les professeurs grévistes, furieux, contestataires et revendicatifs, François s'expose encore à un péril pour faire régner la paix ne serait-ce que

« pour quelque temps [… et] de gagner encore un mois ou deux au bénéfice des enfants » (*Ibid.* : 145). Son attentat au suicide et son sacrifice sont motivés par amour du bien commun car, avoue-t-il à Monsieur Baly, qu' : « il faut tout faire pour que cette école ne meure pas » (*Ibid.*). On peut conclure que, pour quelqu'un qui n'a ni enfant ni frère ni sœur fréquentant l'école, pour laquelle il est prêt à se faire immoler, ses actions et comportements sont purement humanistes.

A l'instar de François, Monsieur Baly, a aussi rendu des services et s'est offert en sacrifices pour la libération et l'amélioration de la société. Ainsi, il dénonce les activités néfastes et surtout le meurtre commis par Fabory, un infirmier qui, par faute professionnelle, s'est spécialisé dans les avortements.

A la mort d'une des victimes de Fabory (qui est aussi la belle-sœur de Monsieur Baly), la police lance une enquête pour découvrir l'auteur du crime. Par hypocrisie collective de la part du peuple de Balawa, personne ne révèle les activités négatives de l'infirmier. Ainsi, Monsieur Baly devient la bête noire aux yeux des villageois pour avoir dénoncé l'infirmier 'meurtrier'. Le narrateur rapporte qu'« en déclarant aux policiers que c'était Fabory, l'infirmier, qui l'avait fait avorter, il n'avait dit que la vérité » (*Ibid.* : 46), car Fabory avait violé le code de la déontologie médicale et donc a manqué de conserver la vie humaine.

Bien que la vérité dévoilée par Monsieur Baly ait coûté la vie à l'infirmier, il y a lieu de dire que la mort de Fabory met fin aux avortements et aux meurtres commis dans la région (par cette voie). Ainsi, Monsieur Baly sauve-t-il la vie de plusieurs autres jeunes filles : les potentielles victimes. De plus, sa confession sauve d'autres personnes que la police allait intimider ou torturer en guise de soustraire des informations pendant les enquêtes ou encore en guise de représailles. Le courage de Monsieur Baly met en exergue un mal qui ronge la société et étale l'hypocrisie de la communauté, la pudeur et la complicité dans le mal de cette société. En dénonçant les maux, Monsieur Baly expose sa vie, car il devient l'ennemi de la communauté. Néanmoins, c'est pour une cause juste. Le courage que prend le 'diseur de vérité' constitue un penchant humaniste. En effet, Monsieur Baly déclare les faits tels qu'ils sont pour le bien public ou pour prendre fait et cause des individus ou de la société. On voit qu'il n'a pas peur d'affronter la vérité au prix d'amitié et de relation.

Cet extrait nous l'indique :

> J'ai dénoncé au cours de la période coloniale des abus et en même temps, malheureusement, des hommes blancs et noirs […], le docteur Michel qui ligotait ses malades et les écartaient sur une vulgaire table de cuisine avant de leur ouvrir le ventre avec son couteau de poche. Il avait déjà assassiné dix-sept personnes avant que mon rapport ne parvienne au gouverneur. Deux mois après : arrêté et fusillé ; c'était un ami personnel du chef de canton. Même alors, pendant que Noirs et Blancs me fuyaient en me traitant de sale délateur, j'ai continué déjà d'expédier des tas de rapports sur les mauvais agissements de mes concitoyens (*Ibid.* : 147).

Prenant en ligne de compte ce que Michel Legmann et Jacques Lucas ont écrit dans l'introduction à la *Déontologie médicale* (2011), il y a lieu d'affirmer ici que les pratiques du docteur Michel sont les causes de grands soucis pour tout homme ayant du respect pour le caractère sacré de la vie humaine. D'après eux, tout médecin digne de ce nom « ne doit pas […] perdre de vue que toute activité médicale doit être soutenue par le principe éthique de bienfaisance » (2011 : 3). Ainsi, le fait de faire avorter les jeunes filles, l'œuvre de l'infirmier Fabory, sans prendre en ligne de compte les mesures de précautions requises ou recommandées pour de telles sortes d'interventions chirurgicales, relève du manque de professionnalisme et pourrait passer pour peine de négligence de sa part. Voilà le phénomène contre lequel Monsieur Baly lutte.

Pour sa part, le crime du docteur Michel relève de l'homicide volontaire. En « ligot[ant] ses malades et les écarta[nt] sur une vulgaire table de cuisine avant de leur ouvrir le ventre avec son couteau de poche » (*SMB* : 147), Michel viole le serment d'Hippocrate prêté par tout médecin avant d'entamer sa carrière. En effet le serment prévoit :

> […]. Mon premier souci sera de rétablir, de préserver ou de promouvoir la santé dans tous ses éléments, physiques et mentaux, individuels et sociaux. […]. Je ferai tout pour soulager les souffrances. Je ne prolongerai pas abusivement les agonies. Je ne provoquerai jamais la mort délibérément. Je préserverai l'indépendance nécessaire à l'accomplissement de ma mission. Je n'entreprendrai rien qui dépasse mes compétences. Je les entretiendrai et les perfectionnerai pour assurer au mieux les services qui me seront demandés […]. Que les hommes et mes confrères m'accordent leur estime si je suis fidèle à mes

> promesses ; que je sois déshonoré(e) et méprisé(e) si j'y manque (Hue 2006 : 1).

Peut-on se demander si les activités de Michel et de Fabory ont respecté ce serment ? De prime abord, en n'ayant pas pris des mesures préventives pour sauver la vie des victimes, à l'avortement, Fabory n'a pas respecté la règle qui préconise de tout faire pour sauver la vie humaine. Ceci a pour résultat la mort de la fille que Baly avait trouvée gisante « sur un canapé crasseux, les cuisses tachées de sang » (*SMB* : 47). Bien que les deux cas soient condamnables, celui du docteur Michel est pire. Le nombre de victimes, chez lui, en attestent suffisamment. Les conditions sanitaires de sa cuisine ne sont pas propices pour une opération sur un être humain. Ainsi, on peut dire que la mort est un cas délibéré, un crime contre le code de conduite professionnel susmentionné.

La dernière partie du serment préconise que si par ses activités, un médecin ne s'en tient pas à la déontologie médicale, qu'il soit déshonoré par les hommes. Ainsi, la dénonciation de mauvaises pratiques de Fabory et de Michel auprès des agences policières règlementaires, s'interprète comme une réponse au défi posé par le serment. La conséquence de la dénonciation de Monsieur Baly est si grave qu'il résulte en la mort des deux coupables et délinquants professionnels.

La mort du docteur Michel déplaît à la société une fois de plus, mais celle-ci se débarrasse d'un meurtrier. De la part de Monsieur Baly, c'est un service rendu à la société et un grand sacrifice consenti. En fin de compte, c'est la société qui tire bénéfice et non Monsieur Baly à titre individuel.

III. 3. Conclusion

Ce chapitre a examiné les comportements, les actes et les gestes charitables des personnages dans le monde littéraire sassinien. Un bon nombre de personnages s'est confié une mission humanitaire. Ces personnages se sont engagés à mettre en exergue cette mission. Au fil du temps et des événements narratifs, ils l'ont validée et même consolidée. Leur intervention est de taille. Les actions peintes démontrent, à suffisance, la joie d'une mission accomplie. C'est le cas du vieil instituteur, Monsieur Baly, refusant de croiser les bras et de se résigner devant les différents défis socio-économique qui rongent la société de Balawa.

Prenant le courage à bras-le-corps, Monsieur Baly construit une école qui a pour mission spécifique : l'aide des enfants des pauvres et les 'renvoyés' de la seule école publique de la

région. De plus, étant un être humain plein de bonne volonté, il sympathise avec les pauvres de la société dont les mendiants, les malades et les personnes sans feu ni lieu. Devant une si grande mission, il ne se décourage pas ; il a pu sauver les vies humaines et soulager la souffrance.

En plus, devant les comportements antipathiques et négatifs comme celui de l'infirmier Fabory et du docteur Michel, Monsieur Baly devient la seule voix qui prend fait et cause du public. Il s'écarte de l'hypocrisie collective ; de ce fait, il risque sa vie en dénonçant les meurtres résultant de la négligence professionnelle : la violation des principes de la déontologie médicale, pendant que tout le village demeure silencieux devant un tel comportement. Par respect de la sacralité de la vie humaine, Monsieur Baly refuse de se résigner ; il alerte les autorités communales. Son action met fin à la destruction méchante et volontaire des vies humaines.

La découverte de bonnes actions et de gestes des personnages nous emmène à nos questions de base ; le devoir de ce chapitre a consisté à examiner le motif et les motivations de la charité des personnages vis-à-vis de l'autrui afin d'évaluer le personnage sassinien, c'est-à-dire, d'établir ou non si l'homme est capable de poser des actes charitables à la lumière des principes altruistes définis par Clavien. En plus, nous nous sommes donné pour tâche d'identifier les personnages altruistes ou acteurs bénévoles s'ils existent dans le monde littéraire sassinien.

En effet, Monsieur Baly s'est endetté au point d'hypothéquer sa maison à ses créanciers. Ceci s'applique aussi à François, 'l'homme pourri et maudit'. Ce dernier fait du bien à Fodé ; il accueille celui-ci chez lui, l'héberge et le nourrit. Cependant, il en devient victime et tombe dans la faillite financière. Il perd sa maison. Fati, l'épouse de Monsieur Baly, a enduré les caprices des mendiants qu'elle accueille et elle les appelle même ses fils. Elle partage ses biens avec des inconnus. Elle met en exergue l'**AP**.

Aux diverses questions soulevées, les réponses sont enfouies dans les témoignages et les gestes de charité de la population de Balawa. Celle-ci a, par ailleurs, canonisé Monsieur Baly et l'appelle désormais « Saint Monsieur Baly ».

Conférer la sainteté à un être humain est avant tout une décision du peuple auprès de qui 'le saint' a vécu. Ceci s'explique par le fait que la canonisation, s'offre en fonction de la vie et les activités de la personne canonisée. A cet effet, Pierre Delooz déclare :

> En nous bornant à la notion juridique du saint catholique - personne que l'Eglise honore d'un culte officiel - nous n'oublions pas que la sainteté est

> une valeur [...]. Il y a les saints officiels, mais la sainteté s'étend à une multitude d'autres personnes, [...]. En ce sens plus large, la sainteté est considérée comme une valeur. Elle se situe donc, [...] comme toute autre valeur, au niveau des représentations mentales collectives et doit s'exprimer en systèmes de conduites associés dans un réseau déterminé de rapports sociaux (1962 : 21).

Suivant la logique de conférer la sainteté par un vote populaire des personnes dont la vie a été affectée par les activités du 'saint', le peuple de Balawa part des constats basés sur la vie et les activités du vieil instituteur et l'a considéré 'saint'. Le narrateur demande aux touristes et aux pèlerins du tombeau de Monsieur Baly :

> [...] de rencontrer Issoufou, le chauffeur [... qui] garde encore précieusement accrochée à son antique camion, tel un talisman, la gourde que lui avait donnée Monsieur Baly : il assure, et tous ceux qui ont voyagé avec lui le confirment, que cette gourde donne des ailes à son vieux moteur. [...], il vous racontera lui-même les transformations miraculeuses qu'a opérées Monsieur Baly sur notre vie depuis sa disparition physique. [...]. Et puis il [Issoufou] est si bavard qu'il peut vous embrouiller avec toutes les légendes qui courent actuellement sur le compte du 'papa' de nos anciens petits mendiants.
>
> Vous avez lu l'histoire : elle est, somme toute, banale, et tous les hommes de bonne volonté pourraient réaliser le double de ce qu'il nous a laissé. Il a eu cependant le rare mérite de nous montrer ici où commence une bonne volonté et jusqu'où elle doit aller (*SMB* : 125 - 126).

Le narrateur et Issoufou sont, non seulement, des témoins oculaires, mais aussi ils sont bénéficiaires de l'altruisme de Monsieur Baly. Comme tout saint, les gestes de Monsieur Baly produisent des miracles et transforment la vie des personnes ordinaires. C'est le sens de la gourde qu'Issoufou garde jalousement. La gourde devient un objet de vénération et donc une relique, une pratique religieuse chez les Catholiques.

Encore faut-il voir les motifs de Monsieur Baly dans son aveu suivant : « j'ai assisté au plus noble de combat que puisse mener un homme contre les autres et contre lui-même ; un homme qui, au grand soir de sa vie, malgré tous les conforts et les facilités que lui offraient ses droits

de retraité, s'est insurgé contre l'ordre naturel du monde » (*Ibid.* : 217). Fati, François et Mohamed n'ont tous ménagé aucun effort dans le combat d'amour et de souci pour autrui.

A considérer notre préoccupation de savoir si l'homme est incapable de poser des actes bienveillants sans en attendre du profit comme le postulent certains théoriciens déjà mentionnés, les faits et les données sur la vie de Monsieur Baly, Fati, François et Mohamed battent vivement en brèche l'optique de ces théoriciens. Et même Pierre Bourdieu réfute cette perception si étroite des partisans de l'*homo œconomicus* des néoclassiques. Pour lui :

> Le mythe de l'*homo œconomicus* et de la *Rational choice theory* [sont des] formes paradigmatiques de l'illusion scolastique qui portent le savant à mettre sa pensée pensante dans la tête des agents agissants et à placer au principe de leurs pratiques, c'est-à-dire dans leur 'conscience', ses propres représentations spontanées ou élaborées ou, au pire, les modèles qu'il a dû construire pour rendre raison de leurs pratiques (2000 : 179).

La vie de Monsieur Baly et d'autres personnages réfutent et repoussent le mythe de *l'homo œconomicus* et bien plus annulent les postulats de la *Rational Theory*. Cette représentation de l'être humain en un être purement égoïste, est trop généralisante et aberrante. Les personnages sassiniens tels que Monsieur Baly, Fati, François et Mohammed en constituent des preuves pour dire que l'homme est capable de poser des actes altruistes. Sans l'ombre d'aucun doute, les activités de Monsieur Baly et les membres de sa nouvelle famille ont pour motifs la souffrance de l'être humain et l'injustice sociale et économique dans laquelle vit le peuple de Balawa. Monsieur Baly va jusqu'à contracter la lèpre à force de soigner les autres. Ainsi en se sacrifiant et en secourant les plus pauvres de la société sans gain personnel ni récompense, la famille Baly a démontré que ses motivations ont comme fondement le souci et l'amour du prochain. Voilà donc l'**AP** dont Clavien a fait son cheval de bataille.

De ce qui précède, force est d'avancer que même si le narrateur évite de canoniser tous les personnages de l'univers romanesque de Sassine, Monsieur Baly, Fati, François et Mohamed méritent la qualification d''agent altruiste'. Sassine a réussi à démentir et à changer la mauvaise image généralisante de l'être humain. Il a peint l'être humain à la dimension d'un *vir bonus*.

CHAPITRE IV: ENGAGEMENT SOCIO-POLITIQUE DES AGENTS HUMANISTES

IV. 0. Introduction

Il existe un lien étroit entre le roman sassinien et la réalité sociopolitique africaine. En effet, les écrivains francophones sont souvent des produits des milieux où ils évoluent. De ce fait, les thèmes abordés dans leurs écrits ne surgissent pas d'*ex nihilo*, mais ils trouvent leurs racines dans le vécu quotidien de la population. C'est ainsi que Mutshipayi K. Cibalabala affirme que : « bien que la littérature soit un monde de fiction, d'imagination et de création, l'écrivain ne part pas de néant. Il peint des situations bien déterminées en y mettant une certaine coloration » (1988 : 31). Quant à Sassine, il n'a pas dérobé à la règle. Il établit un rapport étroit entre l'imagination et les réalités de la vie humaine en s'inspirant des faits et des évènements sociaux, historiques et politiques autour de lui pour créer ses œuvres littéraires. Ce point confirme que le roman francophone trouve du sens dans le fait qu'il se préoccupe de l'être humain et de la société de son auteur-créateur. Cibalabala partage ce point de vue car il ajoute que « les œuvres littéraires africaines n'ont de valeurs artistiques et spirituelles que si elles ne naissent en lien avec la réalité économique et sociale [… car] l'écrivain ne vit pas en vase close. C'est la raison pour laquelle il se laisse interpeller par la société […] (2012 : 14) ; il se donne le devoir de répondre à l'appel d'assainir la vie politique de la société.

Eu égard au lien entre le roman sassinien et la société, force est d'affirmer que les thèmes abordant la réalité socio-historique et politique englobent la période de la colonisation et continuent de passer l'espace socio-politique africaine au crible de la critique au XXIème siècle. Le roman sassinien joue, à cet effet, un double rôle : celui d'observateur et de critique de la société. Ce faisant, il sert « comme un moyen d'action contre le colonialisme, l'impérialisme, l'injustice et la domination. Il s'agit de l'expression d'une lutte du faible contre le fort : lutte du citoyen ordinaire contre le bureaucrate néocolonial africain, […] » (Nzabatsinda 2002 : 186 - 187).

Les combats plumitifs s'adonnent à la libération des natifs de la mainmise des colons et à la lutte, sans merci, contre la misère de la population sous les régimes des dirigeants noirs de la période post-indépendance, comme l'a fait savoir Nzabatsinda. Ce phénomène décrié par Sassine, polarise ses personnages en deux groupes distincts : les puissants, c'est-à-dire, les oppresseurs blancs, les despotes africains, les pilleurs du bien public et les faibles ; c'est-à-dire, le reste de la population et surtout, les plus pauvres de la société. La littérature remplit la fonction de dénonciation.

Sassine n'est pas le seul à avoir dénoncé les maux du colonialisme ou à critiquer l'arrivisme de la classe élite, la dictature, l'imposition des partis uniques et la suppression de l'opposition par les dirigeants noirs. Il n'est pas non plus le seul à avoir dénoncé l'insécurité et la misère du public occasionnées par la mauvaise gestion des richesses du continent, la corruption, le népotisme, le favoritisme et le tribalisme. D'autres romanciers tel que Calixthe Beyala, Denis Oussou-Essui, George Ngal et tant d'autres se sont aussi engagés à cette cause et ont mené la même lutte dans leurs écrits. A cet effet, Cibalabala écrit que les écrivains ont

> Dénoncé et stigmatisé les méfaits du colonialisme, notamment l'exploitation, l'accumulation des capitaux qui ont engendré le prolétariat des colonisés. Les rapports entre les colonisateurs et les colonisés [… et] les nouveaux maîtres africains qui se sont hissés au pouvoir [et qui se sont] purement et simplement substitués aux colons […] (2012 : 25).

Jean Ikelle-Matiba, à titre d'exemple, figure parmi les écrivains les plus engagés qui ont pris à partie les méfaits du colonialisme. Ikelle-Matiba met en scène son héros, Franz Môhma qui, dès les premiers contacts de son pays natal, le Cameroun avec la colonisation, se fait ami et accueille les Allemands à bras ouverts. Môhma représente la partie hospitalière, bienveillante et amicale des natifs camerounais. Ce comportement est culturel aux peuples africains. Très tôt, il gagne la confiance des Blancs et devient leur domestique ; ainsi il devient l'un de premiers natifs à travailler pour les colons.

Le poste de Môhma comme domestique des Allemands est une stratégie de recours de la part d'Ikelle-Matiba. D'abord, ce rôle permet au lecteur de voir la relation des Blancs et de leurs domestiques. Ensuite, Ikelle-Matiba le place parmi les Blancs pour servir de témoin oculaire de méfaits des colons. Puis, il y a lieu de dire aussi qu'Ikelle-Matiba l'a fait domestique et donc un proche des Blancs pour le désillusionner, car Môhma représenterait les natifs qui se sont acharnés pour se rapprocher des Blancs ; la raison est de récolter les bénéfices surtout matériels et d'acquérir un statut social et du prestige.

Cependant, après plusieurs années d'expérience pénible sous les administrateurs allemands, il se révolte contre l'hypocrisie de ses maîtres. Sa révolte émane de la frustration vécue pendant des années face aux promesses fallacieuses des colons d'améliorer la vie de ses compatriotes. Il relate ce qui suit :

> […]. Quant aux vieilles familles locales, elles n'avaient rien à craindre. Leurs enfants iraient apprendre dans les écoles du Kaiser en Allemagne. A leur retour, ils occuperaient des places importantes dans l'administration du pays. La province serait prospère. Partout des routes seraient construites. Des ponts franchiraient les cours d'eau. On irait d'un lieu à l'autre sans perdre de temps, sans crainte d'être assailli par des brigands. Tout serait tranquille, et tous seraient heureux […] (1963 : 47).

En lieu et place de ces interventions prometteuses dans la vie des villageois, l'on a observé le contraire. Môhma se rend compte que toutes les promesses n'étaient qu'un moyen d'amadouer les chefs résistants d'avoir accès à l'arrière-pays et d'exploiter les ressources de la région. Donc, leur motif sous-jacent était l'invasion pure et simple des territoires natifs et le pillage des ressources du sol et sous-sol.

Les colons allemands ont placé la réussite de leur mission comme ordre du jour de l'agenda colonial. Ainsi, l'accès et la pénétration des hinterlands étaient importants. Môhma remarque que pour parvenir à leur but, les colons allemands étaient prêts à écraser tout obstacle et toute opposition à ce projet quel qu'en soit le prix.

En lieu et place de la sécurité promise, les natifs vivent dans le traumatisme, car la peur devant les administrateurs allemands devient leur sort quotidien ; l'on a assisté à la mort atroce des proches ; les survivants n'ont vu ni ponts ni routes promis. Bref, la joie et la vie paisible des autochtones sont remplacées par la douleur et le deuil. Sous l'administration allemande, les autochtones deviennent corvéables à merci ; ils vivent en enfer dans leur propre territoire.

Le nouveau rythme rend la vie insupportable aux natifs. C'est ainsi que la nouvelle situation du colonisé révolte certains personnages à l'image de Môhma. Ce dernier est traumatisé à tel point qu'après le départ des colons allemands, il ne se remet pas de leurs atrocités. Il raconte :

> L'Allemand dut étaler son inhumanité. Je fus témoin des scènes d'une bestialité inouïe. Des actes terribles et cruels ont inutilement ensanglanté notre pays pour la soif de conquête […] Les jeunes gens égorgés, d'autres hachés, des vieillards passaient au poteau d'exécution. Tous ceux qui étaient l'espoir du pays périssaient » (*Ibid.* : 48).

Sa prise de conscience se mue en un éloignement, une prise de distance. Ceci l'aidera à prendre ses distances vis-à-vis des colonisateurs français, venus plus tard prendre la relève des Allemands. C'est ainsi que par le truchement de Mômha, Ikelle-Matiba met son lecteur face aux crimes des colons au Cameroun et par extension, en Afrique tout entière.

Après les indépendances, d'autres écrivains se sont engagés aux diatribes contre les nouveaux dirigeants. Ils s'attaquent contre eux dans le but d'éveiller les consciences endormies de la population. Les nouveaux maîtres se sont illustrés par des abus du pouvoir politique. C'est ainsi que Sony Labou Tansi, George Ngal et Valentin Yves Mudimbe, etc. fustigent la dictature et la mauvaise gouvernance de Mobutu Sese Seko au Zaïre dans *L'Etat honteux*, le népotisme dans *L'Errance* et la perte de la morale et la déviation culturelle des Africains dans *Le bel immonde*. Ngal décrit la nouvelle politique africaine comme une « politique de parade [… et] de prestige ! » (1979 : 67). Dans *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*, Ngal tourne en dérision l'intellectuel africain. Il peint les maux de la société à l'exemple de la lutte contre la dépersonnalisation des 'évolués' ayant étudié en Europe. Ces derniers troquent souvent leur culture contre celle du colon. Le discours de Giambatista définit le complexe d'infériorité du héros : « Je suis de la race qu'on ne peut assimiler aux écrivains africains ordinaires. Nous n'avons de commun que le biologique. Ma place se retrouverait à Paris, à Genève. C'est un accident de l'histoire qui m'a fait naître en Afrique » (1975 : 49). Le roman de Ngal est une critique de l'insouciance des dirigeants noirs face à la misère de leur peuple.

Mudimbe (1976) passe au crible de critique les hauts fonctionnaires des gouvernements africains ; il met en évidence leur comportement ; de nombreux ministres sont corrompus, soulards, incompétents et infidèles. Mudimbe les stigmatise ; il condamne la vie corrompue d'un ministre qui passe son temps chez de nombreuses maîtresses en lieu et place de s'occuper de l'amélioration de la vie de son pays sous-développé et de la population pauvre ; son pays est au bas de l'échelle du sous-développement.

Dans *Les saisons sèches,* Denis Oussou-Essui dénonce la souffrance de la population africaine. Il rapporte l'expérience d'un peuple qui s'abrutit dans le désespoir. Son protagoniste, Kimou Aguié, un jeune ingénieur, est victime de chômage ; il n'arrive pas à trouver de l'emploi après de brillantes études supérieures. Ici Oussou-Essui attire l'attention du lecteur sur la situation de plusieurs jeunes en Afrique, où le taux de chômage est en ascension galopante.

Cependant, la douleur de Kimou Aguié devient plus aiguë lorsqu'il apprend que le chômage est réservé à ceux qui n'ont pas de 'parrains' dans le gouvernement. Dans le même ordre

d'idées, Cibalabala souligne que « la désillusion est amère dans ce pays où la politique de deux poids deux mesures est d'application […] (2012 : 38). En effet, les traitements se différencient d'un citoyen à l'autre. Alors que Kimou Aguié souffre de chômage, son ami Alpha « exerce les fonctions de directeur au ministère des travaux publics, [car] les politiciens de sa tribu lui avaient fait une place au soleil » (*Ibid.* : 39). Le roman est une critique acerbe contre le tribalisme, le favoritisme et la mauvaise gouvernance car

> Dans ce pays, c'est le règne du népotisme, du tribalisme, de la corruption, du favoritisme, de la démission des responsabilités au profit de la jouissance personnelle. Les bavardages inutiles et les coups de téléphone intempestifs caractérisent l'administration publique de ce pays […] post-colonial (*Ibid.* : 36).

Oussou-Essui critique l'immoralité et la perte de valeurs sociales positives des Africains. Il dépeint la concupiscence des personnages dans les hauts lieux du gouvernement. Le passage suivant est un titre indicatif :

> Adikan (la femme du député Kouciafouè), femme infidèle, bien qu'elle soit l'épouse du député, elle a eu des enfants avec d'autres hommes. Ce dernier ne se gêne pas, il leur donne son nom, et lui-même ramène à la maison des enfants qu'il a eus avec d'autres femmes), épouse d'un **gouverneur et député** (1979 : 179).

D'une part, l'on notera, ici, la méconduite de la femme. C'est une image honteuse dans bien des sociétés africaines où la famille est fondée sur le système patriarcal. Ainsi, une femme infidèle désacralise son mariage. Bien que la polygamie soit tolérée dans la plupart de ces sociétés, l'homme n'est pas permis de faire des enfants hors de son foyer conjugal. Oussou-Essui dépeint le couple comme des déviateurs culturels de la société africaine. Le ministre et son épouse représentent la génération des Africains, ayant perdu toute forme de moralité.

D'autre part, la cupidité et l'insensibilité de la classe dirigeante : le ministre, à lui seul, détient deux postes importants dans le gouvernement. Il est « gouverneur et député ». Ce fait est paradoxal étant donné que le chômage bat son plein dans ce pays : les jeunes diplômés parcourent les rues sans emploi.

Pour leurs parts, Calixthe Beyala dans *La petite fille du réverbère* (1998) et Stanislas Ouoham Tchidjo dans *Par le décret présentiel*, (1993) expriment leur frustration du comportement du nouveau maître de la société africaine. Tchidjo dénonce l'incompétence de nouveaux administrateurs qui se manifeste dans le gaspillage des fonds publics : Sanlam honore sa nomination au poste de Directeur Général d'une agence du pays. Pour entrer en fonction, le nouveau Directeur Général suit la tradition des politiciens de Vitanie. Le narrateur relate que :

> Compte tenu de ces us et coutumes en Vitanie, Salam et ses amis prirent toutes les dispositions pour offrir à leurs visiteurs une réception digne du Directeur General. En Vitanie, une réception digne suppose toujours du champagne, non pas une bouteille [...] mais des cartons (1993 : 23).

La fête s'opère au frais du gouvernement dans un pays, où les citoyens vivent dans la pauvreté et l'insécurité du jour au jour.

Salam est nommé à ce poste parce que le président n'est pas satisfait de la mauvaise marche de la DECO, une agence gouvernementale chargée de « la réconciliation et de l'unité nationale, un modèle de développement rural » (*Ibid.* : 23). Cette charge est assez importante vu la situation sécuritaire précaire de Vitanie, le pays imaginaire du roman. Cependant, comme la plupart des dirigeants et hauts fonctionnaires africains, Salam passe outre son serment que voici : « j'userai de tous mes efforts et toute mon intelligence pour ne pas décevoir cette marque de confiance » (*Ibid.*).

Il convient de signaler que le combat pour la libération de l'Africain et du continent a fait objet de friction et de confrontation entre les dirigeants et les écrivains. Jacques Chevrier remarque qu'« aujourd'hui, il semble désormais que le rapport des écrivains avec les nouveaux maîtres de l'Afrique se réduise, dans trop de cas encore, à un affrontement qui ne laisse aux romanciers, poètes et dramaturges d'autres issues que l'exil, le silence ou l'auto-censure » (1984 : 134).

Certes, « l'exil, le silence ou l'autocensure » des écrivains ne constituaient pas un fait du hasard, étant donné qu'après avoir accédé aux indépendances, les dirigeants noirs ont vite transformé leurs régimes en tyrannie. De ce fait, ils ne supportent pas les activités et la présence des dissidents que constituent les écrivains et les critiques.

Dans la plupart des cas, les exils sont auto-imposés dans les situations où les écrivains, eux-mêmes, ne se sentent pas en sécurité et par peur d'arrestation, d'incarcération et dans certains

cas, par peur d'être tués. Ainsi, pour sauver leur vie et la soif de la liberté d'expression, des écrivains comme Williams Sassine, quittent leurs pays d'origine ; ils trouvent refuge dans les pays voisins, d'où ils écrivent librement loin des fusils et des canons des dictateurs et de leurs complices. Chevrier l'affirme ainsi : « cette liberté que leur refuse leur patrie, bien des écrivains sont allés la chercher ailleurs, et l'on n'en finira pas d'aligner les noms de tous ceux qui ont choisi de vivre dans un autre pays d'Afrique que le leur » (*Ibid.* : 135).

Pour sa prise de position contre le régime tyrannique, la mauvaise gouvernance, le pillage des ressources de la Guinée-Conakry, le népotisme et les abus arbitraires des droits de l'homme de Sékou Touré, Sassine a connu aussi l'exil dans plusieurs pays africains dont la Mauritanie le Niger, le Congo. Il n'est rentré en Guinée-Conakry qu'après la mort de Sékou Touré en 1984 (Dogon 2016). A ce stade, des interrogations sur les activités politiques dans l'espace du monde romanesque sassinien s'imposent. On voudrait décrypter l'image de la politique guinéenne peinte dans ses romans c'est-à-dire, l'expérience politique des personnages avant et après les indépendances. Au cas où l'expérience serait négative, faudrait-il identifier les acteurs et les victimes. Ceci permettra de repérer les héros-résistants et comment ils s'y sont pris. En plus, on peut dégager des indices pour témoigner de l'altruisme des héros-résistants. Somme toute, nous chercherons à épingler les motifs et les motivations de ceux qui ont pris fait et cause de la population autochtone contre l'oppression politique. Tel est le fil conducteur de ce chapitre.

Autrement dit, le chapitre analysera les intentions et les stratégies de lutte menée contre le pouvoir colonial et les politiciens autochtones dans le monde sassinien. Ce faisant, l'on dégagera les risques prises, les confrontations, les violences et les engagements entrepris, les compromis des personnages dans les romans à l'étude.

L'objectif principal, ici, est d'évaluer les actes, les combats et les sacrifices des personnages sassiniens pour déterminer si les motifs et motivations sont egocentriques ou s'ils visent le bien d'autrui et de la société en général.

Pour ce faire, nous ferons recourt au 'clavienisme'. En guise de rappel, le clavienisme aligne trois conditions d'évaluation d'actes altruistes ou non altruistes : « [(1) d'] **être conscient des intérêts et des conditions du bien-être d'autrui** ; [(2)… d'] **être motivé à produire une action qui les réalise** ; et [(3)…] qu'**aucune considération relative à [ses] propres intérêts et bien-être** ne parvienne à contrebalancer cet élan en faveur d'autrui (Clavien 2010 : 86). A ces critères, ajoutons celui de **contamination altruiste** qui vise à vérifier si les biens faits par

les agents altruistes ont eu des effets positifs sur la vie du bénéficiaire. Tous ces critères sont « à découvrir dans les méandres de [… leurs] motivations intimes » (*Ibid.* : 3), c'est-à-dire, en examinant et en interprétant les actes de combats politiques des personnages de Sassine.

IV. 1. La colonisation et la résistance

Si les Africains n'ont pas résisté aux Européens pendant l'esclavage, cette réalité diffère de celle de la colonisation. Les pays colonisateurs ont dû faire face à des défis et difficultés énormes pendant la conquête et durant l'occupation du continent. Le premier défi fût la concurrence entre les puissances européennes ; elle est causée par la convoitise des régions riches en matières premières, la recherche des terres fertiles pour des raisons agricoles et la démonstration de la puissance supérieure pour la fierté la métropole.

Le second est le fait que les natifs eux-mêmes, constituent des obstacles à l'occupation coloniale, car ils étaient prêts à défendre leur territoire, comme Saïd Mohammed l'écrit :

> Les trente années qui vont de 1880 à la veille de la Première Guerre mondiale constituent un tournant majeur dans l'histoire du continent africain. Elles englobent une somme importante d'évènements dont le plus significatif est la colonisation. Ce processus de conquête et d'occupation de l'Afrique par les Européens fait face à une forte résistance. Des mouvements populaires de contestation éclatent dès la première phase de la colonisation et constituent une réponse aux exigences immédiates du nouveau régime. Les peuples n'acceptent pas la soumission et cherchent à préserver leur indépendance. Vaincus par la puissance des armes, les peuples colonisés prennent conscience et organisent des résistances populaires qui ne laissent aucun repli aux étrangers (2004 : 7)

La résistance des populations locales a été très mal perçue par les puissances européennes : d'où les multiples guerres pendant lesquelles des centaines de villages et de villes ont été vaincues, des champs détruits, des royaumes rayés de la terre et des êtres humains massacrés. Les pays colonisateurs, comme le Portugal, avaient déployé des troupes de soldats et la technologie de pointe de guerre pour combattre des natifs très peu ou faiblement armés. Commentant la guerre afro-portugaise, René Pelissier fournit les données chiffrées suivantes : « De 1854 à 1916, les Portugais engagent 160 actions militaires contre leurs futurs sujets un

minimum de 16 400 soldats réguliers, 50 000 cipayes et 100 000 indigènes [… pendant] 163 mois de combats » (1993 : 6) pour conquérir l'actuelle Afrique lusophone.

Certes, avec une telle force, les Portugais ont conquis et ont dominé certaines parties du continent pendant plusieurs décennies. Il va sans dire qu'une armée de plus de 16 mille combattants réguliers avec une bonne formation adéquate en matière de guerre, avait de l'avantage sur les natifs car elle était plus nombreuse que les populations entières de plusieurs villages de la région. Faut-il savoir qu'à la période d'avant les indépendances, la structure des colonies de peuplement des Africains, était composée de petites communautés vivant sous des chefferies. En plus, les natifs qui étaient, pour la plupart, des cultivateurs et de petits commerçants n'étaient, en aucun degré, placés au même pied d'égalité en matière de combat avec la forte et redoutable armée du colon. Ils n'avaient pas de formation requise pour une telle entreprise. Un autre point fort des colons est qu'ils émasculaient ces petites communautés de leurs bras forts ; ils enrôlaient les jeunes contre leur gré dans leurs armées. C'est pourquoi un taux élevé de cipayes et d'indigènes se battaient du côté des Portugais contre leurs propres frères.

Cependant, malgré le nombre de combattants portugais, leurs équipements sophistiqués de guerre et leur savoir technologique plus avancé que ceux des natifs, ces derniers n'ont pas cédé sans coup férir : les natifs se retraitaient, ils se réorganisaient et adoptaient de nouvelles tactiques de combat pour relancer l'affront contre le colon. A certains endroits comme à Wirriyamu, les natifs ont combattu les colons au prix de leur sang pour reconquérir leur liberté et leur pays perdus ; les natifs étaient toujours prêts à se sacrifier pour cette cause, ainsi faisant du village un lieu ciblé par les soldats portugais :

> Wirriyamu s'imposa brusquement à son esprit. Il était à la fois assez près du lieu d'attaque et très proche de la frontière du pays dont le président vouait aux Portugais une haine inextinguible ; ils s'y arrêteraient sûrement, ne serait-ce que pour se ravitailler ou souffler un peu ; Wirriyamu n'avait jamais été un village sûr pour les Portugais. Il n'y a pas très longtemps encore que ses habitants étaient toujours prêts à se soulever (*Wir* : 100 - 101).

L'incertitude et la crainte qu'inspire la bravoure des villageois de Wirriyamu malgré la force et les armes à feu des soldats portugais, est preuve de la résistance farouche démontrée à l'occasion de la guerre de conquête.

IV. 2. Le natif et l'engagement anticolonial

La structure de la plupart des sociétés dans les romans de Sassine à la venue des colons démontre que les natifs n'avaient ni armée conventionnelle ni militaire classique. Les sociétés romanesques de Sassine, comme indiqué dans les pages précédentes, étaient composées de petites communautés de cultivateurs, de chasseurs et de commerçants. Ainsi, à leurs premiers contacts avec le colon, les communautés n'avaient ni capacité ni moyens nécessaires de se défendre contre l'envahisseur blanc. Le narrateur de *Wirriyamu* dénombre la population de Wirriyamu à 54 dont « […] 21 enfants ; 15 femmes ; 1 prêtre, 1 réfugié politique et sa famille, le patron de l'hôtel et sa femme ; un étranger noir qui logeait ici et 8 hommes presque tous très vieux […] (*Wir* : 127). De ces 54 villageois, Robert et son épouse Germaine, les propriétaires de l'unique hôtel du village, sont européens. Le village n'abrite que des femmes et d'enfants ; tous sont de race noire. Ce fait démontre, à suffisance, qu'une telle communauté ne peut aucunement pas former une armée conventionnelle ni vaillante capable de se défendre contre toute éventuelle invasion. En cas d'attaque la communauté peut facilement s'offrir en pâture. Voilà la raison pour laquelle les colons ont, non seulement pénétré les hinterlands africains ; mais aussi y sont installés et ont établi de solides structures administratives ; d'où l'installation des Portugais à Wirriyamu et ses alentours. Après s'être installés et avoir monté la machine coloniale, les Portugais s'imposent sur les natifs. Mario de Andrade raconte que :

> Dans le cas portugais, l'assimilation s'est toujours traduite pratiquement par la déstructuration des cadres négro-africains et la création d'une élite, quantitativement réduite. Elle se présente comme la recette magique qui conduirait l'indigène depuis les ténèbres de l'ignorance jusqu'à la lumière du savoir. Une forme de passage du non-être à l'être (Andrade 1962 : 94).

Ainsi, les Portugais, se conforment à la noblesse de leur mission, détruisent toute forme hiérarchique et administrative existante dans la communauté. Par la force des choses, les villages deviennent des colonies de la Métropole. Toutes les institutions de la superstructure des natifs ébranlées, elles sont menacées d'extinction ; les cultures natives sont affaiblies ; les colons font la loi et ils obligent les natifs à s'adapter à cette loi. Vu la politique coloniale des Portugais, la culture du natif est exposée à sa perte en faveur de la civilisation portugaise, donc coloniale. D'aucuns remarquent que « le colonisateur manœuvre pour réduire les colonisés à de simples consommateurs de sa culture. La politique 'd'assimilation spirituelle' [en vogue…]

est basée sur un critère de supériorité culturelle, car elle s'intègre dans le cadre d'une idéologie » (*Ibid.* : 93 - 94). Sous le nouveau statut de Wirriyamu, c'est-à-dire, les villages sont devenus des provinces portugaises, la tâche ardue des colons est la 'portugalisation' des natifs, autrement-dit le processus de la conversion de ces derniers en 'Portugais'.

On constate un complexe de supériorité des colons. Etant donné qu'ils se sentent au-dessus du natif, il va sans dire qu'ils sont dans l'obligation morale de les 'refaire' ou de les 'recréer'; ils doivent sortir les natifs de leur état brut à un état 'humain' qui se conforme à la conception portugaise de l'homme. Leur devoir consiste à transformer le natif, selon l'expression hégélienne, 'du non-être à l'être.' Ainsi, avec la prise totale du contrôle des villages, les Portugais s'octroient des droits et des privilèges sans conteste. De là viennent les abus des droits du natif.

Sous l'administration portugaise, les natifs de Wirriyamu subissent de différents types de maux, dont des injustices et des douleurs physique ainsi que psychologique. Ces derniers deviennent des objets de dénigrement et constituent une main d'œuvre à bon marché pour travailler dans les plantations des Portugais. D'autres maux que les natifs subissent aussi, sont de différentes formes de violence, de répression et d'arrestation arbitraire. Les tortures et les meurtres deviennent monnaie courante. En plus, les colons dépossèdent les autochtones de leurs champs, de leur terre et de leurs habitats. Ils les exploitent et les traumatisent. La condition des natifs devient insupportable. Il doit continuer à vivre dans de telles conditions de souffrance, de subjugation et d'abus.

Les Portugais n'ont laissé au natif qu'un seul choix : celui de vivre dans la servitude absolue et perpétuelle ; il doit se résigner et accepter la domination et l'oppression. Bref, le colonialisme devient son lot au quotidien ; il doit accepter la cruauté des Portugais et vivre à perpétuité sous leur joug. Cependant, face à cette situation, le natif se révolte et décide de prendre son destin en main. D'où les multiples confrontations.

IV. 2. 1. Les confrontations ouvertes

Après une période de long silence et de refoulement de douleur, un changement d'attitude s'opère chez le natif. Il recourt à la politique de la confrontation comme stratégie de libération. Pour parvenir à son but, il se libère de la peur du colon en développant une ferme résistance. Peu à peu, il développe des attitudes de révolte dans Wirriyamu. Certains personnages deviennent de plus en plus audacieux ; la crainte cède la place à la confrontation directe.

Quelques-uns des villageois de Wirriyamu prennent le risque d'opérer une résistance farouche aux contingents et administrateurs coloniaux ; ils revendiquent leurs droits et décrient ouvertement les dérives du colon.

Dans *Wirriyamu*, la confrontation ouverte contre les Portugais est bicéphale : la confrontation grégaire et la confrontation individuelle. Sous la confrontation grégaire, il se produit des soulèvements des villageois et des travailleurs des mines qui se sentent exploités. Cette confrontation s'opère sous l'impulsion d'un meneur d'hommes ou d'une poignée d'individus. C'est ce que Sigmund Freud décrit comme « l'expression et une conséquence de la pluri-cellularité » (1924 : 77). La pluri-cellularité étant un instinct grégaire ou une « tendance instinctive qui pousse des individus d'une même espèce à se rassembler et à adopter un même comportement » (CNRTL 2012 : 1). Elle est le résultat d'une angoisse commune ; c'est le cas de la révolte des travailleurs du père d'Amigo déjà évoqué dans ce travail. Ce type de révolte se fait toujours en groupe. Ici, les natifs jouissent de la protection de l'ombre du groupe, car il est plus difficile au colon de cibler et de mettre en évidence une personne ou l'élément principal du groupe ; ainsi, ces confrontations sont des moments propices pour les villageois effrayés, autrement-dit, ceux qui malgré leur souffrance atroce, manquent de courage d'affronter le colon. La confrontation emporte tout le monde, étant donné que la souffrance constitue le dénominateur commun des villageois.

Quant à la confrontation individuelle, ce sont des individus particuliers dotés d'un courage exceptionnel qui s'engagent en héros et se soulèvent contre le colon. Ici, il sied bon de signaler aussi que le natif parvient rarement à ce stade, car cette forme de confrontation est plus dangereuse que la confrontation groupale. Ici, l'individu court d'énormes risques et s'expose *ipso facto* à son élimination physique. Il se lance dans une mission suicidaire pour la libération communautaire. C'est une confrontation à haut risque ; l'individu se jette en sacrifice pour tout le village.

Même si toutes les confrontations ont des conséquences néfastes pour les révoltés, la dernière, cependant, est explosive. Tout compte fait le courage de l'individu l'emporte sur l'âge. Le vieil Ondo constitue une belle illustration à cette fin. Celui-ci, présentant le motif abusif du Commandant d'Arriaga devant l'assemblée réunie de tous les habitants de Wirriyamu dans une petite chapelle, il prend la ferme résolution de se soulever pour braver le colon.

Ondo est un vieillard ; il a vécu moult atrocités plusieurs fois dans sa vie. Il sait que rien n'empêchera le commandant de torturer les villageois tant qu'il n'a pas réalisé son objectif,

celui de forcer ces derniers d'accepter et d'admettre leur complicité et leur 'culpabilité' dans l'affaire de l'enlèvement de son fils et d'héberger les rebelles. Voilà une phase abusive de la justice portugaise dans les colonies. Ici, des populations entières des villages souffrent par la volonté et l'ordre de l'autorité coloniale. On peut tirer la conclusion que même si certaines personnes parmi la population entretiennent de bons rapports avec les rebelles, il doit y avoir des innocents parmi eux. Même les enfants de moins de cinq ans subissent des menaces et des abus du pouvoir colonial. Il va sans dire que certains adultes et surtout les femmes, brillent par leur innocence.

Christine Clavien préconise que la première étape dans la concrétisation de l'acte altruiste, est l'identification du besoin d'autrui et l'intervention selon le besoin identifié. C'est la lutte pour une cause noble dont l'impulsion du salut communautaire est l'unique motivation. L'intervention du vieil Ondo répond, à toute proportion gardée, à ce critère ; il appréhende un acte d'injustice ; il se prépare à une intervention étant donné que le désir de sauver son peuple brûle en lui. La population de Wirriyamu, *ipso facto*, est en danger ; exposée, elle a besoin d'un messie, un éclaireur, un héros pour échapper à la férocité du commandant d'Arriaga. Ondo, propulsé par le besoin de la cause, confronte les soldats portugais comme l'indique le passage suivant :

> Lorsque le commandant d'Arriaga vit accourir vers lui le sergent Jones, il s'arrêta de lire et plia soigneusement son recueil. […]
>
> - Mon Commandant, ça ne va pas. Il y a un homme [Ondo] qui vient d'entrer dans la chapelle. Il est en train de nous insulter et de pousser à la révolte. […] […]. Le vieil Ondo, torse nu, sa couverture sale nouée autour des reins, était dressé devant les villageois accroupis et toute la petite chapelle était remplie de ses cris. A l'arrivée du commandant d'Arriaga, il s'anima davantage et, faisant face au gros officier portugais, il lui ordonna la libération de tout le monde. 'Sinon, ils se libèreront eux-mêmes', promit-il.
> - C'est vrai, lança une petite voix. Nous n'avons rien fait.
> - Sauvez vos âmes, cria plus fort le vieil Ondo. Vous, le grand chef militaire portugais, ne sentez-vous pas votre âme ramper dans la boue ? […] (*Wir* : 151).

A cerner de près l'intervention d'Ondo, le lecteur découvre que celui-ci n'était pas parmi les rassemblés dans la chapelle à Wirriyamu par les soldats portugais. Cependant, lorsqu'il a eu vent de la situation, en lieu et place de se sauver, il décide de s'y rendre. Voilà la preuve qu'Ondo identifie un besoin et s'engage à y remédier. Le fait '**d'identifier** leur détresse' et de 'prendre une décision ferme d'y remédier' constitue deux critères du clavienisme auxquels Ondo répond. Si Ondo avait choisi de s'échapper et de sauver sa vie, cela relèverait de « l'égoïsme psychologique » (**EP**) (Clavien 2010 : 121) ; il aurait placé son intérêt personnel au-dessus de celui de la communauté.

Ondo n'est ni chef du village ni militant ; il est villageois ordinaire comme bien d'autres. Autrement dit, il n'est, en aucune manière, responsable de la vie des autres. Cependant, par souci du bien-être d'autrui, il décide d'affronter un commandant redouté de l'armée portugaise dans la région.

Ondo est bien conscient des conséquences de son acte. Il sied bon de signaler que ce n'est pas pour la première fois qu'il exprime sa frustration à haute voix et se lève contre l'injustice et la déception. Il en a fait de cela une habitude, car c'est le même Ondo qui dénonce l'hypocrisie du père Fidel devant un grand public dont quelques familles portugaises, pendant la messe à la chapelle du village. Voici ses propos : « Qu'il [le prêtre] nous dise ce qu'il faut opposer aux Portugais [...] (*Wir* : 38) ; il demande au prêtre de pratiquer la charité qu'il prêche et le traite de « menteur » (*Ibid.* : 38). La demande d'Ondo au prêtre de prendre une position nette et claire par rapport aux Portugais, serait une révélation de la collaboration entre le prêtre et les colons ; le prêtre approuverait secrètement leurs activités injuste et oppressive. C'est la raison pour laquelle le prêtre ne les dénonce jamais. La collaboration entre les prêtres et les colons constitue un problème fréquent à l'époque coloniale. Mongo Béti dans *Pauvre Christ de Bomba* (1956) et Ferdinand Oyono dans *Une vie de boy* (1954) battent en brèche cette collaboration honteuse. Un peu plus tard, Pius Ngandu revient à la charge dans *La Malédiction* (1983) où il rapporte la connivence malheureuse des missionnaires et des colons.

Pour son courage et son désir de la justice, Ondo ne souffre pas seulement de la torture, mais il s'expose à grand prix ; il y perd sa vie. Voilà un des risques de la confrontation individuelle ; le commandant d'Arriaga le cible facilement et le fait souffrir pour son audace comme l'indique le narrateur :

> Sur un signe de la main [de d'Arriaga], deux soldats se saisirent du vieil Ondo et le trainèrent dehors.

> - Si tu ne me dis pas où ils sont cachés [les enleveurs d'Augustinho], je te décapite de mes mains, dit le commandant d'Arriaga. Et pour prouver sa résolution, il ordonna au sergent Jones de lui donner sa machette [...]. Il essaya de lever la tête pour voir le commandant d'Arriaga, mais d'un coup sec, le gros officier portugais abattit la machette sur sa nuque. Il frappa à nouveau et enfin la tête se détacha du corps et tomba dans la boue. Le tronc gigota, se tordit quelques instants, semblable à un morceau de serpent (*Wir* : 152 - 153).

Le parcours et la mort d'Ondo révèlent deux points : la cruauté de d'Arriaga et l'amour d'Ondo pour l'autrui qui entraîne un élan de solidarité. Les actes des deux personnages cachent de différents motifs: alors que d'Arriaga torture les innocents et tue un vieillard pour sauver son fils enlevé par des 'inconnus' ; en revanche, Ondo, lui, se fait tuer pour son désir de libérer une communauté. De ceci, il découle que les deux personnages ont des motifs et des motivations sous-jacents leurs actions. D'un côté, les motifs de d'Arriaga sont la rage contre les miliciens et l'amour pour son fils qui, certainement, serait en danger dans les mains de ses kidnappeurs. De l'autre côté, le motif d'Ondo a comme soubassement la souffrance des innocents villageois. D'Arriaga et Ondo agissent différemment en conformité du clavienisme. Mais combien altruistes sont les interventions de chacun de deux ? Quant à l'évaluation du degré altruiste des actes des deux personnages, l'un relève de l'**AP** et l'autre, de l'**EP**. Sans l'ombre d'aucun doute, d'Arriaga n'agit que pour assainir son propre dessin : celui de son fils ; en sauvant son fils, il satisfait son propre besoin et donc, il cherche son intérêt personnel. Cela n'aurait pas été le cas si le commandant cherchait à sauver la vie des autres personnages en compagnie de son fils.

A contrario, l'acte d'Ondo se mesure à la dimension de la communauté. Le narrateur ne confirme ni infirme la présence d'un membre de la famille d'Ondo dans la foule villageoise de Wirriyamu. Du point de vue personnel, en se rendant dans la chapelle, Ondo n'a rien à gagner. Il a pris le risque de se livrer dans les mains des ennemis. D'où le coût de l'acte clavieniste. Le clavienisme exige qu'un acte soit couteux à l'agent pour qu'on le considère d'altruiste. En se laissant traîné dans la boue par les militaires portugais, le vieillard subit déjà l'humiliation et la souffrance. De plus, Ondo est torturé ; il est aussi battu ; en recevant les coups de machette de d'Arriaga, le sacrifice d'Ondo est aussi suprême que couteux.

Ondo passe pour un agent altruiste, étant donné qu'il se soulève pour protéger les autres et se fait tuer dans le processus. Son acte donne du courage à la population représentée par la petite

voix qui proclame aussi leur innocence lors de la confrontation. La petite voix qui ne se lève que pendant l'intervention d'Ondo contre le commandant, est aussi une preuve qu'il existe plusieurs autres voix ne pouvant pas s'exprimer devant le commandant. Ceci est certainement le cas d'une bonne majorité des villageois. Voici une des raisons pour lesquelles les Portugais exécutent leurs victimes publiquement ; cela sert des sommations à toute personne songeant à la rébellion. Les confrontations ouvertes grégaire ou individuelle sont, de ce fait, une stratégie employée par le natif pour affirmer son droit à la vie.

Même si d'aucuns considèrent que sa torture relève de l'ordinaire, mais sa mort lui est certainement couteuse. Malgré sa révolte contre le prêtre, Ondo est un partisan de la religion chrétienne. Cette religion encourage l'amour pour son prochain ; la manière la plus sûre de prouver ceci, serait de donner sa vie pour les autres (Jean 15 : 13) ; et c'est ce qu'Ondo a accompli ; il meurt pour que sa communauté soit sauvée.

Les révoltes et les confrontations contre la puissance coloniale comme ceux d'Ondo, sont des cas rares et isolés. Cependant, elles constituent la preuve que la population s'éveille et devient de plus en plus consciente de ses droits. Elle nourrit le besoin de se libérer contre l'oppression. Cet éveil de conscience est manifeste chez certains personnages qui sont prêts à se sacrifier pour le bien des autres.

A considérer les conséquences sévères résultant de cette méthode de révolte des individus, le natif adopte d'autres moyens de lutte aussi féroces qu'organisés contre le colon. Parmi les nouvelles stratégies se trouve la formation d'une milice.

IV. 2. 2. L'émergence d'une milice locale

Evaluant l'inefficacité de la méthode de confrontation directe et ouverte menée par des individus, les natifs décident de s'organiser en groupes militants. Cependant, ils reconnaissent leur incapacité guerrière et logistique pour affronter les Portugais à juste valeur. Pour pallier à cette lacune, ils adoptent la méthode de la guérilla. Celle-ci remplace les confrontations ouverte, grégaire ainsi qu'individuelle afin de minimiser les lourdes pertes et le nombre de victimes associés à ces méthodes.

Ceci ne signifie pas que la nouvelle méthode de combat ne fera pas de victime ; au contraire, puisqu'il s'agit d'une bataille avec des armes, contre une armée supérieure et déterminée, non seulement à se défendre, mais à mater les rebelles, des victimes ne manqueront pas. La seule différence réside dans la forme de la bataille. Désormais, elle sera mieux structurée et

organisée ; elle sera guidée par un objectif mieux défini. Ainsi, le front prend-il le soin de situer leur camp au pied d'une « colline [cachant] le camp d'entraînement, capuchonnée par une lourde masse de nuage » (*Wir* : 190). Ceci est une stratégie qui les permet de se cacher loin des yeux des Portugais et de s'entraîner sans peur ni quelconque interruption. En plus, ils ont d'autres logistiques nécessaires pour la survie des combattants et la bonne marche du camp. Un exemple est la présence du docteur Lwanda dans le camp d'entraînement (*Ibid.* : 90). Ce dernier, médecin de son état, est chargé de consulter les malades et de pourvoir à leurs besoins de santé. On voit chez les combattants, d'autres logistiques et d'équipements de guerre, dont les machettes, les fusils, les couteaux et ainsi de suite.

En lieu et place de la défense dispersée et désorganisée, la milice se charge de combattre le colon au nom de la population de la région. Cette nouvelle stratégie est aussi efficace que solide, c'est-à-dire elle ébranle la défense des colons. Dans un éditorial de Radio France Internationale en 2011, Marie-Line Darcy remarque qu'

> il y a tout juste un demi-siècle commençait en Angola la guerre coloniale. Ancienne colonie portugaise, l'Angola est devenue indépendante en 1975 après 15 années d'un conflit meurtrier. Lançant un mouvement de rébellion qui a aussi atteint d'autres colonies du Portugal en Afrique comme la Guinée-Bissau et le Mozambique (Darcy 2011 : 1).

Pour mener à bien leur combat de libération de la région du colonialisme et de ses méfaits, la milice recrute les jeunes de Wirriyamu et des villages environnants. Ces derniers reçoivent une formation militaire qui les apprête à affronter les Portugais et leur armée. Pour leur formation à l'art de guerre, les membres de la milice choisissent un endroit éloigné de la population. Le narrateur de *Wirriyamu* parle d'un camp d'entraînement :

> Il marchait à pas lents sur le petit sentier baptisé ' Chemin de l'Indépendance' qui coupait le grand camp d'entraînement en deux. A l'est, des hommes, torse nu et fusil en main, reculaient et avançaient dans un ballet bien réglé en menaçant. A leur tête, [...] Edouardo. [...]. Des cris d'attaque s'élevèrent soudain pendant que le ballet se brisait en de courtes vagues d'hommes chargeant au pas de course. [...], son ombre se noya dans celle plus vaste de la longue et haute baraque en bois qui servait de dortoir aux combattants (*Wir* : 189).

Le niveau de préparation des militants locaux dépeint dans le passage susmentionné, démontre le caractère sérieux d'affronter en vue de la libération totale de la région.

IV. 2. 3. La milice et les stratégies de combat

La milice locale est souvent prête à mener le combat de libération de la région d'Afrique sous la domination portugaise. Le front de libération commence à lancer des attaques contre les colons et les fermiers européens vivant à Wirriyamu et dans ses alentours. C'est le début de la guerre des indépendances qui dure pendant une quinzaine d'années :

> Le 15 mars 1961 est considéré comme le point de départ officiel de la guerre coloniale en [Afrique lusophone …]. Ce jour-là, commencent d'atroces massacres dans le nord du pays, d'abord dans les régions frontalières avec l'ex-Congo belge puis dans les régions du Cassange et de Carmona. Les « révoltés » sont munis de machettes et de quelques fusils rudimentaires. Pendant 48 heures, ils arpentent les campagnes massacrant tous ceux qu'ils rencontrent sur leur chemin, dans les « fazendas », les fermes des colons souvent éloignées les unes des autres d'une centaine de kilomètres (Darcy 2011 : 1).

La lutte pour la libération du natif commence sur une note violente. Il s'agit du renversement de l'ordre établi dans la région. Les attaques et les tueries se multiplient au point que la population portugaise de la région se sent dans un danger permanent. Elle vit dans la peur et l'incertitude, qui jadis, étaient le sort des natifs. Il s'ensuit la perte de confiance en leurs soldats.

Cependant, les Portugais ne sont pas prêts à lâcher prise ; ils s'accrochent et cherchent d'autres moyens efficaces de protection :

- Nous pourrions assembler nos richesses pour monter nous-mêmes une armée qui saura mieux faire respecter le Blanc dans ce pays. […].
- Je suis prêt, pour ma part, à apporter tout ce que je possède. Des masques, des statuettes de très grande valeur et même des pierres précieuses […].
- Nous ferons comme les Rhodésiens blancs. Là est notre avenir. Sinon ces Nègres finiront tôt ou tard par nous chasser. […] (*Wir* : 185).

L'extrait révèle le plan des Portugais et confirme leur contrôle et leur domination sur les ressources de la région. Ils ont amassé des richesses dans un milieu où la majorité de la population vit dans une pauvreté extrême. Maintenant, ils veulent user de cette richesse pour organiser une armée privée.

L'allusion d'Albert à la Rhodésie, c'est-à-dire l'actuel Zimbabwe, se rapporte à la politique d'Apartheid introduit dans la région par les colons après le départ des Portugais du pays, où les Shona et les Ndébélé étaient subjugués à de terribles et d'atroces crimes de discrimination raciale (Raftopoulos 2009 ; Mitchell *and Whitelaw 2005 ;* Pichon 1975 ; Wilson 1963). Ce système politique :

> Signifie la séparation territoriale, mais aussi des structures administratives et sociales distinctes pour les Blancs et pour les divers groupes ethniques et tribaux, toutes ces structures étant placées sous la domination des Blancs. Étant donné, [...], que la société des Blancs et son économie ont absolument besoin de la main-d'œuvre noire, cette séparation est forcément sélective en pratique. La discrimination et la séparation raciales sont des éléments fondamentaux de l'Apartheid mais, comme le montre l'exemple de la Rhodésie, elles peuvent être réalisées par des structures de domination sociale et économique moins formelles, et renforcées par la coutume et la législation (Austin 1976 : 10).

Bien que l'Apartheid soit un système politique controversé dans plusieurs états d'Afrique australe, il devient un modèle du gouvernement que propose Robert pour la région de Wirriyamu et ses alentours à l'instar des Anglais et des Afrikaners de la Rhodésie.

Une analyse critique de la proposition de Robert révèle que, comme la plupart des Européens de la région, ont une mentalité de suprématie et une conception matérialiste du monde qui battaient déjà leur plein pendant la conquête de l'Afrique australe sous Jean Cécile Rhodes. Robert, à l'instar de Rhodes :

> Croyait fortement à la toute-puissance de l'argent comme piédestal vers le pouvoir politique. [Ils sont convaincus que leurs pays devaient] conquérir et piller d'autres parties du monde, particulièrement l'Afrique, [...]. [L]es tentatives pour subjuguer les Africains de cette région engendrèrent, contre les

> envahisseurs blancs, une série de guerres menées par les Ndebele et les Shona. Comme dans d'autres régions d'Afrique, la résistance africaine fut brisée par la supériorité de l'armement utilisé par Rhodes, et ce dernier inaugura un système brutal de répression qu'il faudra la plus grande partie d'un demi-siècle pour démanteler, un système qui progressivement a dépossédé les Africains de leurs terres et de leur dignité, et qui les a réduits à vendre leur force de travail pour la culture du tabac et l'exploitation des richesses du sous-sol rhodésien (Osundare 1980 : 25).

A part les confrontations directes contre les militaires portugais et les fermes des Européens, la milice locale de la région de Wirriyamu, a aussi usé d'autres stratégies de combats pour vaincre les Portugais.

IV. 2. 3. 1. L'enlèvement, l'espionnage et le meurtre

La milice locale a ses *modus operandis* mis à part les attaques lancées aux fermiers européens et le massacre des militaires portugais, elle faisait aussi recours aux enlèvements des personnalités portugaises importantes. Dans *Wirriyamu*, le narrateur présente le cas de l'enlèvement d'Augustinho, le seul fils du commandant d'Arriaga ; Augustinho est étudiant venu de la Métropole pour rendre visite à son père à Wirriyamu.

Cependant, son père, le commandant, détient dans ses prisons les membres de la milice arrêtés pendant des combats. Augustinho, devient donc une cible des miliciens. Le narrateur passe sous silence la voie par laquelle les miliciens se sont informés du mouvement d'Augustinho et des militaires qui l'accompagnent chez son père en provenance d'Oka, un village se trouvant à 60 kilomètres de Wirriyamu (*Wir* : 32).

Le lecteur comprend qu'ils ont un réseau de communication entre eux ; c'est un réseau d'espionnage de leurs ennemis comme tactique et stratégie militaires. C'est ainsi que le lecteur se rend compte du fondement du doute que Germaine a pour Santos car d'après elle, il revenait et disparaissait du village sans qu'on ne sache ses destinations ni ses missions. On sous-entend, une satire de 'l'intelligence' de l'Européen. Ce n'est que vers la fin du roman que le lecteur comprend qu'en effet, Santos était un espion de la milice ; ses apparitions et disparitions étaient des occasions pour lui de rassembler des informations au sujet des activités des colons et de les transmettre à la milice stationnée dans la forêt. C'est sur base de ces renseignements recueillis que les miliciens ont stratifié et ont lancé des attaques, de manière précise. Cette manière

d'opérer de la milice devient évidente ; avant l'arrivée du commandant d'Arriaga et de son armée à Wirriyamu, Santos disparaît, il s'en va vers des destinations inconnues comme d'habitude. Le narrateur le confirme dans le passage suivant : « [...]. Santos les rejoignait peu après - fatigué de tourner en rond à leur recherche depuis la veille - pour leur signaler la présence du commandant d'Arriaga et de ses hommes à Wirriyamu » (*Ibid.* : 191). Sa disparition était donc de transmettre la nouvelle de la présence du commandant d'Arriaga à la milice. La disparition de Santos de Wirriyamu la veille de l'enlèvement du fils du commandant est-il un fait du hasard ? Au fil de la lecture, l'on découvre que Santos jouait le rôle d'espion ; il livrait des informations à la milice, comme mentionné précédemment.

Le lecteur comprend que l'enlèvement d'Augustinho est un coup calculé et exécuté par les miliciens autochtones. Ces derniers enlèvent Augustinho non seulement pour déclarer la guerre contre les Portugais, mais aussi pour forcer le commandant d'Arriaga à répondre à certains de leur besoin ou demande ; par exemple, la demande consiste ici à libérer leurs membres enfermés dans les prisons. D'Arriaga, lui-même s'était imaginé la raison pour laquelle les miliciens ont ciblé son fils : « [...]. S'ils l'avaient enlevé, c'était probablement pour demander une rançon ou l'échanger contre des prisonniers » (*Ibid.* : 101). C'est bien la confirmation que le commandant détenait des natifs dans les prisons. Au fait, le narrateur passe sous silence le crime des prisonniers ; mais révèle une faiblesse dans le personnage du commandant ; il est prêt à échanger les prisonniers pour son fils au détriment de sa renommée de soldat vaillant : « Il revit le petit visage enfantin d'Augustinho [...]. Sinon, [s'imagina-t-il], ils ne pourraient pas résister à la tentation de l'échanger, et dans ce cas, le gouvernement n'y verrait qu'un signe de lâcheté et de faiblesse [...] » (*Ibid.*). C'est donc sur la faiblesse du commandant que les miliciens ont basé leur attaque.

Pour parvenir à leur but, les miliciens tendent des pièges dans la forêt et assiègent leurs cibles ; voilà ce qui constitue leur stratégie comme ils ont la maîtrise du milieu, étant leur habitat naturel. Les miliciens font de la forêt un terrain propice de guerre contre des soldats supérieurs en armement ; et ce qu'ils manquent comme logistique et arme, la forêt les en récompense. A propos du motif de l'enlèvement d'Augustinho, voici ce que le narrateur du roman déclare :

- Nous serons obligés de contourner certains villages, dit le chef, les vôtres pourraient nous surprendre.
- Que comptez-vous faire de moi ?

- Lorsque nous reprendrons contact avec le front, nous déciderons de ton sort, répondit le chef. Mais en principe, nous devons vous échanger contre des camarades emprisonnés par votre père (*Ibid.* : 173)

Il sied bon de signaler que le respect et l'amitié se dégagent de la conversation entre les miliciens et la victime. On sent la peur quitter Augustinho et la confiance s'installer en lui ; il commence à leur poser de petites questions ; il veut savoir le motif de son enlèvement. Conformément à la réponse du chef de la milice, le lecteur évalue le degré de l'enlèvement ; c'est la raison pour laquelle ils épargnent sa vie au péril de celle de ses compagnons de route (*Ibid.* : 32).

IV. 2. 4. Le patriotisme portugais et l'image de la milice

L'enlèvement d'Augustinho s'annonce comme un fait par lequel le lecteur découvre l'image négative des miliciens peinte par les colons dans la Métropole. Le rapport entre Augustinho et ses 'enleveurs' (kidnappeurs) est révélateur. En effet, Augustinho, se sentant de moins en moins en danger, leur révèle ce que l'on dit d'eux dans la Métropole :

- Vous savez que chez nous, on vous présente comme de simples petits bandits organisés par les communistes […] (*Wir* : 75).

La milice est représentée comme une bande de vauriens qui opèrent sous les ordres des communistes et non pas comme des personnes qui se sacrifient pour la liberté de leur patrie et citoyens. L'allusion aux communistes dont fait mention Augustinho, est historique quand on considère que le soulèvement anticolonial contre les Portugais a atteint son apogée pendant la période du régime oppressif et pro-colonialiste d'Antonio de Oliveira Salazar, Premier Ministre du Portugal de 1936 à 1968 ; et c'est au même moment que ce dernier a connu sa plus grande opposition politique (Durand 1983).

En effet, la *Partido Comunista Português* (Parti Communiste Portugais) de gauche, a été fondée en 1921 suite à la crise socio-économique qui ravage le pays lors de sa participation à la Première Guerre Mondiale (Labourdette 2000 ; Leonard 1994). Cette crise a réduit la population à une misère sans précédent dans l'histoire du pays. Le but du parti est de lutter en faveur des droits des travailleurs portugais. Il est aussi le parti politique portugais dont le

manifeste contient des énoncés sans équivoque contre la politique de brutalité dans les colonies pendant le régime dictatorial de Salazar.

La prise de position des membres du Parti Communiste Portugais contre la colonisation constitue une source de conflit entre eux et le gouvernement au pouvoir. C'est la raison pour laquelle, le gouvernement les accuse d'être une force appuyant la révolte dans les colonies. De là vient la méfiance, le dédain répandu parmi les colons qui considèrent les communistes comme les ennemis du pays. Appuyant ce qui vient d'être dit, le commandant d'Arriaga écrit dans une lettre adressée à Augustinho :

> Après mille ingéniosités faites d'amour, de charité et de persévérance, nous commencions à opérer un autre miracle dans nos autres provinces : d'insectes noirs dégoûtants, nous avions transformé les Nègres en de grosses chrysalides qui bientôt se seraient muées en de merveilleux papillons. Mais les imbéciles qui rêvent de prendre nos places les ont incités à briser eux-mêmes leur coque avec des armes. L'imbécilité est une maladie contagieuse ; certains en sont déjà atteints ; c'est pourquoi, ils ont déjà adopté la première méthode de leurs maîtres : le mensonge hurlant. Lorsqu'ils ne sont qu'une centaine à égorger de paisibles familles portugaises, ils font croire qu'ils sont des libérateurs. Mais grâce à l'efficacité de notre administration et à la vaillance de notre armée, nous continuons à faire respecter l'ordre et la justice (*Wir* : 74).

Bien des points importants ressortent de la lettre du commandant d'Arriaga : en premier lieu, on ressent la conviction acharnée des colons sur la noblesse de leur brutalité contre les natifs. L'assimilation des natifs à travers des métaphores : d'« insectes noirs dégoutants » et de « grosses chrysalides », montre que le colon a un regard dénigrant vis-à-vis des habitants de Wirriyamu et les place au même pied d'égalité que les animaux. Ces métaphores sont si significatives qu'elles expliquent le fait que le colon a une conscience tranquille lorsqu'il opprime ses sujets.

En second lieu, le commandant exprime son dédain vis-à-vis des communistes de la Métropole ; le lecteur découvre sa frustration : les communistes s'opposent à la mission de civilisation si noble et incitent les 'insectes noirs', les natifs, à une révolte de grande envergure dont les retombées seront graves au fil de l'histoire. Sa frustration contre les membres du parti communiste le pousse à les traiter de 'menteurs'. Il souligne le rôle joué par l'armée dans le massacre des natifs au nom du respect de 'l'ordre et la justice'. Aussi, le commandant qualifie

les miliciens de 'menteurs' pour avoir cru qu'ils gagneraient la guerre ; ici, le commandant d'Arriaga surestime la vaillance et la capacité combative des forces portugaises, étant donné qu'une bonne partie de ses soldats est composée des Noirs forcément enrôlés, d'où le concept des 'cipayes'.

Les propos du commandant démentent aussi le fait que les miliciens ont remporté des victoires contre les militaires portugais. Cependant, selon Marie-Line Darcy, les historiens ne s'accordent pas sur le nombre exact de colons tués dans les colonies ; seul « le chiffre de 800 colons tués est admis au Portugal » officiellement (2011 : 3). Ceci relève de la propagande contre les miliciens locaux et les membres du parti communiste. Cette information fait office d'une propagande pour dévaluer les ennemis au monde extérieur.

L'ardeur dans l'œuvre coloniale est preuve du patriotisme du commandant d'Arriaga et de ses aïeux. Ainsi, il réprimande son unique fils qui « ne voulait pas s'engager dans l'armée coloniale » (*Wir* : 73) ; la famille d'Arriaga voudrait protéger son nom et sa réputation vu les services rendus au pays : « leur famille avait donné au Portugal un empire et qu'il leur appartenait de le conserver » (*Ibid.*). D'Arriaga exprime son mécontentement contre son fils et ses attentes : « il ne faut jamais qu'il soit dit qu'un d'Arriaga n'est pas mort au service de notre Sainte Patrie » (*Ibid.*) ; cela montre, non seulement, les attentes d'Augustinho, mais aussi le degré des sacrifices consentis pour le Portugal.

En effet, le fils du commandant meurt dans la guerre coloniale. Il a été tué dans un incident de tir ami lors du dernier combat entre les miliciens et les soldats portugais avant la récapitulation de Wirriyamu (*Ibid.* : 191 - 192). La mort d'Augustinho est une perte pour le commandant d'Arriaga. Ce dernier a toujours été prêt pour le service de son pays et donc, des Portugais. On constate que, le commandant d'Arriaga, à l'instar des miliciens et d'autres héros-libérateurs sassiniens, a consenti des sacrifices pour le bien de son pays. Voilà le 'patriotisme à dimension allocentrique'. Cependant, ses luttes et sacrifices ont des mobiles égoïstes car le commandant s'est investi pour l'honneur de sa propre famille nucléaire et sa gloire personnelle. On range ses gestes et actions sous l'**EP** d'après le clavienisme.

IV. 2. 5. La mission des miliciens

Après plusieurs décennies de cohabitation avec les Européens, particulièrement les fermiers, les industriels et les explorateurs des mines, les autochtones de la région de Wirriyamu éprouvent le besoin de former une milice dont la mission principale serait de remédier les

problèmes quotidiens des natifs : libérer la zone et pousser à l'auto-détermination des autochtones. Les personnages-miliciens sassiniens engagés dans le combat, ont-ils agi de manière à être qualifiés d'agents altruistes selon les critères de Clavien ?

En effet, dans les romans de notre étude aucune mention n'est faite au sujet d'enrôlement obligatoire des jeunes hommes dans l'armée. Leur participation à la milice est un choix délibéré. Le choix relève du libre arbitre. Le nombre élevé des jeunes dans le camp d'entraînement de la milice, est un indice positif de la réponse volontaire et spontanée des jeunes.

Faire partie de la milice avait, cependant, ses inconvénients : être recherché par les colons, être arrêté et emprisonné. La mort à l'issue du combat est aussi un danger auquel ils font face. Bref, la réalité de la vie milicienne leur présente des raisons d'abstention. Mais en dépit de cela, les jeunes de Wirriyamu s'engagent dans la milice. C'est un sens élevé du patriotisme. En plus, ils choisissent la voie de la lutte pour le bien de la région entière. Au prix des sacrifices extrêmes, ils agissent au nom de tout le monde. Les jeunes sont propulsés par un fort désir d'améliorer la vie de la population, même au prix du sang. Joignant la milice, les jeunes choisissent de répondre à un des besoins de la société. C'est ce que préconise le clavienisme. Ils ont choisi de mettre l'intérêt communautaire en exergue. Ils auraient pu fuir la région pour s'installer ailleurs à l'instar d'Américano. Ensuite, ils auraient la possibilité de travailler dans les claims sous le contrôle des Blancs ; ici, ils auraient gagné leur vie malgré l'exploitation. Puis, ils auraient l'option de trahir leur patrie, le combat et tout ce que la liberté représenterait ; en fin de compte, ils pourraient s'enrôler dans l'armée du colon. Ce faisant, ils gagneraient un salaire comme les cipayes. Par ailleurs, faire partie intégrante de l'armée portugaise est aussi considérable que l'ascension à un rang social en lieu et place d'être « de faux jetons qui s'infiltrent [… dans la région] sous prétexte de libérer le pays » (*Wir* : 87) ; en s'enrôlant dans l'armée portugaise, les jeunes donc jouiraient de la protection des colons.

En définitif, ils ont identifié des besoins communs et se sont engagés d'y apporter une solution : 'un des critères clavieniste'.

Nous avons souligné que l'un des critères du clavienisme est la capacité de l'être humain d'**identifier** un besoin d'autrui et d'y **remédier**. Ce critère est dument rempli par les membres de la milice. Leur choix de prendre fait et cause de la population toute entière après avoir identifié le besoin, constitue un sacrifice allocentrique.

Cependant, l'intervention des miliciens, pose un défi ; la milice se compose des natifs et donc, des membres de la zone à libérer. Si le combat se terminait en leur faveur, les membres de la milice ne seraient-ils pas bénéficiaires du résultat de leur lutte ? Dans ce cas, leurs gestes et sacrifices servaient-ils des actions allocentriques ? Certes, la réponse à cette interrogation est affirmative ; le clavienisme n'exclut pas le bien-être et l'intérêt de l'agent ; la seule condition à remplir, est que le bien d'autrui jouit de la primauté sur celui de l'agent. Corroborant ce point de vue, Clavien déclare : « agir de manier altruiste signifie que l'on ne prend pas en considération nos propres intérêts et notre bien-être ou **au moins que l'on y accorde une importance moindre par rapport aux intérêts et [au] bien-être d'autrui** » (2010 : 86). A priori, les jeunes y ont positivement répondu comme mentionné précédemment. Leur libre choix, leur mission et leur engagement à la cause d'autrui démontrent, à suffisance, leur connaissance des problèmes de la population. La décision basée sur une connaissance des besoins de la société est une autre condition nécessaire à la réalisation de l'altruisme comme l'indique Clavien :

> La production d'actions altruistes psychologiques exige certaines capacités cognitives. Il faut, en tout cas, avoir conscience d'autrui en tant qu'être différent de nous-mêmes et qui peut avoir des intérêts et des états psychologiques propres, des buts similaires à nos propres buts ; en d'autres termes, la conscience de soi et la capacité de la théorie de l'esprit sont requises (*Ibid.* : 87).

La tâche des membres de la milice consiste à celle de répondre aux attentes de la population de Wirriyamu ; leur objectif n'était pas celui de massacrer aveuglement ni de chasser les Européens de la région. La lutte n'est pas motivée en fonction de la haine ni de la convoitise des biens des Européens. Néanmoins, elle est en fonction des besoins de la communauté ; dans ce cas, il s'agit de la liberté. Au regard de la relation tendue entre les colons et les colonisés, il serait irréaliste, pour les colonisés, de s'attendre à une liberté conquise au prix de peu d'efforts.

Si la population de Wirriyamu attribue leur souffrance et leur pauvreté à la domination portugaise, ceci reviendrait à dire que la première mission des membres de la milice, est de s'attaquer à la source de l'oppression, c'est-à-dire le sujet de l'oppression que sont les Portugais. En effet, les narrateurs de Sassine rapportent les mauvaises expériences des natifs en mettant l'accent sur « ses douleurs, ses souffrances, ses difficultés d'adaptation, mais aussi son acceptation de plus en plus consciente d'un système de valeurs différentes [imposées] » (Schuerkens 1994 : 239).

De ce fait, les membres de la milice remplissent de multiples tâches : ils doivent confronter les colons, démanteler la machine coloniale et anéantir tout ce qu'elle représente. Vu que cette tâche est ardue, le lecteur se rend compte que le travail attendu des miliciens, est énorme : il consiste non seulement à combattre physiquement les colons dans les guerres et les attaques clandestines, mais aussi de remodeler le natif en lui rendant sa vie culturelle ; une sorte de retour au *statu quo ante* ; par exemple, les membres de la milice comptent revaloriser la vie africaine en la 'de- complexifiant' étant donné que les Africains souffrent un complexe d'infériorité due à la domination coloniale. Le chef de la milice identifie la source du complexe du natif dans le passage suivant :

> - L'une des conséquences de cette colonisation, […], a été la naissance d'un complexe d'infériorité aggravé par mille astuces comme celui de la falsification de notre histoire, ou en imposant le modèle de beauté gréco-latin avec peau blanche, cheveux lisses, nez droit, lèvres minces. Tout ce qu'un Noir ne possède pas, en somme. On croit plus ou moins qu'il est un boulet accroché aux pieds de l'humanité (*Wir* : 162).

Pour que la lutte contre la colonisation soit un succès, l'élimination physique du colon est la première étape ; ensuite vient la libération psychologique.

En s'attaquant au colon et aux structures coloniales, les miliciens entendent combattre les racines des problèmes du natif. On lui a imposé la croyance que la race et la culture du colon sont supérieures aux siennes. Ce qui ne se conforme pas à la civilisation 'gréco-latine, c'est-à-dire ayant sa racine dans la culture européenne, est 'primitif et barbare'. Le jeune Américano constitue un exemple frappant ; il déteste sa condition de 'Noir' et rêve « déjà d'être Blanc » (*Ibid.* : 22). Voilà la manifestation du complexe d'infériorité ; de là vient qu'un changement de mentalité s'impose.

Le chef des miliciens se rend compte de ce besoin (changement de mentalité). Une fois libéré, il voudrait libérer toute la communauté. Il se donne la mission d'émanciper tout le continent, car il voudrait un monde juste et libéré de toute forme d'oppression. De ce fait, il déclare que :

> Dans toutes les régions que nous libérons, nous commençons par forger une nouvelle mentalité ; car nous nous considérons comme les gardiens du droit de tout le peuple à se libérer tant de l'exploitation indigène, des superstitions, des préjugés que de l'exploitation colonialiste : nous sommes conscients que, malgré tout ce que nous avons subi, rien n'est perdu (*Ibid.* : 163).

Propulsé par le désir de concrétiser sa mission de remodeler le monde selon les principes de la justice distributive et d'égalité, il se fait mobiliser dans le Mouvement de Front National. Le chef de la milice identifie le problème de la société et se sacrifie pour le corriger, d'après les principes du clavienisme.

Le complexe d'infériorité du natif est aussi dû à la ségrégation et à l'image négative du continent que se forge le Blanc. Le colon, malgré les richesses puisées dans la mine de Wirriyamu, une terre fertile pour l'agriculture et une main d'œuvre quasi-gratuite à sa portée, peint une image négative de la région. L'illustration est dans la conversation de Robert et Germaine :

> - J'en ai marre, s'écria brusquement Germaine, […], de ce pays, de son climat, de ses habitants. Regarde ce que je suis devenue […]. Plus de vingt ans parmi des sauvages, dans un coin noyé de malaria, de paludisme, de serpents, […] (*Ibid.* : 25).

L'image négative de Wirriyamu, et par extension de l'Afrique en général peinte par Germaine, est pleine de racisme, de mépris et de dédain. Germaine qualifie la population de 'sauvage' et la ville d'un endroit infesté par des maladies mortelles. Les propos de Germaines sont méprisants du fait que Wirriyamu est inhabitable pour les 'êtres humains' ; le village n'est bon que pour des animaux. Elle assimile Wirriyamu à une jungle aux 'serpents' et dont le climat est insupportable. La remarque de Germaine est rude. Le passage susmentionné souligne la déception de cette dernière.

Germaine est déçue de l'Afrique parce qu'elle comptait réaliser son rêve de vivre dans le luxe sans travail et bénéficier des conditions de l'Europe comme son mari, Robert, le lui avait promis. Ici, le lecteur découvre le vrai mobile de l'arrivée de certains Européens dans les terres conquises :

> - Ha ! reparle-moi de ton Eldorado : 'là où nous allons, chérie, pas de police, pas d'impôts, des diamants, de l'or sans compter, des dizaines de domestiques pour servir madame.'[…] (*Ibid.*).

L'image peinte, est celle d'une région pleine de richesses sans loi ni ordre. C'est le sens de 'manque de police' et 'd'impôts'. Wirriyamu s'offre comme une région à piller, au gré du colon pour satisfaire sa cupidité.

La convoitise exagérée engendre la ségrégation, car dans le même village, il existe des endroits exclusivement réservés aux Blancs ; l'accès est interdit aux natifs sauf s'ils y travaillent. Parlant de La Calebasse d'or, Vasconcelos, un natif, admet qu' « à ce moment-là, même cet hôtel était très bien ; nous, on n'avait pas le droit d'y venir boire quelque chose […] (*Ibid.* : 49).

Cependant, l'hôtel accepte d'héberger Kabalango, un Noir qui vient de rentrer de l'Europe. Les propriétaires de l'hôtel, Robert et son épouse, Germaine ; ils l'accueillent parce que depuis la chute du commerce et la fin de l'exploitation des mines et le soulèvement de la milice contre les Portugais, l'hôtel est rarement fréquenté. Germaine, elle-même, s'en plaint car en quatre mois, il n'y a eu que Kabalango qui est venu y loger (*Ibid.* : 24). Pour cette raison, Robert et son épouse ont, donc, ouvert la porte de l'hôtel aux natifs. Ceci est dû principalement aux clients étant donné que sans la présence de ces derniers, l'hôtel ne sera pas lucratif. Ceci leur poserait des difficultés d'ordre économique étant donné qu'ils en ont besoin pour la survie.

Mais malgré la situation précaire de la vie commerciale de Wirriyamu, Robert et son épouse ne manquent pas d'appliquer la discrimination raciale à Kabalango, au cas échéant. Ils lui arrachent la meilleure chambre pour héberger un Blanc, prétextant que c'est la seule bonne chambre de l'hôtel alors que Kabalango l'occupe depuis toujours. Ceci est un acte que le couple n'aurait pas posé, si ce dernier était un Portugais ou un Blanc. Le narrateur dépeint la scène de la manière suivante :

> […]. J'ai fait déposer vos affaires dans la cuisine. C'est le commandant qui occupe votre chambre.
>
> […]
>
> - Une question de priorité, poursuivit-elle. Vous comprenez ? […]
> - On ne vous chasse pas, monsieur. C'est la seule chambre présentable de l'hôtel. Une question de priorité, monsieur.
>
> Le commandant d'Arriaga posa bruyamment ses pieds nus sur la table et commanda de l'eau chaude. Germaine l'abandonna, aussitôt remplacée par Robert comme dans un ballet bien réglé.
> - Monsieur, ma femme vous a expliqué, n'est-ce pas ? (*Ibid.* : 121 - 122).

'Une question de priorité', c'est un manque de considération et de respect pour Kabalango, leur client. Le couple fait sortir ses bagages et les dépose dans la cuisine en son absence. Ceci est

un acte injurieux et dénigrant. D'aucuns voudraient savoir la raison pour laquelle le couple ne dépose pas les bagages dans d'autres chambres même 'moins présentables'. Si ce personnage avait décidé de prolonger son séjour à l'hôtel, l'hébergeraient-ils dans la cuisine ?

En effet, déposer les affaires de Kabalango dans la cuisine démontre la solidarité des Blancs contre les natifs ; ils se traitent bien alors qu'ils maltraitent les autres.

Parmi toutes les pièces d'une maison, la cuisine est la moindre à offrir à une personne ; qui pis est, à quelqu'un qui loue. La cuisine est l'espace le plus infesté des insectes, des rongeurs et d'autres nuisances. Ainsi, garder les bagages de Kabalango dans un tel endroit, équivaut à le réduire au niveau inférieur ; ceci confirme son statut de 'moins homme'.

A cause de la méfiance de Robert et de sa femme vis-à-vis des Noirs, Germaine va jusqu'à fouiller, secrètement, le sac de Kabalango afin de s'assurer du contenu ; ils le traitent d'« étranger », lui, un Noir, dans un pays des Noirs ; on lui demande si « ses papiers sont en règles » (*Ibid.* : 87). Cette loi s'applique uniquement aux natifs alors que les Portugais se promènent sans souci d'être arrêtés et interrogés sur la validité de leurs pièces d'identité.

De plus, le système d'éducation de la région n'est pas épargné de la ségrégation raciale. Les Portugais séparent les enfants, car ils ont construit de bonnes écoles pour les leurs (*Ibid.* : 50). C'est la différence des couches sociales dans la société et cela constitue les fondements du racisme ; séparant les leurs de la communauté autochtone, présuppose que les enfants bénéficient de différentes instructions, l'une, sûrement, plus qualitative que l'autre. Le mal, c'est-à-dire, la ségrégation est devenue commune dans les colonies. Le natif en est devenu la première victime.

Et puis, une autre tâche de la milice consiste à mettre fin à l'injustice exprimée sous forme d'exploitation. La colonisation est à la base de la pauvreté des villageois de Wirriyamu : les colons portugais exploitent les natifs et arrachent de force leurs champs pour en faire leurs plantations ; ils les font travailler dans les mines, leurs maisons et leurs plantations. L'injustice se trouve dans le fait que les travailleurs reçoivent un salaire de misère. Ainsi, pour les miliciens, combattre le colon est une lutte contre l'injustice, l'exploitation et l'expropriation.

Prenons par exemple, la situation de Maria qui se prostitue avec le père Fidel et d'autres villageois pour survivre et pourvoir à sa fille. Maria se trouve dans cette condition parce que son mari « l'épousa pour disparaître dans les mines de diamants après trois mois seulement de vie conjugale en la lassant enceinte de cette enfant [...] » (*Ibid.* : 23).

Comme de nombreux natifs de la région, le mari de Maria serait mort dans les mines ou serait tué par les colons. La conséquence est que Maria devient la mère d'une fillette qu'elle n'arrive pas à entretenir. Maria est l'illustration de plusieurs autres femmes victimes de la colonisation et d'abus de toutes sortes. Son patron, monsieur Robert, la transforme en sa maîtresse et abuse d'elle à volonté ; de plus, il la rémunère mal. Le narrateur rapporte que : « pour survivre, elle est obligée de prêter son corps un peu à tout le monde. A présent, qu'elle [est] vieille, son nouveau patron [Robert] de 'La Calebasse d'or' accept[e] de la prendre rapidement à même le sol de la cuisine ; en échange, il l'autoris[e] à s'absenter, […] (*Ibid.*).

L'intervention des miliciens est l'occasion d'interrompre l'existence prolongée et prétendument paisible de la colonisation. Elle est aussi celle de rendre justice aux victimes d'abus et d'exploitation à l'exemple de Maria.

C'est aussi la lutte contre la violence physique. En effet, dans les romans à l'étude, il existe de nombreux cas de violence contre le natif. Les affronts contre le colon sont une attaque contre la source d'actes violents dans la région. Les affronts constituent une stratégie pour mettre fin aux actes inhumains perpétrés par ces derniers.

Quant à la composition de la milice, elle est faite d'hommes et surtout de jeunes ; c'est la raison pour laquelle, il n'y avait que de femmes et d'enfants à Wirriyamu à l'arrivée du commandant d'Arriaga et de ses soldats (lors de la recherche de son fils). Ceci donne lieu au lecteur de comprendre qu'au cours des années, les violences dont les natifs sont témoins et des fois, en sont victimes, ont nourri la rage au cœur de plus d'un jeune. Dans la société africaine représentée par Wirriyamu chez Sassine, frapper ou malmener un vieillard constitue un fait, aperçu comme signe de manque de respect. Il y a, de ce fait, des chocs culturels pour les jeunes devant le comportement brutal des Portugais qui, non seulement tuent les enfants, mais aussi frappent, torturent, humilient et tuent les vieux au su et au vu de tout le village. La torture du vieux Soba par le commandant d'Arriaga et ses soldats en est une illustration :

Soba, un vieillard respecté dans le village, est un marabout jouissant du statut de chef du village. Son allure commande du respect de l'ensemble du village. Ainsi, la douleur infligée au vieux : sa torture publique blesse et révolte les jeunes.

Le commandant d'Arriaga inflige des blessures et fait saigner le vieil homme pour le crime de n'avoir pas divulgué les allées et les venues des deux hommes recherchés; un sujet duquel le chef est ignorant. Le narrateur rapporte cette scène ainsi :

> Il déposa le téléphone, prit une grosse règle métallique et descendit les escaliers en hâte, jusque sous la véranda du secrétariat. Il appela le 'capita' et lui dit : 'Fais comprendre à ce vieux singe de 'soba', que si dans une minute il ne nous révèle pas la cachette de ces deux villageois, il recevra 50 coups de cette règle sur les doigts.'
>
> [...]. Il commence à frapper. Au début, ça faisait un petit bruit sec, mais lorsque les ongles furent bien écrasés, le son devint plus mou, comme un linge mouillé qu'on frappe. Le sang se dispersait en gouttelettes [...]. Le vieillard tomba à genoux, les doigts toujours tendus [...]. Dès que le vieux 'soba' les revit, il tressaillit. Ses doigts avaient doublé de volume. Il les tendit à nouveau. Le commandant d'Arriaga leva la règle et frappa de toutes ses forces. D'un coup, elle éplucha les doigts de leur chair hachée (*Ibid.* : 102 - 103).

Le narrateur ne fait pas mention des membres de la famille du vieux Soba. Cependant, au cas où il aurait des enfants, ceux-ci se révolteraient contre un tel traitement. D'ailleurs, la communauté africaine ne limite pas le sens de la parenté à ses parents biologiques ; ainsi, même les jeunes du voisinage de Soba se révolteraient contre la torture du vieil homme.

Encore, l'intervention des miliciens vise à mettre fin aux meurtres injustifiables commis par les Portugais. Le cas d'Antonio constitue une illustration. Luiz, l'un des miliciens raconte comment son cousin, Antonio, un gamin, a été tué par un Portugais pour avoir tenté de voler les noix de coco dans la concession du blanc :

> Il y avait des cocotiers hauts comme ça, chez nous. [...]. Mais il fallait aller loin de la ville pour avoir le droit de cueillir les cocos. A côté de notre case, vivait seul un vieux Portugais. Il possédait une énorme et belle plantation. [...]. Chaque jour, [...], il comptait attentivement leurs cocos. [...]. Un jour, lorsqu'il constata qu'une noix manquait, il sourit simplement. Chef, si nous l'avions vu entrer en colère, je crois que mes cousins et moi, on se serait méfiés, parce que c'est nous qui avions ramassé le coco pendant son absence. Mais non, il avait l'air si content. Alors nous sommes revenus la nuit. Il nous attendait, tapi derrière sa maison. [...]. Il s'est approché de mon cousin, le petit Antonio, a braqué sa torche sur lui et l'a tué. Antonio est tombé à ses pieds, [...]. Toute la nuit, nous l'avons entendu rire. [...], pour la première fois de sa vie sans doute, il a ri (*Ibid.* : 133).

Le vieux Portugais reconnaît que tuer le gamin n'entraînera aucune conséquence fâcheuse, car la loi plaide en sa faveur. Le Portugais garde sa conscience tranquille parce le petit Antonio n'est qu'un petit enfant noir ; 'le tuer' équivaut à tuer un singe comme les Portugais ont l'habitude de décrire les natifs (*Ibid.* : 127).

Cependant, cet évènement traumatise Luiz ; l'image de la mort d'Antonio et le rire moqueur et masochiste du Portugais restent gravés dans sa mémoire bien d'années après l'incident ; il se rappelle le sadisme du vieux Portugais. Luiz rapporte que : « lorsque je me suis trouvé tout à l'heure en haut de ce manguier, j'ai encore entendu ce rire » (*Ibid.* : 133) ; longtemps après la scène, Luiz n'arrive pas à s'en remettre ; c'est bien le sort de plusieurs autres enfants natifs ; les survécus portent des lésions inguérissables. Ils en sont profondément marqués.

Il devient logique que les jeunes de Wirriyamu préfèrent mourir dans le combat pourvu que ceci mène à la libération des populations autochtones et mette fin à toute forme d'oppression. Voilà en quoi leurs actes et leurs sacrifices sont altruistes, et donc cadrent bien avec les critères du clavienisme, c'est-à-dire se sacrifier pour qu'un bien allocentrique se réalise.

Quand on sonde bien les motifs de leur lutte, on s'aperçoit que les miliciens pensent plus au bien-être des populations opprimées qu'à leur propre épanouissement. Au cours d'une conversation avec Augustinho, le chef de la milice trace les motifs de leur mission :

> - Ce qui motive notre lutte est au-dessus de toute haine, [...]. Même si la haine du Blanc était suffisante pour vivre heureux, je ne pense pas que nous nous en serions nourris. La haine tue. Et nous sommes incapables de tuer proprement. Car en chacun de nous, il existe la conscience d'être le dépositaire corporel d'un surnaturel qui travaille, à la manière d'un laboureur, qui dans son champ, sème sur des vies arrachées, une autre vie. Tuer, d'ailleurs ne figure pas dans notre vocabulaire. [...]. Nous sommes prêts cependant à immoler tous ceux qui font souffrir, [...], afin que soit élevée partout, au niveau d'une conscience, la pensée qu'aucune douleur n'est privée (*Ibid.* : 134).

Le passage susmentionné explique, de manière explicite, que les miliciens ne luttent pas pour leur simple plaisir ; ils ne combattent pas les colons par esprit de haine et de vengeance. Leur mission est la recherche de la justice pour tous.

La conception de la justice des colons est étroite ; elle se trace selon eux-mêmes et la configuration de leur justice exclut les autres peuples. Il devient logique que les Portugais perçoivent mal les revendications des natifs ; ils ne sont pas créés de la même matière ; ils n'ont pas la même civilisation ; qui pis est, ils n'ont pas la même couleur de la peau. En raison de tout cela, ils ne peuvent pas être égaux et jouir des mêmes droits. Réclamer l'égalité de la part du natif, c'est aller à l'encontre de l'ordre naturel des choses ; ceci est une demande inadmissible pour les Portugais, car chacun avait sa place et devrait y rester et en respecter les limites. Ainsi, pour s'assurer que le *statu quo* était maintenu et respecté, les Portugais étaient prêts à user de tous les moyens à leur disposition. C'est pour contrer une telle interprétation et une mauvaise saisie de l'univers que les miliciens s'engagent à une lutte sans merci. Dans cette lutte, tous les coups sont permis. Les natifs entretiennent même l'idée d'immoler les principaux acteurs de leur misère. Voilà la raison pour laquelle dès que Santos les informe de la présence du commandant d'Arriaga et de ses hommes dans le village, les miliciens, ils partent « **immédiatement** au secours des villageois » (*Ibid.* : 191).

Ici, il sied bon de noter que l'adverbe 'immédiatement' fonctionne à la manière d'un adverbe de temps ; il est indicatif de la manière 'hâtive' et aussi de l'intensité du désir des miliciens de répondre à l'appel au secours des personnes en détresse ou en danger. Les miliciens ne prennent pas en considération le danger qui les attend ; ils s'empressent au village pour secourir la population. Cet acte de risquer sa vie pour sauver l'autrui, comme ont fait les miliciens relève de l'altruisme.

A long terme, du combat des miliciens il résulte de la défaite écrasante des militaires portugais. Le propos « avant de nous rendre maîtres de Wirriyamu [...], nous avons combattu toute la nuit » (*Ibid.*), montre qu'en effet, les miliciens ont remporté la victoire dans plusieurs batailles ; et en ce moment, le village est libéré de la domination des colons. La défaite des colons symbolise deux choses : la chute de 'Wirriyamu portugais' et donc du colonialisme ; ensuite, la même défaite devient l'antithèse de la chute et de l'échec car, la destruction du village de Wirriyamu, tel un phénix, renaît de ses cendres. La renaissance de la région, tout compte fait, est l'émergence des états africains post-indépendants.

Cependant, prenant en ligne de compte l'objectif de la lutte de la milice pour la libération de la région, il va sans dire que la chute de 'Wirriyamu portugais' symbolise celle de l'Afrique lusophone coloniale en général. C'est invariablement la résurrection d'une Afrique libre ; le démantèlement des structures coloniales marque la fin de la souffrance du natif dans le monde

fictionnel sassinien. Cependant, les faits qui ont suivi la décolonisation dans les romans de notre étude, indiquent le contraire de ce que nous venons d'avancer. Un manque criant du patriotisme traduit par la soif, la quête et l'abus du pouvoir, remplace les maux des Portugais. Certains principaux combattants anticoloniaux prennent la relève des oppresseurs blancs et sont devenus plus dangereux que ces derniers dans leurs quêtes de gain personnel. Dès le lendemain des indépendances, on constate que les miliciens commencent à s'entretuer. La fusillade de Kabalango par des natifs armés et sa mort qui en résulte, ne sont que quelques exemples des atrocités commis par les Noirs entre eux-mêmes pendant cette période même. La peur et le choc se traduisent chez le docteur Lwanda en ces termes : « […] ; les Portugais ne sont pas encore partis que déjà, on commence à s'entredéchirer pour le pouvoir » (*Ibid.* : 199). Cette remarque est non seulement un constat alarmant, mais aussi une prophétie de la vie politique africaine vu les fléaux sociaux, moraux, politico-gouvernementaux et économiques qui ont envahi le continent peu après les indépendances. Cette situation donne naissance aux voix dissidentes ; celles-ci commencent à se soulever ; le docteur Lwanda rapporte que « le peuple venait de chasser ses dirigeants » (*Ibid.*) dans un pays sahélien. Ceci est fonction des révoltes dues à la nouvelle souffrance et de la déception populaire.

La nouvelle situation divise les Africains en trois camps : dans le premier, il y a les mauvais dirigeants ; ces derniers sont égoïstes et cupides. Ils sont à la tête du gouvernement, mais se soucient peu des problèmes de la nation.

Le deuxième groupe est celui de la majorité de la population qui se résigne dans la fatalité ; déçu, ce groupe croise les bras et laisse agir ceux du premier groupe. Cette attitude de la population face à la souffrance mène au fait que « beaucoup d'observateurs ont déploré la résignation, l'apathie, la soumission, la non-violence, l'esprit d' « à-quoi-bon », voire la couardise des Guinéens » (Bah 1990 : 2). Les patriotes sont au bas de l'échelle ; ils se composent de quelques personnes de la classe politique dirigeante, des intellectuels, des professionnels et de la masse populaire. Ces derniers, comme leurs congénères du premier groupe, s'intéressent aussi à la politique qu'la gouvernance de leur patrie. Cependant, ils se distinguent par leur engagement populiste et humaniste ; ils décident d'intervenir, de lutter et de se sacrifier pour réaligner le continent sur la bonne voie. C'est ce dernier groupe et leurs activités qui feront l'objet d'examen ci-après.

IV. 3. L'hétérodoxie allocentrique et le pouvoir politique après les indépendances

Dans les romans à l'étude, Williams Sassine met en évidence les combats et les sacrifices de plusieurs personnages pour sauver la population africaine et, particulièrement, celle de la Guinée-Conakry de la dérive sociale, politique et gouvernementale, devenue une tare et une peste après les indépendances. Selon Mohamed Selhami, le cas de la Guinée-Conakry est particulièrement sévère :

> Pendant plus de deux décennies, le peuple de Guinée, labouré dans sa chair et son âme par des mains sanglantes, a connu le plus grand calvaire de son existence. Dans l'éclipse totale, il a marché en égrenant le chapelet de la faim, de la soif et de l'ignorance. Dépersonnalisé par une politique de chasse à l'homme, une politique d'individus tarés, avides de pouvoir personnel. Le peuple guinéen n'avait jamais goûté à un seul instant au bonheur (1985 : 4).

Camara du *Zéhéros n'est pas n'importe qui* et Oumarou, Hassane et Tahirou du *Jeune homme de sable*, sont des personnages qui refusent de se laisser emporter par l'ineptie de la majorité de la population. Ces personnages identifient les problèmes de la société ; ils y cherchent des solutions et décident d'agir chacun, à sa façon. Les différentes décisions des héros des deux romans, représentent les deux fronts qui se sont constitués pour lutter contre la dictature sékoutourienne : l'un est interne et l'autre, externe. Camara s'exile et vit dans un pays voisin, où il gagne sa vie comme travailleur dans une entreprise des Français. Ici, il se limite à porter des injures à l'égard de Sékou Touré et à son administration. Oumarou, Hassane et Tahirou, quant à eux, refusent de fuir le pays pour s'exiler ; ils restent et font face aux ennemis du public.

IV. 3. 1. La résistance externe anti- sékoutourienne

Camara représente les milliers de Guinéens qui, ne pouvant pas affronter directement le Président et ses agents de destruction, quittent le pays et s'installent dans de diverses places de la planète. Victor David Du Bois résume les raisons de l'exil dans cet extrait :

> Ever since 1960, when President Sékou Touré led Guinea out of the franc zone and thus precipitated its economic decline, Guineans have been leaving their country. Their reasons for departure are essentially economic and political: to escape increasingly severe financial and material deprivations and to flee the climate of corruption of Touré's government and the oppressive aspects of life under his totalitarian regime (1966 : 1).

Il est à noter que leur fuite, bien que parfois motivée par la peur et l'incertitude, n'en demeure pas moins une stratégie de combat car ne peut prendre part à la lutte d'émancipation que celui qui est en vie.

Rester dans le pays était synonyme de suicide. Par ailleurs, Touré et sa machine soldatesque s'assuraient de l'oppression ou de la mort de toute voix qui osait se soulever contre son régime. L'un des sûrs moyens était de quitter le pays et de se regrouper dans les différents pays d'accueil afin de mieux planifier l'assaut final contre le gouvernement devenu une machine à tuer. Donc, l'exil devient l'exit-option. Ces communautés des Guinéens en diaspora constituent la base d'une opposition forte, qui s'érige contre le régime oppressif.

Camara et certains de ses compatriotes en exil dont Alpha et Gnamankoroba (*ZIQ* : 19 - 21) n'empruntent pas les voies de la violence. Par contre, ils choisissent des méthodes clandestines pour mener, eux-aussi, le combat ; leur arme efficace contre le gouvernement de leur pays, est la propagande. Dès que l'occasion se présente, ils insultent et dénoncent l'administration de Touré aux yeux des étrangers. Ils ne manquent pas de démontrer leur frustration aux yeux du monde. Gnamankoroba va jusqu'à fêter la mort de Touré dans la rue (*JHS :* 25). Ce faisant, il sensibilise la population de leurs pays d'accueil et suscite la haine contre Touré. Voilà l'une des raisons pour laquelle les exilés ont bénéficié du soutien de la masse pendant la formation du Front de libération National de la Guinée-Conakry, d'abord en Côte d'Ivoire et ensuite au Sénégal et en France.

> The announcement of the formation of a F.L.N.G. chapter in the Ivory Coast emboldened them to step up their own activities, and they made their organization, La Solidarité Guinéenne, a chapter of the F.L.N.G. To recruit new members, the organization undertook a vigorous campaign, holding meetings with small groups of exiles and distributing propaganda through the mails (Bois 1966 : 26).

Pour les Guinéens, l'exil devient une opportunité de se rencontrer étant donné qu'ils n'ont pas droit de se réunir, qui pis est, de discuter ouvertement de la situation du pays. L'exil devient la plateforme des réunions pour faire l'état de la situation dans leur pays et de prendre des décisions anti-sékoutouriennes. Au même moment, une opposition à la dictature de Touré s'accentue à l'intérieur du pays.

IV. 3. 2. La résistance interne anti-sékoutourienne

La figure de proue de la résistance interne contre Touré se nomme Oumarou. Ce dernier se sent attiré par des personnes marginalisées dans la société. En effet, dès son enfance, le jeune élève manifeste des tendances 'humanistes' et se penche vers les personnes délaissées et les plus pauvres de la société. Ces tendances que son père, le député, considère comme passagères et les prend pour des traits juvéniles ; elles deviennent, plus tard, le fondement de sa révolte contre le gouvernement anti-peuple. A cet effet, le père d'Oumarou s'exclame :

> C'est vrai que, même quand tu étais tout petit, tu aimais seulement la compagnie des mendiants et des autres misérables de la ville [...]. L'idéalisme et tout le reste, c'est quand on n'a pas réussi et qu'on ne croit pas en Dieu. Tu agis comme si tu étais responsable du sort de tous les malheureux de la terre (*JHS* : 112).

Les tendances humanistes d'Oumarou, l'ont mis en conflit avec son père et sa famille. La source de la tension entre les deux personnages relève de la différence de leurs visions du monde. Le député en a une perception matérialiste ; la réussite pour lui, est d'amasser autant de biens que de se créer une classe sociale supérieure au reste de la société.

Le député, riche, puissant et influent dans le gouvernement de Touré, veut que son fils lui emprunte les pas. Il déclare à cet effet :

> Tu ne m'aimes pas beaucoup [...]. On reçoit des coups, il faut savoir les rendre et en donner d'autres encore ; et quand le vent tourne, tourner avec lui jusqu'à retrouver son équilibre. [...] Tu ne pourras jamais sauver qui que ce soit, si tu es incapable de nous rendre heureux, ta mère et moi. Je croyais que tu serais fier de mes entreprises, que tu serais tout le temps à mes côtés pour faire à notre nom une réputation de solidarité familiale. [...]. Tu ne dois pas avoir honte d'être le fils d'un homme riche et puissant [...] (*Ibid.* : 112 - 113).

Le désir du député est en conflit avec les points de vue de son fils. Ce dernier a une vision spirituelle de la vie ; il voit au-delà de la vie physique. Son amour pour l'autrui, ne le permet pas de partager la vision de son père. Pour lui, la richesse doit servir au bonheur humain. Le député ne pense qu'à lui et à sa famille immédiate. Sa vision matérialiste du monde le fait croire que la richesse devrait attirer son fils. Il n'en est pas question.

Oumarou fait fi de l'admonition de son père. Sa 'bête', ici compris comme la voix de sa conscience, le guide et le trouble, « j'ai senti vraiment le poids de notre peuple lourd de toutes les années » (*Ibid.* : 96). Oumarou ne s'arrête pas au niveau de sentiment ressenti ; il abat la partie de sa conscience, qui le fait hésiter entre succomber et suivre son père ou une autre partie de lui, qui le propulse à réagir pour :

> découvrir une nouvelle source fraîche de vie, de plus en plus absente de tous les combats de mon père pour s'enrichir, de la résignation quasi mystique de ma mère, des cris perdus de tous nos mendiants, du soulèvement désordonné et bref de mes camarades qu'une autre bête semblable à la mienne, mais moins vivante, rendait eux aussi malades du présent (*Ibid.* : 96 - 97).

La vision du monde d'Oumarou et de son père révèle que les deux personnages sont charitables ; tous les deux sont généreux, mais à différents niveaux. La générosité du père est centrée sur lui-même, c'est-à-dire c'est personnel alors que celle d'Oumarou vise le bonheur d'autrui, c'est-à-dire c'est communautaire.

Le comportement du député est caractéristique de la classe dirigeante qui, ne se soucie pas du lot de la population, amasse la richesse pour assurer l'avenir de leurs enfants et petits-enfants. Certes, la lignée du député peut passer pour autrui étant donné que ses enfants et petits-enfants constituent aussi 'd'autres personnes'.

Il est à noter cependant que, la motivation sous-jacente l'action du député est son honneur et la réputation de sa famille. Le principal bénéficiaire de sa lutte est lui-même ; car en s'assurant un meilleur avenir, bénéfique pour sa progéniture, il s'enorgueillit, s'en jouit et cela lui donne du bonheur. Le clavienisme classifie une telle charité sous l'égoïsme psychologique (l'**EP)** (Clavien 2010 : 91), car ses gestes et ses actions ne sont que des éléments qui prouvent et explicite son gain personnel. Il est important de préciser ici que par définition, « la motivation altruiste ne peut pas être de nature instrumentale. Il est possible d'être motivé à agir en faveur d'autrui en pensant qu'il s'agit d'un bon moyen pour réaliser en fin de compte notre bien-être personnel » (*Ibid.*). Ainsi, les efforts charitables du député manquent d'élément essentiel pour la concrétisation de l'allocentrisme.

A considérer le courage ou l'audace d'Oumarou devant sa conviction d'affronter l'injustice socio-économique au profit de la population pauvre, il est possible de conclure qu'il ne cédera pas dans sa mission salvatrice. Cependant, on constate que les conseils du député ne le laissent

pas indifférent. En effet, Oumarou commence à méditer sur les propos du député comme l'indique cet extrait :

> Tout s'y mêlait délicieusement : passé, présent, avenir, comme si cette voix pâteuse avait effacée autour d'elle le temps avant [...]. Ne plus se sentir responsable de quoi que ce soit, ni de qui que ce soit. Se cramponner à la poignée solide de son père. Ne plus essayer de déterrer la bête [...] (*JHS* : 104).

Le combat intérieur dont il est victime ici, révèle clairement sa nature humaine en proie aux cogitations. Autrement dit, Oumarou considère le penchant de s'incliner sur la voie la plus facile, c'est-à-dire succomber au désir et à la volonté de son père. Cependant, après mûres réflexions, il se remet vite ; il ne cède nullement pas aux propositions de son père : il s'engage dans son désir inné de lutter pour le bien-être commun. Cette décision consciencieuse de choisir entre son bonheur personnel et celui d'autrui, est une condition *sine qua non* de l'affirmation de l'altruisme d'un acte d'après le clavienisme : l'amour du prochain ne doit pas être instinctif ; il revient à l'agent altruiste de prendre la décision d'aider consciencieusement ; autrement dit, l'acte n'est altruiste que lorsque l'agent le pose volontairement avec le seul objectif d'améliorer la vie d'autrui.

Après la ferme décision d'agir au nom de la population, Oumarou s'engage à concrétiser sa décision. Donc, il pose l'acte en âme et conscience. Sa conviction pour la cause de la population devient le moteur, qui le propulse dans sa vie. De là vient qu'il consacre sa vie à la lutte contre la classe dirigeante. Le lecteur apprend son degré de foi au cours de ses monologues avec 'sa bête' : « je rassemblerai tous les malheureux et ensemble nous réinventerons le bien et le mal, la justice, l'égalité » (*Ibid.* : 102).

IV. 3. 3. Les agents humanistes et les objets de combat

Le monologue d'Oumarou et sa bête révèle sa résolution de s'engager dans la lutte contre le mal, l'injustice et l'inégalité dans sa société. Son choix des personnes malheureuses comme compagnons de lutte est aussi indicatif que significatif. D'abord, le choix montre que le fils du député éprouve de la sympathie vis-à-vis des laissés-pour-compte au moment où la société se soucie peu de sa population et les met en marge. Il évalue en eux, une potentielle suffisante pour transformer la société tout entière. C'est effectivement là que le gouvernement a échoué. Le choix d'Oumarou montre déjà sa quête d'égalité et de la justice distributive.

Aussi, le choix opéré par Oumarou de prendre fait et cause des malheureux de la Guinée est une forme de révolte contre l'ordre social établi. Une reforme de telle ampleur requiert de la sagesse et de l'expertise des 'hommes' et non pas celles des épaves humaines à l'instar des pauvres de l'espace guinéen. Ainsi, ayant choisi cette voie, Oumarou compte remuer et troubler la conscience collective de la société ; le fait d'aider les victimes socio-économiques, c'est-à-dire, les malheureux, Oumarou voudrait les recréer et leur rétablir la dignité perdue. Ensuite, il voudrait les placer au même pied d'égalité que les autres 'hommes'. Voilà le phénomène de la revalorisation humaine ; désormais leur solitude est brisée ; leur confiance en eux-mêmes resurgit ; de ce fait, ils cessent de se considérer inutiles dans la société. Leur revalorisation les-y- fait agir ; ils cessent d'être passifs vis-à-vis de la mauvaise politique du gouvernement et de l'irresponsabilité des politiciens. Ceci est illustré par la participation active à la grève contre le gouvernement. La participation d'Hassan, l'unijambiste, au syndicalisme et à la grève, est une illustration frappante des handicapés revalorisés qui défient le pouvoir. De plus, le penchant d'Oumarou vers les malheureux de la société, démontre sa capacité à ressentir la douleur d'autrui ; ceci relève de l'empathie. L'on note ici, la douleur que les pauvres guinéens subissent à cause de la mauvaise gestion des biens communs par les agents du gouvernement. La mauvaise gouvernance et l'égoïsme des dirigeants sont à la base de la multiplication du nombre des malheureux dans cette société. Leur réintégration à la vie active grâce à Oumarou, peut être différemment interprétée : d'abord, c'est une révolte contre la situation inhumaine dont ils font l'objet ; et puis, elle est une manière d'attirer l'attention du public à la marginalisation dont ils sont victimes. Enfin, c'est un appel de pied au gouvernement afin que celui-ci leur vienne en aide.

De tout ce qui précède, on voit Oumarou opérer des choix délibérés qui favorisent l'autrui et ici, surtout les abandonnés. Pour réussir dans sa mission, il commence la lutte contre lui-même ; ceci s'opère au niveau de sa conscience. Une fois convaincu de la nécessité de sa mission, il s'y engage. Son intentionnalité consciencieuse envers cette catégorie des humains témoigne, non seulement de son manque d'égoïsme, mais aussi, d'une bonne considération et de respect pour ses semblables, autrement dit, de l'autrui.

L'amour d'Oumarou pour tous les hommes et son désir d'atténuer ou, dans la mesure du possible, d'éradiquer la souffrance humaine, le propulsent à identifier d'autres formes d'injustice dans la société guinéenne. Ainsi, les beaux discours des politiciens le fatiguent ; d'où il se révolte contre les fausses promesses des dirigeants et des agents de Sékou Touré. Le passage suivant montre le souci contre les politiciens et sa préoccupation du bonheur du public :

> Douter d'aujourd'hui, c'est apprendre à avancer à coup de révoltes ; il faut bien le comprendre et s'accrocher à la vie pour trouver les chemins les plus simples et les plus droits qui conduisent au bonheur de tout partager. Ne promets jamais plus que tu ne puisses tenir [...]. Le présent, ici, n'est que l'aboutissement, au milieu de cris de détresse, d'une autre promesse que le soleil a déjà desséchée et livré à la force sacrilège du vent. Le vent qui continue de mêler les plus belles de notre histoire à celles que tentent de graver dans du sable nos professionnels de la politique [...]. Il faut apprendre à travailler pour aujourd'hui, au rythme des battements de cœur de ceux qui ont faim et soif, pour s'entraider à transformer chacun de ces battements de cœur en coups de canon contre les menteurs [...] (*Ibid.* : 109).

L'objet de protestation d'Oumarou ici, est le nombre de promesses fallacieuses, irréalisables du gouvernement de Touré. Il traite le gouvernement de 'menteur' à cause de la déception de la population. En effet, pendant les campagnes électorales, les politiciens trompent le public pour se faire élire lors des élections. Mais une fois élus, ils négligent leurs manifestes et les promesses faits à l'occasion des campagnes ; ils s'enrichissent aux dépens des électeurs ; ils oublient qu'ils ont été nommés au nom du peuple et devraient bien le représenter.

Cela étant, Oumarou propose la violence contre la classe gouvernante guinéenne. Cette violence doit venir du public, étant donné que ce sont eux qui subissent les conséquences de la mauvaise représentation au sein du gouvernement.

Après avoir constaté un problème chez autrui, le clavienisme exige que l'agent altruiste agisse de telle sorte qu'il contribue au soulagement de la souffrance des victimes. Dans la fresque romanesque de Sassine, Oumarou est en tête de proue des manifestations contre le gouvernement. Par exemple, Oumarou et ses amis luttent contre la suppression de certains services sociaux ; le lecteur constate cela pendant l'une des manifestations où Oumarou porte une pancarte avec l'inscription : « le gouvernement est contre les pauvres » (*Ibid.* : 99). Pourquoi accuse-t-il le gouvernement ? Le député répond de la manière suivante :

> Dès ta réadmission au lycée, tu t'es mêlé à un petit groupe d'imbéciles pour pousser tous les élèves à une manifestation contre la suppression de l'internat. Vous saviez pourtant que c'était nécessaire, autant que la décision que vient de prendre le Guide concernant la non-gratuité des soins médicaux (*Ibid.* : 111).

La population est pauvre ; en revanche, les élus c'est-à-dire les membres du parlement, et les hauts fonctionnaires dont les ministres, les chefs de la sécurité du président sont riches. Cependant, on constate l'insensibilité du président à l'égard de son peuple. Il est possible que les mesures prises par le gouvernement, par exemple, la suppression des services sociaux, soient dans l'intérêt du pays, étant donné que les ressources du pays tarissent. Mais, les réformes économiques du pays n'affectent pas la vie opulente de la classe dirigeante.

Dans plusieurs endroits de l'espace guinéen, les services sociaux ont été mis en place pour les bénéfices de tous les citoyens et surtout les pauvres ; supprimer ces services, appauvrit davantage la couche sociale la plus basse. Encore, supprimer le soutien du gouvernement dans les secteurs d'éducation et de santé, signifie qu'une bonne partie de la population pauvre n'enverra plus d'enfants à l'école ; la plupart des citoyens n'auront pas accès aux soins médicaux et donc le taux de mortalité sera à la hausse.

La pauvreté et le taux élevé des morts ne constituent pas un problème de la classe dirigeante. Il sied bon de rappeler que pour chaque mal de tête, le Guide et ses collaborateurs abandonnent leur peuple pour se faire soigner dans les pays développés. Voilà la raison pour laquelle les dirigeants ne se soucient pas de certains domaines de services publics ; cette classe considère qu'aider les pauvres équivaut à gaspiller des ressources du pays. Le député le confirme ici : « avec cette sécheresse, on **ne peut plus gaspiller de l'argent à vous nourrir tous et à soigner pour rien** tout le monde » (*Ibid.*).

Oumarou se sent mal à l'aise vis-à-vis de la politique du gouvernement malgré les explications de son père. Ici, le lecteur découvre que son désir d'affronter les autorités gouvernementales se traduit en actions ; il agit, non pas pour son propre gain mais pour celui de la communauté. Cette manifestation fut surveillée à la loupe par les forces sécuritaires de Touré. Nonobstant cela, Oumarou décrit la suite de la protestation de la manière suivante : « [...]. Et je marchais devant tout le monde. [...], je me suis jeté sur les policiers. Ils ont tiré. Je hurlais en bavant [...] » (*Ibid.* : 99).

Le passage susmentionné démontre la répression brutale des policiers au service du Guide. Pour ce dernier, les droits de l'homme n'existent pas. La population de la Guinée n'a pas le droit d'expression et moins encore, de manifester pour revendiquer le minimum nécessaire de la subsistance. Grace à sa machine répressive, Sékou Touré s'assure de la prévention et la maîtrise de toute forme de soulèvement anti-gouvernemental. Il monopolise les medias du pays et en fait sa machine de propagande.

La population est silencieuse devant les dérives du président ; par contre, Oumarou, lui, ne supporte pas de tels cas d'injustice : il s'emploie à lutter contre la dictature qui arrache au peuple le droit de s'exprimer. Il cherche d'autres moyens pour faire entendre le cri d'un peuple sans voix.

Sans accès à la radio ni à la télévision, Oumarou casse sous l'effet des coups répétitifs la porte du bureau de son proviseur. Cet acte, bien que criminel, s'inscrit dans le sens du bien de la population. Il entre dans le bureau et s'empare de la machine à écrire du proviseur. Oumarou explique : « Je renversai les tables et les chaises, je pris la machine à stéréotyper et la déposai près du portail. Dès demain, on fabriquera de nouveaux tracts » (*Ibid.* : 100).

Les tracts constituent un moyen efficace de diffuser d'information. Par la voie des tracts et pamphlets, Le Guide et ses collaborateurs ne se rendront pas compte de ce qui se trame ; ils ne le sauront qu'après que la population les ait lus ; avoir le contrôle total de la production clandestine des tracts, est très difficile et c'est une tâche ardue.

L'arrestation de Tahirou, professeur d'Oumarou, par les agents du Guide, constitue un autre cas d'injustice. En effet, Tahirou et le président furent camarades de classe depuis leur enfance. Cependant, alors que le premier est devenu enseignant, l'autre rejoint la politique après un passage dans le syndicalisme. Ils développent des idéologies différentes. Plus tard Tahirou l'enseignant, devient syndicaliste aussi ; il embrasse l'idéologie socialiste. Le président, une fois accédé au pouvoir, repousse le droit de revendication d'une bonne vie aux fonctionnaires. Ici, d'aucuns pourraient conclure que pour Sékou Touré, le syndicalisme ne fut qu'un moyen pour parvenir à son gain personnel ; repousser la même idéologie qui lui a facilité l'accès au pouvoir est preuve qu'*ab initio*, il n'en avait pas une ferme conviction.

Les deux positions divergentes de Tahirou et du Guide, créent une vive tension entre eux. Le Guide ne supporte pas des voix dissidentes dans le pays. Ainsi, étant donné que Tahirou et bien d'autres revendiquent de bonnes conditions de travail, le Guide les perçoit comme des ennemies du régime.

Le Guide accuse Tahirou de détournement idéologique des mineurs ; qui pis est, il est impliqué dans un complot imaginaire du coup contre le Président. Il fut arrêté et mis en prison sans procès judiciaire. Cet acte fait révolter Oumarou et ses amis qui voient en l'acte, un cas flagrant d'injustice et de dictature. Oumarou ne laisse pas faire ; lui et ses amis manifestent contre l'arrestation de Tahirou. Il dit : « on a vu que votre arrestation était arbitraire, puisque la

Constitution accorde à tous les travailleurs le droit de défendre leurs intérêts à travers leur syndicat » (*Ibid.* : 120). Oumarou se dresse contre le gouvernement, étant donné qu'il rend compte de la souffrance de l'autre. De ce fait, il a identifié le mal qu'autrui' subit ; et en manifestant, il s'engage dans la voie de libération.

IV. 3. 4. La conclusion

Le but de ce chapitre était d'examiner minutieusement les interventions de quelques personnages de Sassine dans la vie politique de leurs espaces d'action. Ce fait nous a permis de passer leurs actions et gestes au crible des paramètres clavienistes dans l'objectif de savoir si leur lutte pour la libération de la population et de la région, renferme des motifs 'allocentriques' ou 'égoïstes'. Cet examen s'est étendu sur deux périodes : coloniale et postcoloniale.

En effet, pendant le colonialisme, les autochtones ont atrocement souffert des méfaits dont les Portugais sont acteurs. En effet, ces derniers ont arraché les parcelles de terre fertiles des natifs, ils sont obligés de labourer leurs plantations c'est-à-dire de travailler pour eux et de bénéficier d'un salaire de misère. Les natifs sont subjugués à de terribles conditions de vie ; les Portugais décidaient ainsi de leurs sorts. Un Portugais, quel qu'il soit civil ou armé, pouvait tuer et faire tuer un natif sans que la justice prît et examinât le cas.

Après les indépendances, les nouveaux dirigeants noirs, fraichement arrivés au pouvoir, ont abusé de la confiance du peuple. En lieu et place de construire la société à base d'égalité et de justice distributive, ils se sont transformés en véritables despotes ; la corruption, la soif et l'abus du pouvoir sont devenues le lot quotidien de la société. Ils ont bâti la société sur de fausses bases d'inégalité. Leur mauvaise politique a subdivisé la population en différentes classes socio-économiques où les riches et les puissants se croient supérieurs à ceux de la classe paysanne.

A l'instar des Portugais, les dirigeants noirs ne tolèrent aucune forme de revendication quand bien même elle serait fondée. Les arrestations arbitraires, les tueries et le pillage des coffres du continent sont devenus l'ordre du jour. Bref, la situation coloniale et postcoloniale du colonisé est restée la même, c'est du 'bonnet blanc-blanc bonnet'.

Au milieu de tous les méfaits susmentionnés, quelques voix humanistes se sont soulevées. Quelques personnes ont pris fait et cause de la population maltraitée. Tel est le cas du vieil Ondo qui a affronté le commandant d'Arriaga au sujet de sa cruauté vis-à-vis la population de

Wirriyamu. Et puis, le chef de la milice et les miliciens ont sacrifié leur vie dans la quête de libérer l'espace de Wirriyamu et toute la région environnante. Quant à Oumarou et Tahirou, ils sont des figures importantes dans la guerre contre les nouveaux dirigeants noirs : le chef de la milice, les miliciens, Oumarou, Camara et Tahirou sont des figures de proue dans la lutte de libération des natifs. Ils ont des motifs 'transcendants'. Ce type de motif juxtapose « l'amour, la solidarité, le fait d'aider les autres à s'améliorer, de s'occuper des autres comme ils veulent et toutes les conséquences que l'on prévoit qui vont satisfaire les besoins des autres » (Ekra 2011 : 4).

Effectivement, le vieil Ondo, les miliciens, Tahirou et Oumarou ont risqué leur vie pour le bien-être de toute la population et non pas pour leurs propres gains et bénéfices, mais pour le bénéfice communautaire. Le chef de la milice explique bien que s'ils (les miliciens) se sont engagés dans la mission, « c'est de frayer un chemin pour les autres » (*Wir* : 137). Ainsi, leurs motivations sont la sympathie et la solidarité humaine. Ces personnages identifient des besoins de la population et prennent des mesures concrètes pour les résoudre, comme l'exige le clavienisme. Ils n'espèrent rien en retour ; donc, ils n'ont pas d' « honoraires, [de] cadeaux, [de] louanges, [de] bonne réputation, [de] prestige, [de] décorations, etc. [...] » (*Ibid.* : 2). Encore, la lutte pour la libération des natifs des mains des Portugais, des politiciens et des dirigeants noirs, est qualifiée de sacrifices ; ceci répond au profil du clavienisme.

Le narrateur de Sassine dresse un tableau sombre de sacrifices consentis par ces personnages. Oumarou sacrifie la vie opulente que lui offre son père : il choisit la voie de la justice. Pour avoir lancé des saletés sur un ambassadeur-collaborateur du Président en protestation contre l'injustice et le mauvais gouvernement, on l'exclut de l'école (*JHS* : 101). Oumarou subit l'arrestation et goûte à la prison (*Ibid.* : 164) ; on le torture physiquement ainsi que psychologiquement (*Ibid.* : 164 ; 168 ; 170).

Tahirou n'est pas épargné des coûts de la révolte. Il est aussi arrêté et mis en prison ; il y passe huit ans (*Ibid.* : 107) ; toute forme de visite est interdite : même celle de ses proches c'est-à-dire les membres de sa famille et amis (*Ibid.* : 117). Lors de rares occasions où il est permis de recevoir des éventuelles visites, on lui colle un garde pour contrôler ses conversations. Tahirou finit par perdre sa vie (*Ibid.* : 176). D'autres personnages qui ont perdu la vie à cause de la lutte de libération sont Ondo, Henrické, Santos et Kabalango.

Hassan, l'unijambiste, subit aussi la torture. Les agents du Guide confisquent sa jambe en bois (lui prive sa mobilité) pour son rôle dans le syndicat des enseignants (*Ibid.* : 117). La

confiscation de sa jambe est une façon de l'humilier. Ainsi il ne pourra plus prendre part activement à la vie de la société et, moins encore, à la vie syndicale. Somme toute, lui arracher sa jambe en bois, équivaut à le réduire à néant, car cela signifie qu'il ne se débrouillera plus pour gagner sa vie et il tombera certainement dans la pauvreté.

Quant aux membres de la milice, ils ont bien traité leur prisonnier ; ils ne font pas de mal à Augustinho malgré la douleur qui leur est infligée par son père, le commandant d'Arriaga. Malgré le fait que le fils du commandant soit leur prisonnier, les miliciens le traitent bien d'égard ; en lieu et place de le maltraiter, l'injurier et le torturer, les miliciens continuent à le vouvoyer ; et ils l'appellent 'Patron' (*Wir* : 33). Ils ne le laissent pas affamé ; ils partagent leur petit morceau de galette avec lui (*Ibid.* : 36). Henrické va jusqu'à protéger le fils du commandant ; à la vue d'un serpent qui se prépare à mordre Augustinho, Henrické s'évertue à sauver le fils du commandant ; il se fait mordre par un serpent venimeux et en meurt quelques minutes après. Voilà qu'un milicien donne sa vie pour que l'ennemi vive (*Ibid.* : 39).

Augustinho s'attendait à la torture et à la mort. Cependant, les gestes bienveillants des miliciens l'ont, non seulement rendu à l'aise, mais aussi l'ont éloigné de la peur initiale. Ceci est la concrétisation de la contamination altruiste. Les gestes d'amour des miliciens ont entraîné des conséquences positives. Les miliciens se sont assuré qu'il n'a pas souffert en leur compagnie. Ainsi, lorsque le fils du commandant glisse et tombe dans la boue, le chef de la milice l'aide à s'élever. Ceci lui donne davantage de confiance vis-à-vis ses 'ennemis'. Le narrateur relate le suivant :

> En se relevant, il éprouva un immense sentiment de bien-être général, jusqu'à se sentir débordant de compréhension envers ces hommes qu'on lui avait toujours dépeints comme méprisables. Dans le cachot de leur petite vie misérable, il découvrait, en eux, l'essentiel de l'humanité [...] ; la tête enfouie dans les herbes, fou de reconnaissance envers la nature entière pour la réapparition de cette vérité douloureuse qui sacralisait ce minimum de gestes dans leur combat pour la dignité [...] (*Ibid.* : 125).

Le temps qu'Augustinho passe avec les miliciens, le permet d'opérer un changement perceptif en lui-même et envers le peuple colonisé. Il se rend compte que la lutte des natifs a pour but principal la restauration de leur dignité. Il voit, en eux, la réalité et les efforts d'un peuple souffrant, mais qui est à la recherche d'un épanouissement et d'un progrès social. Le narrateur ajoute :

> Le chef se pencha au-dessus de lui et, le croyant malade, lui tendit le bras. Ce dernier geste, qui lui serait apparu quelques instants plus tôt inutile et même offensant, semblable aux efforts pitoyables d'un infirme pour secourir un géant, descendit aux racines naissantes de sa nouvelle conscience. Il s'accrocha à lui dans un mouvement de fraternité pendant qu'Edouardo l'encourageait […] (*Ibid.*).

A ce stade, il est bien de noter que' l'enlevé', ému par la bonté de ses 'enleveurs', se convertit à leur cause ; ceci produit la contamination altruiste, l'un des critères du clavienisme.

L'effort fourni par Oumarou, Camara, les miliciens, etc. dans la cause émancipatrice des natifs et les sacrifices couteux endurés par ces personnages ont eu des effets positifs Par exemples, il y a les zones libérées, la fin du colonialisme, la lutte et la sensibilisation des citoyens contre les gouvernements corrompus. De tout ceci, il y a lieu de conclure que les personnages sont qualifiés d'agents altruistes. Leur combat a non seulement libéré leurs contemporains, mais aussi a ouvert une nouvelle ère aux générations à venir. En fonction de cela, nous nous permettons d'affirmer que l'engagement combatif des agents allocentriques est motivé par le souci d'autrui ; il est animé principalement par le bien-être de l'autrui et de la société entière. Voilà ce qui constitue l'allocentrisme dans la fresque romanesque de Williams Sassine.

CHAPITRE V : CONCLUSION GENERALE

Cette étude intitulée « aspects allocentristes de l'humanisme dans l'univers romanesque de Williams Sassine », s'est effectuée dans le cadre de la littérature africaine francophone. Le travail, en soi, a consisté en une investigation de la nature et l'image altruistes de l'homme telles que Sassine les a représentées dans sa fresque romanesque. L'étude a passé au crible d'analyse la vie et le vécu quotidien des personnages, c'est-à-dire leurs activités, gestes, actes, paroles, décisions, etc., dans les cinq romans sassiniens : *Mémoire d'une peau* (1997), *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui* (1985), *Le jeune homme de sable* (1979), *Wirriyamu* (1976) et *Saint monsieur Baly* (1973).

Au fil de l'introduction, après avoir retracé l'origine de l'humanisme dans son courant européen à l'aune de ses précurseurs, nous nous sommes ouvert aux multiples acceptions de son parcours évolutif. Pour le besoin de la cause, nous avons convoqué le terme dans sa stricte

et double dimension de « la bonté de l'homme envers ses semblables » et « la quête d'améliorer la vie d'autrui ». Ce faisant, cette étude est devenue un édifice construit sur la base objective que voici :

Premièrement, nous nous sommes évertué à tracer les origines possibles de la commisération que l'homme a montée en épingles pour jeter en pâture son voisin. Cette analyse s'est opérée à travers un examen critique de l'attitude, surtout du comportement du natif du monde littéraire sassinien vis-à-vis de sa souffrance : sa résignation au déterminisme quelconque ou ses efforts déployés tous azimuts pour se libérer du joug colonial et améliorer la vie communautaire. Dans cette perspective, nous avons cerné la dichotomie entre la souffrance et la sympathie des personnages. Bref, l'analyse a eu comme ressort d'étudier la gestation douloureuse de l'humanisme dans les romans de notre étude.

Deuxièmement, nous nous sommes fixé l'objectif d'examiner minutieusement les comportements, les gestes, les actes de charité des personnages. Cet examen constitue un prétexte, un élément déclencheur pour faire le tri des personnages qualifiés d'agents-humanistes.

Troisièmement, nous avons voulu établir si, par sa nature, l'homme est enclin à poser des gestes allocentriques et, donc, humanistes, afin de confirmer ou infirmer l'image négative de l'être humain traduite par la théorie de l'*homo oeconomicus,* mise en branle par les théoriciens de l'école économique néo-classique (Persky 1995 ; Caruso 2012). Ainsi, nous avons visé d'appréhender et examiner les vrais motifs et vraies motivations sous-jacents les actes bienveillants des personnages. Ces actes sont-ils de la propulsion communautaire et personnelle ? Tel fut le nœud gordien de notre travail.

De ce fait, il s'est soulevé ces questionnements :

- quelle est l'origine de l'humanisme dans l'œuvre de Williams Sassine ?
- au nombre de personnages alignés dans les intrigues, qui sont humanistes ? Quelles en sont les raisons ?
- le personnage de Sassine est-il capable d'agir de manière désintéressée pour le bien-être d'autrui ou y a-t-il toujours des motifs égoïstes sous-jacents ses actions, gestes et décisions ?
- quelle image de l'homme, Sassine présente-il au lecteur ?

Dans les méandres des réponses, nous avons fait recours à deux théories principales : la phénoménologie et le clavienisme. En effet, remplissant leur rôle théorique, elles nous ont

permis d'examiner profondément les conditions vitales des personnages. La phénoménologie a convoqué l'expérience des personnages. Pour sa part, les concepts clés du clavienisme dont **motif** et **motivation** nous ont servi d'appréhender les vrais mobiles sous-jacents les dons, sacrifices consentis, luttes menées et services rendus par les personnages de Sassine.

Sans un examen approfondi, au bout de la simple lecture de la fresque romanesque de Sassine, d'aucuns seraient tentés d'avancer que la souffrance serait à l'origine de la sympathie que les uns éprouveraient vis-à-vis des autres lors de l'oppression, de la domination et des mauvaises conditions de vie. Ipso facto, le comportement allocentrique des personnages serait conséquent de la souffrance qui sévit dans l'espace de la narration ; le gain personnel et la satisfaction des personnages 'humanistes' seraient les vrais mobiles des gestes et interventions de la charité. Dans cette perspective, l'altruisme ne peut, donc, pas exister étant donné que l'homme est incapable d'aider autrui de manière désintéressée comme le clament les Néoclassiques. Suivant cette logique, l'homme serait donc un être foncièrement mauvais, purement égocentrique et enclin à faire du mal.

L'examen de l'origine de l'humanisme, ou simplement de l'amour de l'homme pour autrui dans la fresque sassinienne, nous a amené à l'appréhension de la vie et du vécu quotidien des villageois dans le deuxième chapitre. Dans cette partie, Sassine s'est donné pour tâche de peintre avec force détails l'expérience du natif pendant et après la colonisation ; ce tableau est une description grandeur nature de la vie des villageois dans l'espace de la narration ; par exemple, la vie des natifs sous les deux puissances colonisatrices (les Français et les Portugais) a été caractérisée par plusieurs maux socio-économiques dont l'anéantissement des civilisations et culture des natifs. Fort de cette situation, Christiane Taubira déclare :

> La colonisation […] est incontestablement des histoires de crimes, de meurtres de masse, d'amputations, des histoires de viols, de confiscations de territoires, de pillages de ressources, de travail forcé. Ce n'est pas une mise en contact de civilisations et de cultures. Ce n'est pas une relation entre des communautés humaines, ce n'est pas un moment de rencontre (2017 : 3).

Taubira fonde son point de vue sur la description des faits dépeints dans *Saint monsieur Baly* et *Wirriyamu*. Alors que dans *Saint monsieur Baly* exclusivement, l'on a noté la destruction systématique du système d'éducation de Balawa en faveur du système d'éducation du colon, qui relègue au second plan les besoins socio-économiques du natif ; dans *Wirriyamu,* le racisme

et le complexe de supériorité de l'Européen vis-à-vis du natif, ont pour conséquence des douleurs physique et psychologique du natif.

Aussi le chapitre a-t-il examiné les conditions quotidiennes de la vie des autochtones dans l'espace de la narration. Cet examen a approché, au regard de l'ampleur des dégâts, d'autres romans de la littérature francophone qui ont fait de l'exploitation, leur cheval de bataille et thème récurrent de leurs fresques.

Chez Sassine, l'exploitation et l'expropriation ont connu de versions multiples et variées ; les colons s'emparaient des parcelles et des terres fertiles des villages ; ils les convertissaient en plantations pour des cultures extensives. La main d'œuvre, les natifs, y travaillait pour un salaire de misère. Dans ses nombreuses illustrations dans *Wirriyamu*, Sassine explicite les cas où les natifs sont expropriés de leurs habitations au bénéfice des fermiers portugais ; d'autres villages sont déclarés des zones minières de diamant ; il s'en est suivi ni dommage ni compensation.

En plus, les natifs de Wirriyamu se sont vus obliger de vendre leurs produits à un prix réduit et fixé au préalable par les colons. De ceci, il a résulté la paupérisation systématique du peuple dans les colonies.

Sassine dépeint des scènes de tortures, meurtres et d'injures devenues le lot quotidien des natifs ; ici, la torture et la mort en est une illustration ; il narre l'incendie criminelle de toute la population de Wirriyamu sous l'ordre du commandant d'Arriaga et sa machine soldatesque. La liste de maux et souffrances subis par les natifs pendant la colonisation n'est pas exhaustive.

Dans les romans de Sassine, la période d'après les indépendances a été aussi une ère difficile pour les natifs ; leur souffrance s'est prolongée après la décolonisation. L'accès au pouvoir de nouveaux dirigeants, les 'fils du sol', n'a apporté aucun répit à la population. *Le jeune homme de sable* et *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui*, sont deux romans sassiniens qui en sont revenus avec force détails.

Les protagonistes des deux romans, Camara et Oumarou dévoilent au grand jour la dictature et la mauvaise gestion de l'état guinéen sous le régime de Sékou Touré. Sous le règne de ce dernier, le nouveau pays a connu la corruption dans le secteur public. Ceci s'est manifesté par le vol du bien commun, le détournement des deniers publics, l'exploitation de la population par les officiers du gouvernement, l'égoïsme, la complicité du Président devenu le Président Directeur-Général de la République, des membres du parlement, ministres et autres hauts

fonctionnaires du régime. L'incompétence et l'insouciance du Président Directeur-Général du pays vis-à-vis de la condition de la population a facilité l'émergence d'une classe élite, cupide, opportuniste et oppressante. Ces méfaits ont eu des conséquences néfastes sur les citoyens. La population locale en est devenue victime. Elle a connu le traumatisme et la peur ; les opposants de l'administration du Guide ont été arrêtés, torturés et incarcérés à l'exemple de Tahirou du *Jeune homme de sable*. Tahirou fut soumis à l'épreuve de la prison pendant huit années en prison ; suite aux horribles conditions d'incarcération, il contracte une maladie et succombe. La liberté d'expression des citoyens ainsi que de la presse est soumis à rude épreuve ; la population vit dans un manque cruel d'infrastructures de base ; Sassine illustre ce point par de mauvaises routes, des hôpitaux dépourvus du personnel soignant et de produits pharmaceutiques de base, des écoles sans enseignants, matériels, supports pédagogiques ; il convient aussi d'ajouter le taux élevé de chômage. De là vient que la plume scripturale de Sassine peint les assassinats politiques et les rituels des politiciens dont l'objectif est le maintien au pouvoir.

Dans le deuxième chapitre l'on a conclu que l'expérience des personnages est sujette aux multiples souffrances, misères et traumatismes dans l'espace et le temps de la narration. Ces malheurs, ces conditions pitoyables des natifs-victimes, opprimés et marginalisés a produit le réveil sans commune mesure de l'empathie chez les personnages ou groupe de personnage ; pour le besoin de la cause, nous citons Monsieur Baly, François, Fati, Oumarou, les miliciens, Camara, etc.

Ces personnages ou groupe de personnages font la différence. Ils ont pris la ferme résolution d'intervenir pour soulager tant soit peu la souffrance du voisin, de la communauté et du village tout entier.

Les troisième et quatrième chapitres se sont focalisés sur les diverses formes d'efforts et interventions des personnages dans la vie des individus et de la société. En guise de rappel, la première étape répondant au critère de l'acte altruiste constitue l'identification d'un besoin chez autrui. A cette étape, il s'en suit l'acte d'intervention personnelle sans aucune forme de procès. Ainsi, Monsieur Baly, Oumarou, les miliciens appréhendent et examinent les conditions misérables de la population, ils décident d'aider, de servir, faire des dons, soigner, lutter et enfin libérer l'autrui, la communauté et le village.

Dans *Saint monsieur Baly* par exemple, Monsieur Baly a usé de ses maigres ressources financière et matérielle pour construire une école dont les premiers bénéficiaires seraient les

enfants pauvres ; il a récupéré François, homme-pourri et maudit de la rue, l'a lavé et a soigné ses plaies, il lui a offert les normales conditions humaines. Baly a offert sa maison aux sans-abris ; il s'est mis au service des laissés-pour-compte : les mendiants, aveugles, lèpres, enfants de la rue. Il les a réunis, les a adoptés et leur a offert une famille digne de ce nom : pleine de chaleur et de vie. Dans le souci de remédier aux lacunes du système éducatif colonial, Monsieur Baly a modelé et remodelé son école, qui puisse répondre aux exigences de la société. Il a repoussé l'exigence de sa religion de prendre et entretenir une deuxième épouse par conviction personnelle, par amour pour sa conjointe ; nous avons réduit cela à la dimension sacrificielle pour autrui.

En dénonçant les mauvaises pratiques médicales auprès des autorités locales, le vieil instituteur a mis fin aux meurtres délibérément commis par le docteur Michel et l'infirmier Fabory et, *ipso facto*, a sauvé les futures victimes. Pour sa part, François a pris activement part dans la construction de l'école ; bien plus, il a travaillé à titre bénévole comme enseignant.

Dans *Wirriyamu*, plusieurs personnages ont témoigné de l'amour vis-à-vis de la population. C'est le cas du chef de la milice et de ses alliés qui se sont battus contre l'armée portugaise au nom de la population. Le narrateur revient à la charge pour souligner l'intervention du vieil Ondo dans le but de sauver la population de Wirriyamu contre la cruauté du commandant d'Arriaga.

Oumarou, fils d'un député, richissime et puissant du *Jeune homme de sable*, a pris fait et cause de la population guinéenne. Il a réfuté la vie encline de privilèges et de luxe que son père lui a offerte. Lorsque le gouvernement a supprimé certains services sociaux, Oumarou a organisé des manifestations contre le régime et il a porté des pancartes anti-gouvernementales. Il a activement pris part aux manifestations contre l'arrestation arbitraire du proviseur de son école. Encore, pour témoigner de leur mécontentement à propos de la mauvaise politique du gouvernement et la mauvaise gestion de l'état, Oumarou et ses amis ont lancé des affronts contre un ambassadeur, ils lui ont jeté des saletés ; Ils ont voulu embarrasser le gouvernement. De plus, afin de renforcer sa lutte contre le régime, Oumarou a cassé la porte du bureau du nouveau proviseur, s'est emparé de la machine à écrire et a produit des tracts pour des propagandes anti-gouvernementales.

Camara, le protagoniste du *Zéhéros n'est pas n'importe qui*, s'est exilé et a multiplié des propagandes contre le régime de son pays ; il a dénoncé autant la corruption que la dictature de

Sékou Touré. Aussi s'est-il montré généreux à son retour au pays : il a offert des boissons et a fait partager de la viande avec ses compatriotes.

L'intervention de Monsieur Baly, le chef de la milice, Oumarou et Camara sont preuves de soucis pour autrui. Leurs interventions se réduisent exclusivement à la vie des autres ou de la communauté. Les efforts altruistes qu'ils ont témoignés, leur ont valu le statut d'humaniste. Monsieur Baly a sacrifié sa retraite, investi ses propres ressources : économies et pension au point de tomber dans la faillite financière. De plus, Monsieur Baly a souffert de la persécution de la communauté, il fut attaqué à répétitions, blessé à plusieurs reprises et son école fut l'objet du vandalisme de la part ses ennemis. A force de soigner les malades, le vieil instituteur a fini par attraper la lèpre. En faisant du bien aux pauvres en l'occurrence Fodé, François a aussi perdu son commerce, sa maison et s'est retrouvé dans la rue et sans ressources. En plus, il a voulu se suicider pour susciter l'attention du public au sujet de la souffrance des pauvres et des laissés-pour-compte. Dans cette tentative de suicide, il perdit sa jambe. Pour sa part, Fati, l'épouse du vieux Monsieur Baly a accompli de nombreux sacrifices dans le but d'améliorer la vie d'autrui. En effet, elle a renoncé à sa vie de famille paisible pour accueillir les mendiants, les malades et les enfants de la rue dans son foyer. Elle travaillait au quotidien pour s'assurer de la bonne marche de la nouvelle famille.

Comme Monsieur Baly, le chef de la milice a laissé son village, sa famille et ses amis pour rejoindre la milice. Ils ont tous souffert des maladies dans la forêt ; ils ont subi les effets des intempéries. Le narrateur revient sur plusieurs tableaux descriptifs où les membres de la milice ont passé des nuits en pleine forêt ; ils se sont ainsi exposés aux moustiques et aux morsures de reptiles. D'autres personnages comme Henrické et Santos ont perdu leurs vies dans la quête de la liberté pour la population. Oumarou, Tahirou et Hassane ont aussi fait des sacrifices afin d'aider la société : Hassane, l'unijambiste, a souffert pour son rôle dans le syndicat des enseignants et la lutte contre la corruption du régime. Les agents sécuritaires ont confisqué sa jambe en bois pour lui priver de sa mobilité. Tahirou est envoyé en prison, y tomba malade et y a été tué.

De tout ce qui précède, il ressort que les efforts des uns et les sacrifices consentis par les autres dans le but ultime de soulager la douleur de la communauté, répondent aux critères des actes altruistes. En effet, les personnages concernés ont, sans aucune ombre de doute, agi pour le bien-être d'autrui et de la société en général ; ils ont relégué au second plan leurs gains personnels. Leurs sacrifices si chers, coûteux ont produits des résultats escomptés. Nous avons

illustré, outre mesure, plusieurs cas pour démontrer que les interventions des personnages humanistes n'ont pas été vaines ; elles ne se sont pas canalisées vers les gains personnels ; à contrario, elles présentent des dimensions allocentriques. D'où les conséquences positives et heureuses de ces actes.

Eu égard aux fruits allocentriques d'interventions grégaires, le lecteur ou le critique constate que leur effort et lutte ont bel et bien abouti à l'écroulement de l'édifice du colonialisme et à la libération de Wirriyamu et les régions environnantes. Cette libération a marqué la fin d'exploitation, expropriation, abus, injures, tortures, arrestations et incarcérations arbitraires, de corvées, violences et meurtres dont les natifs furent longtemps victimes.

Leurs interventions étaient de soulager la vie d'autrui et de la communauté toute entière. Etant donné que des individus autre que les agents-bienfaiteurs ont bénéficié des interventions de ces derniers, et suivant les principes de Christine Clavien (2010) pour concrétiser l'acte altruiste, les personnages comme Monsieur Baly, François, Fati, Oumarou et Camara ont montré que l'homme est capable de faire du bien à son semblable sans en tirer profit au retour. Le fait que ces personnages ont ressenti de la sympathie vis-à-vis de la souffrance des autres personnages, est une preuve valide de leur penchant humaniste. Ceci démontre que l'humanisme est d'abord un sentiment, un comportement et un acte chez l'être humain. En plus, cela démontre que par sa capacité d'aimer et de rendre service avec le seul objectif d'améliorer la vie d'autrui, l'être humain est bon, allocentriste et humaniste. Le comportement altruiste des personnages de Sassine montre que la mauvaise image de l'homme tel que peinte par les Néo-classiques est exagérée, infondée et donc, c'est un fait nul et non avenu ; ils ont certes montré une image positive d'eux-mêmes et, donc, de l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

Adepoju, Aderanti. 1999. *La famille africaine: politique démographique et développement*. Paris : Edition Karthala.

Afrink, B. J. 1959. « L'idée de résurrection d'après Dan » in *Biblica*. Vol. 40, no. 2. http://www.jstor.org/stable/42640714. Accédé le 20/03/2016.

Aire, Victor. 2002. *Selected Essays and Reviews on African Literature and Criticism*. Jos : St Stephen BookHouse Inc.

---. 2005. *Essais sur le roman francophone africain*. Jos: St Stephen BookHouse Inc.

---. 2016. *Variétés francophones : mélanges littéraires et critiques*. Ikeja : St Stephens Intergrated (BookHouse) Ltd.

Alvares, Claudia. 2006. *Humanism after Colonialism*. Bern : Peter Lang.

American Humaniste Association. 2017. « Definition of humanism ». https://americanhumanist.org/what-is-humanism/definition-of-humanism. Accédé le 18/09/2017.

Amiel-Tison, Claudine. 2004. *L'infirmité motrice d'origine cérébrale.* Paris **:** Editions Masson.

Andrade, Mario de. 1962. « Littérature et nationalisme en Angola » in : *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 41(2e trimestre). Paris : Editions Présence Africaines. http://www.jstor.org/stable/24348078. Accédé le 03-07-2017.

Anozie, Sunday O. 1970. *Sociologie du roman africain*. Paris : Aubier-Montaigne.

Appleby, Louis. 1997. "Suicide and Self-harm". In *The Essentials of Postgraduate Psychiatry*. 3rd edition. R. Murray, P. Hill, & P. McGuffin, eds. Cambridge

University Press.

Arendt, Hannah. 1983. *Condition de l'homme moderne.* Paris : Agora.

Arkoun, Mohammed. 2005. *Humanisme et Islam*. Paris : Vrin.

Asaah, H. Augustine. 2006. « Représentations de l'enseignant dans le roman africain francophone » in *Revue de l'Université de Moncton*. Volume 37, numéro 1. http://id.erudit.org/iderudit/016722ar. Accédé : le 27/10/ 2016.

Atcha, Philip Amangoua. 2011. *La création romanesque chez Williams Sassine*. Paris : L'Harmattan.

Austin, Reginal. 1976. *Le racisme et l'apartheid en Afrique australe : Rhodésie*. Paris : Les Presse de l'Unesco.

Avonyo, Emmanuel Sena. 2007. « L'impératif de justice sociale pour un meilleur devenir politique de l'Afrique » https://lacademie.wordpress.justice-et-charite/. Accédé le 21/04/2017.

Bâ, Ousmane Ardo.1986. *Camp Boiro. Sinistre geôle de Sékou Touré*. Paris : Edition L'Harmattan.

Babaty, Bocar. 2009. « Introduction générale à l'étude de la littérature » http://babaty-litterature.blogspot.co.za/2009/01/introduction-generale-letude-de-la.html. Accédé le 26/08/2017.

Baker, Charlotte. 2011. *Enduring Negativity: Representations of Albinism in the Fictional work of Didier Destremau, Patrick Grainville and Williams Sassine.* London : Oxford.

Balandier, Georges. 1970. *The Sociology of Black Africa : Dynamics in Central Africa.* London : Deutsch Ltd. and Frederich A. Praeger Inc.

Barthes, Roland.1953. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris : Editions du Seuil.

Bauduin, Roxana. 2013. *Une lecture du roman africain francophone depuis 1968 : du pouvoir dictatorial au mal moral*. Paris : L'Harmattan.

Bebey, Francis. 1992. *Le ministre et le griot*. Paris : SEPIA.

Bender, G.J. 1978. *Angola under the Portuguese*. London : Heinemann.

Béti, Mongo. 1956. *Le pauvre Christ de Bomba*. Paris : Robert Laffont.

---. 1999. *Branle-bas en noir et blanc*. Paris: Julliard.

Beyala, Calixthe. 1998. *La petite fille du réverbère*. Paris : Albin Michel.

Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London and New York : Routledge.

Bidar, Abdennour. 2014. *Histoire de l'humanisme en Occident*. Paris : Armand Colin.

Blundo, Giorgio et Jean-Pierre Olivier de Sardam. 2001. « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*. 2001/3. No.83. https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2001-3-page-8.htm. Accédé le 15/03/2017.

Boto, Eza. 1954. *Ville cruelle*. Paris : Présence Africaine.

Boundless. 2016. "Rogers' Humanistic Theory of Personality." In *Boundless Psychology*. https://www.boundless.com/psychology/textbooks. Accédé le 24/09/ 2016.

Bourdieu, Pierre. 1992. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.

---. 2001. Les structures sociales de l'économie. Paris : Seuil.

Bouriau, Christophe. 2007. *Qu'est-ce que l'humanisme ?* Paris : Vrin.

Broad, Charlie. 1971. *Critical Essays in Moral Philosophy*. New York : NY Press.

Butler, John. 1991. "Toward Understanding and Measuring Conditions of Trust: Evolution of a Condition" *Journal of Management*, 17, 3. http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.469.2423.pdf Accédé le 14/09/2015.

Butler, Judith. 2010. *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Londres : Bloomsbury.

Camdessus, B. 1998. *L'adoption, une aventure familiale*. Paris : ESF Editeur.

Caruso, Sergio. 2012. *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*. Florence : Firenze University Press.

Castex, P. G., P. Surer et G. Becker. 1974. *L'histoire de la littérature française*. Collection classique. Paris : Hachette.

Castle, Gregory. 2007. *The Blackwell Guide to Literary Theories.* Malden : Blackwell Publishing.

Césaire, Aimé. 1963. *La tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. 2017. http://www.cnrtl.fr/definition/gr%C3%A9gaire. Accédé le 12/08/2017.

Chastel, André et Robert Klein. 1995. *L'humanisme : l'Europe de la Renaissance*. Paris : Edition Skira.

Chebel, Malek. 2009. *Le Coran*. Paris : Edition Fayard.

Chevrier, Jacques. 1984. *La littérature nègre*. Paris : Armand Colin.

---. 1988. *Les Blancs vus par les Africains*. Lausanne : Editions Favre.

---. 1999. *Littératures d'Afrique noire de langue française*. Paris : Nathan, Paris.

---. 1995. *Williams Sassine, écrivain de la marginalité*. Toronto : Edition du Cerf : Collection l'un pour l'autre.

Cibalabala, K. Mutshipayi. 2012. *La dimension sociopolitique de la littérature africaine contemporaine*. Paris : L'Harmattan.

---. 1988. *Regard sur la littérature africaine contemporaine*. Kinshasa : Editions Scientifiques Patiences (ESP).

Clavien, Christine. 2010. *Je t'aide... moi non plus : biologique, comportemental ou psychologique : l'altruisme dans tous ses états*. Paris : Vuibert.

Collectif Spiritualité. 2005. *La Bible de Jérusalem*. Paris : Pocket.

Comte, August. 2009. *Catéchisme positiviste*. 1852. Paris : Editions du Sandre.

Coussy, Denise. 1983. *Anthologie critique de la littérature africaine anglophone*. Paris : Union Générale d'Editions.

Darcy, Marie-Line. 2011. « Portugal : il y a 50 ans le début de la guerre coloniale en Angola » . http://www.rfi.fr/afrique/20110317-portugal-il-y-50-ans-le-debut-guerre-coloniale- Accédé le 08/07/2017.

Delft, Van Louis. 2008. *Les moralistes : une apologie*. Paris : Gallimard.

Delooz, Pierre. 1962. « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise Catholique » *Archives de sociologie des religions*, Vol 7. 13. https://www.scribd.com/document/184962863/Pour-une-etude-sociologique-de-la-saintete-canonisee-dans-l-Eglise-catholique. Accédé le 03/09/2017.

Demaison, André. 1930. *La comédie animale*. Paris : Edition Ferenczi et Fils.

Diallo, Bakary. 1926. *Force-Bonté*. Paris : F. Rieda & Cie.

Dib, Mohammed. *1952. Les paysans dans l'incendie*. Paris : Edition du Seuil.

---.1952. *La grande maison*. Paris : Edition du Seuil.

---. 1957. *Le métier à tisser*. Paris : Edition du Seuil.

Diop, Samba. 2002. *Fictions africaines et post-colonialisme*. Paris : L'Harmattan.

Diouf, Ibrahim. 2011. « La représentation du pouvoir dictatorial dans les romans africains et caribéens des années soixante-dix à quatre-vingt-dix ».

http://www.paris-sorbonne.fr/DIOUF_Ibrahima.pdf. Accédé le 25/11/2016.

Dogon, Elizabeth. 2016. *Williams Sassine : Itinéraire d'un indigné guinéen*. Paris: Karthala.

Duchet, Claude. 1979. *Sociocritique.* Paris : Fernand Nathan.

Durand, Robert. 1983. *Histoire du Portugal*. Paris : Éditions Hatier.

Durkheim, Emile. 1897. *Suicide*. New York : Free Press.

Ekra, Eliane. 2011. « Motifs et motivations : quelle différence ? »
http://elianekra.co.za/2011/04/motifs-et-motivations-quelle-difference.html
Accédé le 18/04 /2017.

Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire masques blancs.* Paris : Editions du Seuil.

---. 1961. *Les damnés de la terre*. Paris : Editions Masperos.

Fondation Humaniste du Québec. 2017. « L'humaniste et ses aspirations ».

http://www.fondhum.org/lhumanisme/manifeste. Accédé le 06/09/2017.

Ford, Franklin. 1990. *Le meurtre politique. Du tyrannicide au terrorisme*. Paris : PUF.

Freud, Sigmund. 1924. *Psychologie collective et analyse du moi*. S. Jankélévitch. trans. Paris : Payot.

Gaukroger, Stephen. 1990. « The Mind of God and the Works of Man » in *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 8.

http://www.jstor.org/stable/2026737. Accédé le 25/03/2016.

Gautier, Théophile. 1863. *Le Capitaine Fracasse*. Paris : Edition Charpentier.

Gicquel, Jean-Pierre. 2011. *Déontologie médicale sur le web: le livre blanc du Conseil national de l'Ordre des médecins*.

https://www.conseil- national.medecin.fr/blancdeontoweb2012.

Accédé le 30/04/2017.

Glissant, Edouard. 2009. *Philosophie de la Relation*. Paris : Gallimard.

Glotfelty, Cheryll and Harold Fromm, eds. *The Ecocriticism Reader*. Athens : University of Georgia Press, 1996.

Gnaoulé-Oupoh, Brono. 2000. *La littérature ivoirienne*. Abidjan, Paris : Ceda et Karthala.

Goldmann, Lucien. 1964. *Pour une sociologie du roman.* Paris : Gallimard.

Grana, Cesar. 1989. *Meaning and Authencity: Further Essays on Sociology of Art*. New Brunswick : New York and Oxford : Transaction.

Greimas, A. J. 1966. *Sémantique structurale.* Paris : Librairie Larousse.

Guattari, Felix. 2008. *The Three Ecologies*. London : Continuum.

Hassani, Said Mohammed. 2004. « La résistance à la conquête et à la domination coloniale en Grandes Comores: 1880-1940 ». Thèse de DEA : Université Paris VII.

file:///C:Desktop/Memoire%20Online%20-%20La%20resistance.

Accédé le 04/07/2017.

Hue, Bertrand. 2006. "Du serment d'Hippocrate au serment médical."

http://droit.medical.com/perspectives/la-forme/57-serment-hippocrate-serment-medical.

Accédé le 30/04/2017.

Hugo, Victor. 2002. *Les contemplations*. Paris : Edition Le livre de Poche.

Husserl, Edmund. 1985. "Ideen zu einer Reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischem Philosophie." ed. Walter Biemel, *Husserliana* Vol. III, The Hague. http://www.springer.com/de/book/9789024719143. Accédé le 30/07/2015.

Ikelle-Matiba, Jean. 1963. *Cette Afrique-là*. Paris : Présence Africaine.

Kant, Emmanuel. *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique. Philippe Folliot. Trans.* http://classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/idee. Accédé le 3/27/2016.

Keita, Mamadi. 2009. "Revolt and its expressions in the works of Williams Sassine". Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

Kesteloot, Lilian. 1975. *Les écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*. Bruxelles : Edition de l'Université de Bruxelles.

Koné, Amadou et Barthélémy Kotchy. 1997. *Lumières africaines : nouveaux propos sur la littérature et le cinéma africains : mélanges offerts à Barthelemy Kotchy-N'Guessan*. New Orleans : University Press of the South.

Kortenaar, Neil Ten. 2011. *Postcolonial Literature and the Impact of Literacy: Reading and Writing in African and Caribbean Fiction.* London : Cambridge University Press.

Kourouma, Ahmadou. 2002. *Allah n'est pas oblige*. Paris : Edition du Seuil.

---. 2010. *En attendant les votes des bêtes sauvages*. Paris : Edition du Seuil.

Labourdette, Jean-Francois. 2000. *Histoire du Portugal*. Paris : Editions Fayard.

Lafond, Jean. 1994. *Moralistes du XVIIe siècle*. Paris : Coll. Bouquin.

Lagarde, André et Laurent Michard. 1993. *XIX^e siècle*. Collection Lagarde et Michard. Paris : Bordas.

---. 1993. *XVII^e siècle*. Collection Lagarde et Michard. Paris : Bordas.

---. 1993. *XVI^e siècle*. Collection Lagarde et Michard. Paris : Bordas.

---. 1993. *Le Moyen Age*. Collection Lagarde et Michard. Paris : Bordas.

Lambert, Fernando. 1974. « L'ironie et l'humour dans *Le pauvre Christ de Bomba* de Mongo Béti ». In *Etudes littéraires*, Vol.7.3. Place of publication.

Lauren, Haddon. 2009. « L'Orientalisme » in *Fiche de lecture*. Paris : HEC.

Laye, Camara.1953. *L'enfant noir*. 2001. Paris : Presse Pocket.

Lecomte, Jacques. *Empathie et ses effets*. http://www.psychologie-positive.net/spip.rubrique16. Accédé le 13/09/2016.

Leenhardt, John.1972. *Lecture politique du roman*. Paris : Edition Minuit.

Lefebvre, Henri. 1947. *La critique de la vie quotidienne*. Paris : Grasset.

Lemotieu, M. 1984. « Le statut des indépendances africaines dans le roman negro- africain ». In *Recherche pédagogique et culturelle*. No 65-66, janvier- avril 1984. http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055. Accédé le 23/12/2016.

Leonard, Yves. 1994. *Le Portugal - vingt ans après la Révolution des œillets*. Paris : Les études de la documentation française.

Levinas, Emmanuel. 1978. *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Livre de Poche.

Lévy- Soussan, Pierre. 2002. « Travail de filiation et d'adoption » in *Revue française de psychanalyse*. Vol 66. http://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2002-1. Accédé le 02/05/2017.

Lewin, André. 2009. *Ahmed Sékou Touré (1922-1984) Président de la Guinée*. Paris : L'Harmattan.

Loti, Pierre. 1990. *Le roman de Spahi*. Paris : Edition J'ai lu.

Lukacs, Georg. 1920. *La Théorie du roman.* Paris : Gallimard.

Maalouf, Amin. 2009. *Le Dérèglement du monde*. Paris : Grasset.

Magnack, Jules Michelet Mambi. 2014. « Littérature postcoloniale et esthétique de la folie et de la violence : une lecture de neuf romans africains francophones et anglophones de la période postindépendance » thèse doctorale inédite, soumise à l'Université Jean Monnet - Saint-Etienne; Université de Yaoundé I.

Mallart, Myriam. « Eza Boto, *Ville cruelle*. Une dialectique du même et de l'autre. » in Adama Samake (éd.). 2015. *Mongo Béti, une conscience universelle : De la prophétie à la résistance*. Paris : Editions Publi-Book.

Maran, René. 1921. *Batouala*. Paris : Albin Michel.

Mari, Pierre. 2000. *Humanisme et Renaissance*. Paris : Ellipses.

Mbock, Charly Gabriel. 1981. *Comprendre Ville cruelle d'Eza Boto*. Paris : Edition Saint-point.

McLeod, John. 2000. *Beginning Postcolonialism*. Manchester : University Press.

Meizoz, Jérôme. 2011. *La fabrique des singularités : postures littéraires II.* Genève : Slatkine.

---. 2007. *Postures littéraires : mises en scène modernes de l'auteur*. Genève : Slatkine.

---. 2004. *L'œil sociologue et la littérature : essai*. Genève : Slatkine.

Memmi, Albert. 1973. *Portrait du colonisé*. Paris : Payot.

Meyer, Bernard de. 2011. « La colonisation selon Sanderval : *Le roi de Kahel* de Tierno Monénembo » in *French studies in Southern Africa*. 41.

Meyor, Catherine. 2007. « Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique » Actes du colloque approches qualitatives et recherche interculturelle : bien comprendre pour mieux intervenir. http://www.recherche-qualitative.qc.ca/revue.html Accédé le 16/05/2016.

Midgley, John Jeremy et W. J. Bond. 2001. "A synthesis of the demography of African acacias". *Journal of Tropical Ecology*, vol. 17, n° 6. https://doi.org/10.1017/S026646740100164X. Accédé le 16/05/2016.

Miron, Gaston. 1996. *L'Homme ripaillé*. Montréal : Typo.

Mitchell, P. and G. Whitelaw. 2005. "The Archaeology of Southernmost Africa from c. 2000 bp to the Early 1800s: a Review of Recent Research". *Journal of African History.* Vol. 1 No 2. https://doi.org/10.1017/S0021853705000770. Accédé le 11/05/2016.

Moore, Bart Gilbert. 1997. *Postcolonial Theory, Contexts, Practices Politics*. London : Verso books.

Moura, Jean Marc. « Postcolonialisme et comparatisme », http://www.voxpoetica.org/sflgc/biblio/moura.html. Accédé le 29/11/ 2015.

Mudimbe, V. Y. 1976. *Le bel immonde*. Paris : Présence Africaine.

Mukenge, Arthur Ngoie. 2015. *Les deux faces de la colonisation*. Saarbrücken : Editions Universitaires Européennes.

Mwaura, Philomena. 2015. « La famille africaine » *Observatore Romano*. http://www.osservatoreromano.va/fr/news/la-famille-en-afrique. Accédé le 02/09/2017.

Mwepu, Patrick Kabeya. 2011. *Aspects formels dominants dans l'œuvre d'Henry Lopez.* Saarbrücken : Editions universitaires européennes.

Ndungutse, Emmanuel. « La politique et l'écriture à travers La vie et demie de Sony Labou Tansi ». http://www.memoireonline.com/11/11/4968/m. Accédé le 13/11/2016.

Newell, S. 2006. *West African Literatures: Ways of Reading*. New York : Oxford University Press.

Ngal, Mbwil a Mpang George. 2003. *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*. Paris : L'Harmattan.

---. 1979. *Errance*. Edition CLE.

Ngandu, Nkashama Pius. 1983. *La malédiction*. Paris : Silex.

---. 2006. *Ecrire à l'infinitif : la déraison de l'écriture dans les romans de Williams Sassine*. Paris : Harmattan.

Nkaongami, Josue Bosange. 2016. « L'étude comparative des éléments merveilleux dans trois Epopées africaines : Soundjata ou l'épopée mandingue, Emperor Shaka the great: a zulu epic et Nsongo' a Lianja : l'épopée nationale des Nkundo ». Thèse doctorale inédite. Rhodes Université : Grahamstown.

Nnoruka, Matiu. 1985. « Le symbolisme de l'impuissance : une relecture de *Xala* de Sembene Ousmane » in *Peuple noir peuple africain*. No 7. Place of publication.

Norman, Richard. 2004. *On Humanism : Thinking in Action.* London : Routledge.

Nzabatsinda, Anthère. 2002. « La lutte continue : langues et stratégies de résistance postcoloniale chez Ousmane Sembene » in *Fictions africaines et post-colonialisme*. Diop Samba (éd). 2002. Paris : L'Harmattan.

O'Boyle, Edward. 2009. "The Origins of *Homo Oeconomicus* : A Note". *Storia del Pensiero Economico*. Vol.5 no.1. Madrid.

Omgba, Richard Laurent. 2007. *L'image de l'Afrique dans les littératures coloniales et*

postcoloniales. Yaoundé : Espace l'Harmattan Cameroun.

Omonzeji, E. Eunice. 2011. *Women Novelists In Francophone Black Africa : Views, Reviews and Interviews*. Porto Novo: Editions Sonou d'Afrique.

Onuko, Theodora. 2012. « Le rôle de la littérature dans le développement de la nation » https://www.ajol.info/index.php/ujah/article/view/83237/73309. Accédé le 26/08/2017.

Onyemelukwe, Ifeoma. 2004. *Colonial, Feminist and Postcolonial Discourses : Decolonisation and Globalisation of African Literature*. Zaria: Labelle Educational Publishers.

Osundare, Niyi. 1980. « La voie vers l'indépendance du Zimbabwe - quelques rappels historiques » in : *Peuples noirs peuples africains*. No 15. Place of publication…

Ouellette, Françoise Romaine et caroline Methot. 2002. *L'adoption tardive internationale : l'intégration familiale de l'enfant du point de vue des parents et des grands-parents*. Montréal : INRS Center.

Ousmane, Sembene. 1975. *O pays mon beau peuple*. Paris : Presses Pocket.

---.1956. *Le docker noir*. Paris : Eds. Debresse.

---.1960. *Les bouts de bois de Dieu*. Paris : Presses Pocket.

Oussou-Essui, Denis. 1980. *Les saisons sèches*. Paris : L'Harmattan.

Oyono, Ferdinand. 1956. *Une vie de boy*. Paris : Edition Julliard.

Pageaux, Daniel-Henri. 1985. « Entre le renouveau et la modernité ». In *Notre librairie*, no.78.

Pape-Thomas, Brigit. 2015. « Mystère, viol et dépossession : la colonisation de l'Afrique par l'Allemagne » in http://www.afrik.com/article13014.html. Accédé le 10/10/2016.

Paravy, Florence et al. « Commémoration Littéraire : " Williams Sassine n'est pas n'importe qui ! " ». http://www.guineeconakry.info/commemoration-litteraire-williams-sassine-nest-pas-nimporte-qui/. Accédé le 4/4/2016.

Pareto, Vilfredo. 1906. *Manual of Political Economy*. 2014. Oxford: Oxford University Press.

Pascal, Blaise. 2000. *Pensées*. Paris : Le Livre de Poche.

Paulme, Denise. 1976. *La mère dévorante : essai sur la morphologie des contes.* Paris: Gallimard.

Pelissier, René. 1993. « La colonisation portugaise en Afrique. Aperçus sur quelques mythes et certaines réalités » In: *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°32-33, 1993. Colonisations en Afrique, sous la direction de René Girault. http://www.persee.fr/doc/mat_0769-3206_1993_num_32_1_404107. Accédé le 11/12/2016.

Perraudin, André. 2003. *Par-dessus tout la charité. Un évêque au Rwanda.* Saint Maurice : Editions Saint Augustin.

Persky, Joseph. 1995. « Retrospectives : The Ethology of Homo Economicus ». *The Journal of Economic Perspectives*. Vol. 9. 2. http://www.jstor.org/stable/2138175 Accédé le 13/11/2016.

Pichon, Roland. 1975. *Le drame rhodésien*, Paris : Idoc-France.

Prinz, William. 2002. *Experimental approaches to Imitation*. Cité par Giacomo Rizzolatti et Sinigaglia Corrado. 2008. *Les neurones-miroir*. Paris : Odile Jacob.

Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of the Folktale*. Texas: Texas University Press.

Quetelet, Adolphe. 1835. *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou essai de physique sociale*. Tome I. Paris : Hachette Livre BFN.

Raftopoulos, Brian and Alois Mlambo, (Eds). 2009. *Becoming Zimbabwe. A History from the Pre-colonial Period to 2008*. Harare : Weaver Press.

Rey, Alain. 2005. *Dictionnaire culturel en langue française*. Paris : Le Robert.

Rialland, Ivanne. 2013. « Williams Sassine n'est pas n'importe qui ». https://www.fabula.org/actualites/williams-sassine-n-est-pas-n-importe-qui_58974.php. Accédé le 11/09/2017.

Rittenberg, Libby. 2009. *Principles of Microecomonics*. Washinton : Flat World Knowledge Inc.

Rizzolatti, Giacomo et Sinigaglia Corrado. 2008. *Les neurones-miroir*. Paris : Odile Jacob.

Robert. Paul. 1990. *Le petit Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris : Le Robert.

Rogers, Carl. 1961. *On Becoming a Person* : *A Therapist's View of Psychotherapy*. London: Constable.

Rodney, Walter. 1981. *How Europe Underdeveloped Africa*. New-York : Howard University Press.

Roumain, Jacques. 1944. *Gouverneurs de la rosée*. Port-au- Prince : Imprimerie de l'Etat.

Sassine, Williams. 1973. *Saint monsieur Baly*. Paris : Présence Africaine.

---.1976. *Wirriyamu*. Paris : Présence Africaine.

---. 1979. *Le jeune homme de sable*. Paris : Présence Africaine.

---. 1982. *L'Alphabète.* Paris : Présence Africaine.

---.1985. *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui. Paris :* Présence Africaine.

---.1994. *L'Afrique en Morceaux*. Paris : Le Bruit des autres.

---.1995. *Légende d'une vérité.* Paris : Le Bruit des autres.

---. 1997. *Mémoire d'une peau.* Paris : Présence Africaine.

Saïd, Edward Wadie. 2005. *Humanisme et démocratie*. Paris : Fayard.

---. 1978. *Orientalism*. London : Penguin.

Samuelson, William G. and Stephen Marks G. 2014. *Managerial Economics*. 8th Edition. New York, Wiley.

Sartre, Jean-Paul. 1948. *Existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel.

---. 1985. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris : Gallimard.

Schuerkens, Ulrike. 1994. *La colonisation dans la littérature africaine*. Paris : L'Harmattan.

Senghor, Sédar Léopold. 1964. *Liberté 1. Négritude et humanisme*. Paris : Seuil.

Serres, Michel. 2009. *Récits d'humanisme*. Paris : Le Pommier

Softissimo, Reverso. 2017. *Reverso Dictionary.* http://dictionary.reverso.net/french-synonyms/allocentrisme Accédé le 11/09/2017.

Sommer, Marcel. 2007. *Les villes et les livres: l'image de la ville dans la littérature africaine francophone.* Paris : L'Harmattan.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the subaltern speak?" Marxism and the interpretation of culture. Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

---. (1996), "Setting to work (Transnational Cultural Studies)." In A critical sense: interviews

with intellectuals. Ed. Peter Osborne. London : Routlegde.

Tadjo, Véronique. 2000. *A l'ombre d'Imana : voyage jusqu'au bout du Rwanda*. Paris : Les Editions Actes Sud.

Tansi, Sony Labou. 1981. *L'Etat honteux*. Paris : Seuil.

---.1998. *La vie et demie*. Paris : Editions Seuil.

Taubira, Christiane. 2017. *Dicocitation*. http://dicocitations.lemonde.fr/citation_auteur_ajout/90893.php. Accédé le 10/10/17.

Tchidjo, Stanislas Ouoham. 1993. *Par le décret présidentiel*. Paris: L'Harmattan.

Tchumkam, Hervé. 2012. « Face à la violence : Pour une esthetique de la subversion dans le roman africain ». https://www.google.co.za/search?q=Face+%C3%A0+la+violence. Accédé le 12/ 2/ 2016.

Trafimow, D., Triandis, H. C., & Goto, S. G. 1991. " Some tests of the distinction between the private self and the collective self". *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 60 no.5. http://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.60.5.649. Accédé le 02/ 02/ 2017.

Tramson, Jacques. 1980. « Le double et l'image de la création dans la littérature française » In *Cahiers de l'Association International des Etudes françaises*. Vol.2, no.1. http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1980_num_32_1_1219. Accédé le 09/ 06/ 2017.

Triandis, C. Harry. 1995. "Multi methods probe of allocentrism and idiocentrism". *International Journal of Psychology*. Vol. 30, no. 4.

http://www.tandfonline.com/toc/pijp20/30/6?nav=tocList. Accédé le 12/ 2/ 2016.

…, 2000. In Kazdin A. E. (Ed.), *Allocentrism-idiocentrism*. Washington, New York : American Psychological Association Oxford University Press.

Walter, Nicolas. 1997. *Humanism- What is in the Word*. London : Rationalist Press Association.

Westphal, Bertrand. 2007. *La géocrittique. Réel, fiction, espace*. Paris : Éditions de Minuit.

Willson, F. M. G. 1963. *Source Book of Parliamentary Elections and Referenda in Southern Rhodesia, 1898-1962*. Salisbury : University College of Rhodesia and Nyasaland.

Young, Jerome. 2002. "Morals, suicide, and psychiatry : A view from Japan". *Bioethics*. Vol 16. 5. http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8519.00299/pdf. Accédé le 12/ 2/ 2016.