

**L'analyse du Panafricanisme dans la littérature africaine d'expression française : étude
de *Les Soleils des Indépendances* d'Ahmadou Kourouma**

A thesis submitted in fulfilment of the
requirements for the degree of

MASTER OF ARTS
IN FRENCH STUDIES

at

RHODES UNIVERSITY

by

NDAYE BATUBENGA DAVID-ROGER

Student No: 18B9830

Supervisor: Prof. Arthur MUKENGE

February 2021

DECLARATION

I hereby declare that this thesis is my original work and has not been submitted before, for degree or examination purpose, to any or other university.

Signed


By Ndaye Batubenga David-Roger

on this day of

at

ABSTRACT OF THE RESEARCH

Analysis of pan-Africanism in French African literature: case study of *The Suns of independences* by Ahmadou Kourouma.

(L'analyse du Panafricanisme dans la littérature africaine d'expression française : étude des *Soleils des Indépendances* d'Ahmadou Kourouma)

This study seeks to analyse the concept of pan-Africanism in French African Literature as depicted in *The Suns of independences* by Ahmadou Kourouma. The theme as well as the plot of the novel are both part of the post-colonial era, when African states acceded to the so-called national sovereignty. Theoretically, this was the end of colonization.

Indeed, the advent of independence in Africa was, among other things, the fulfilment of one of the objectives of the pan-Africanism movement. Those objectives, according to Estanilas Ngodi (2003:6), were to promote the well-being as well as the unity of African people and those of African descendants around the world; to ensure equal civic rights for African people; to ensure the total abolition of all forms of racial discrimination; and to demand a self-determination and genuine independence of and for African's people and states.

To understand this challenging concept of pan-Africanism, we will draw inspiration from the studies of Edward Wilmot Blyden (1832-1912) who defined it as emerging a distinctive African personality:

It is accepted in this study that the manner in and the extent to which the concept of pan-Africanism will be analysed should not be confused with other concepts such as Negroism or Negritude. The concern of asserting African history and identity by African people is justified by the fact that for centuries the philosophical and anthropological Eurocentric trend that Africans and their cultures and knowledge had no value. For this purpose, Trevor Roper (1963:871) asserted: "Perhaps in the future, there will be some African history, but at present, there is none; only the history of Europeans in Africa. The rest is darkness...and darkness is not a subject of history..."

This denial of African history and civilization was, according to Europeans, the reason for the slave trade and colonization, and the development of pan-Africanism was the reaction or resistance against these views. That is the reason why, in the novel (*The Suns of*

independences), Kourouma depicts the concept of pan-Africanism and reveals the need for African people to assert themselves in humanity as being equal to all other races.

Indeed, the advent of independence in Africa was an opportunity for Africans to regain their pre-colonial roots. Because it raised hopes and expectations to see Africa being led by its own sons. Unfortunately, independences have become a missed rendezvous or a disappointment for Africans. This argument is confirmed by the metaphor of Fama, a traditional king in the post-independence Africa: find himself “dried and undressed by colonization and Independences” (p.116).

Broadly speaking, Kourouma interrogates the evolution of African societies in the light of pan-Africanism and denounces political, economic, and social issues that are affecting Africa in the post-colonial era. These issues include dictatorship, mismanagement, corruption, poverty, and the challenge of regaining African personality from colonial influence.

What differentiates my study from the previous research is that I seek to investigate to which extent Kourouma portrays the failure of African society in the light of pan-Africanism before and after the colonialist era, and the impact of this failure upon the establishment of the pan-Africanist vision in Africa. Little attention has been given to the analysis of this novel (*The Suns of independences*) in this perspective.

Kourouma is an Ivorian writer. In 1970, he published his first novel (*The Suns of Independences*) which is considered as a masterpiece in French African Literature and which many critics have classified it as one of the founding works in African Literature.

In this study, in accordance with the novel above-mentioned I have considered three different aspects of pan-Africanism. Firstly, I described pan-Africanism as the search for the dignity of black people. Secondly, I examined it as the desire of regaining or rebuilding the African unity (African states without colonial borders). Thirdly, I analysed it as the return of African people to their history, their origin, and their cultural identity, in short, the return of Africa to its original state before the slave trade and colonization.

DEDICACE

A mon Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, Créateur de l'univers, Maître des temps et des circonstances

A ma tendre épouse Gisèle Ngoy, pour son soutien et amour

A mes enfants Joyness, Faith et David

A toute la grande famille Batubenga

A la mémoire de ma sœur Angèle Mpangula, qui nous a quitté au mois d'octobre 2020 ; ton absence a créé un vide dans la famille et restera considérée comme étant l'une de grandes épreuves de l'année 2020.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent au professeur Arthur Mukenge, pour ses conseils et encouragements lors de la direction de ce travail. Il a non seulement accepté de diriger ce travail mais il a également cru en moi, surtout quand le découragement prenait le dessus.

Mes remerciements s'adressent également au Professeur Patrice Mwepu ainsi qu'aux autorités académiques de *Rhodes university* pour m'avoir offert une place au sein de cette prestigieuse institution.

Que mes amis et connaissances trouvent ici l'expression de ma gratitude.

Epigraphe

« L'Afrique écrira sa propre histoire, ce sera au nord et au sud du Sahara : une histoire de gloire et de dignité ».

Patrice Emery Lumumba

Abréviation

Lessol. : Les Soleils des indépendances

TABLE DES MATIERES

DECLARATION	2
ABSTRACT OF THE RESEARCH.....	3
DEDICACE	5
REMERCIEMENTS.....	6
Epigraphe	7
Abréviation	8
TABLE DES MATIERES	9
INTRODUCTION GENERALE	11
1. Présentation du sujet	11
2. Les indépendances et la littérature africaines selon l'œuvre à l'étude	15
4. Problématique	22
5. Démarche méthodologique	23
6. Cadre théorique	25
CHAPITRE I : GENESE DU PANAFRICANISME.....	29
I.1. Introduction	29
I.2. L'Afrique précoloniale : une terre riche et organisée	30
I.3. La colonisation : une période de spoliation	35
I.3.1. Une société coloniale discriminatoire	40
I.3.2 Identité africaine spoliée	42
Chapitre II : LA SOCIETE PANAFRICAINNE DES INDEPENDANCES - LEURRE OU LUEUR... 46	
II.1. Introduction	46
II.2. Espoirs et désespoirs	46
II.3. Damnation des Africains	49
II.4. Rendez-vous manqué	52
Chapitre III : LE « DESENCHANTEMENT » OU LA DECOLONISATION MANQUEE..... 57	
III.1. Introduction	57
III.2. Une indépendance symbolique	57
III.2.a. Les dirigeants africains ou la bâtardise des indépendances.	59
III.3. Le colonialisme des dirigeants	69
III.4. Les migrations au sein de l'Afrique	70
CHAPITRE 4 : LE PANAFRICANISME : UN HERITAGE AFRICAIN	71
IV.1. Les obstacles au Panafricanisme.	71
a. Le néo-colonialisme	71
b. La langue du colonisateur	76

IV. 2 La renaissance africaine.....	79
a. L'héritage africain.....	79
b. La culture	79
CONCLUSION GENERALE.....	84
BIBLIOGRAPHIE.....	88

INTRODUCTION GENERALE

1. Présentation du sujet

L'Afrique, berceau de l'humanité où les ossements les plus anciens y avaient été découverts, semble jusqu'à ces jours résister au vent du changement et du développement qui affecte et transforme d'autres continents ; elle continue à refléter l'image de l'antiquité malgré ses potentiels humains et ses ressources du sol et sous-sol.

Le continent africain est le lot des guerres, de la pauvreté, des maladies ; bref, il est à la merci de sérieux problèmes de développement. L'Afrique serait-ce une malédiction pour ses propres fils ? En quête d'un avenir radieux, les fils du continent refusent de se sacrifier manu militari à l'autel de l'égoïsme, de la corruption et de l'injustice monté en épingles par ses propres dirigeants ou par les représentants des institutions en place. Ils acceptent d'être engloutis dans les profondeurs de la mer Méditerranée ou encore ils consentent de s'accrocher aux mailles de l'île de Lampedusa dans leur chemin de salut.

D'aucuns se demandent pourquoi ce continent est tombé si bas comme dans le tonneau grec de Danaïde dont le fond constitue un mystère. D'où son relèvement n'est pas pour demain.

Pourquoi « cette Afrique-là¹ » est-elle maudite ?

Cette image si négative de l'Afrique est en contraste avec ses incommensurables richesses naturelles et ses potentiels humains. Autant que son développement est sujet à caution autant que son histoire est biaisée, et à coup sûr contestée.

Il est vrai que quand ils narrent l'histoire de l'Afrique, les historiens s'accordent au moins sur le fait qu'elle est reconnue comme le continent le plus ancien historiquement parlant ; en revanche, ils s'accrochent dans leurs désaccords sur la puissance de l'Afrique *in illo tempore*.

Si elle faisait partie de grandes puissances d'antan, où serait partie cette force ?

Au demeurant, l'histoire biblique² nous en donne un éclairage.

¹ Expression d'Ikele Matiba Jean.

² Bible : le livre de l'Exode.

A un moment donné dans l'histoire de l'humanité, Joseph et Moïse avaient trouvé refuge en Egypte au moment de la famine cruelle dans leur pays natal. En quête de pain, ils débarquent dans le continent noir.

A ce stade, il est clairement défini que le continent africain a un passé, une histoire, mais malheureusement, comme le disent Alexandre Livingstone Smith et Scott Mac Eachern :

La connaissance de ce passé est partielle, filtrée et parfois tendancieuse ; et ce déni d'histoire est attribuable à la traite internationale d'esclaves et aux politiques d'expansion coloniale qui ne laissaient certes pas beaucoup de place au respect mutuel ni à un échange éclairé, mais également au fait que la recherche scientifique dans des nations coloniales fut dominée par la pensée évolutionniste (2009 : 8).

Pour mieux comprendre l'histoire de l'Afrique, il faudrait faire le flash-back, c'est-à-dire reculer dans le temps, ressasser tous les événements, scruter son temps de gloire, enfin envisager son avenir de bonne augure. Ce faisant, on trébuche à quelques événements douloureux : la traite négrière, l'esclavage et la colonisation. Ces fléaux ont déchiré et décimé le continent si bien que pour le besoin de la cause, l'on se demande si les races sont vraiment égales.

Pour s'affirmer comme étant égaux aux autres peuples, les Noirs d'Afrique ainsi que ceux de la diaspora se sont organisés dans la résistance autour d'un mouvement dénommé le Panafricanisme, qui a comme objectifs selon Stanislas Ngondi, entre autre de/d' :

- promouvoir le bien-être ainsi que l'unité des peuples africains et des peuples d'ascendance africaine du monde entier ;
- assurer l'égalité des droits civiques [des] peuples africains ;
- assurer l'abolition totale de toutes formes de discrimination raciale ;
- exiger enfin, l'auto-détermination et l'indépendance des peuples africains (2003 : 6).

D'où « L'analyse du Panafricanisme dans la littérature africaine d'expression française : étude des *Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma », tombe à point nommé.

Le thème du Panafricanisme dans l'intrigue romanesque de notre étude, se situe dans la période de la postindépendance ou de la post-colonie³.

³ C'est-à-dire l'époque où les états africains ont accédé en même temps à la soi-disant souveraineté nationale et internationale ; théoriquement parlant, il s'agissait de la fin de la colonisation.

Il faut reconnaître que l'avènement des indépendances en Afrique était entre autres la réalisation d'un des objectifs du mouvement panafricaniste. C'est dans cette optique que le narrateur pense qu'il est nécessaire et important pour les Africains, après l'accession de leur continent à l'indépendance ; dans un premier lieu, de se poser plusieurs questions sur leur devenir dans un monde qui refuse de les reconnaître et en second lieu, de se poser la question du rôle qu'ils doivent jouer non seulement pour atteindre leur destinée mais aussi pour transformer leur continent à leur propre image.

« Réfléchis à des choses sérieuses, légitime descendant des Doumbaya ! Le dernier Doumbaya ! Es-tu, oui ou non, le dernier, le dernier descendant de Souleymane Doumbaya ? [...] Et Fama commença de penser à l'histoire de la dynastie pour interpréter les choses, faire l'exégèse des dires afin de trouver sa propre destinée » (*Lessol*. 96-97).

Et pour appréhender le Panafricanisme, nous allons nous inspirer des études d'Edward Wilmot Blyden, considéré comme l'un des pères fondateurs du concept.

Depuis la nuit du temps, l'enjeu de l'identité noire ou de l'histoire de la race noire ou même du refus de l'assimilation a engendré une lutte, selon laquelle le désir ou l'objectif consistait de s'affirmer dans le monde comme l'égale de toutes les autres races. Les chantres de la négritude sont revenus maintes fois sur l'acceptation, l'affirmation, voire le progrès de la race noire.

Dans son besoin de s'affirmer comme étant égal à toutes les races, le narrateur pense que l'Africain ne doit surtout pas oublier que malgré son passé et son histoire entachés d'évènements douloureux, il a un rôle à jouer et il jouera un rôle important dans l'histoire de l'humanité.

« Quelle que soit la vraie version, Togobala s'étendit, prospéra comme une termitière, comme une source de savoir ou vinrent se désaltérer ceux qui séchaient du manque de connaissance et de religion. La descendance de Souleymane coula prodigieuse, vigoureuse, honorée et admirée, compta de grands savants, de grands saints jusqu'à la conquête du Horodougou par les Malinkés musulmans du Nord. » (*Lessol*. 98).

A ce sujet, Blyden déclare :

L'erreur que commet souvent l'Européen consiste, à propos du progrès et de l'avenir de l'Afrique, à supposer que le Nègre est une sorte d'embryon de l'homme européen, à un stade primaire de développement, et que lorsqu'il pourra jouir des avantages du

progrès et de la culture, il deviendra semblable à l'Européen. En un mot, il s'imagine que le Nègre se situe sur la même ligne du progrès, qu'il suit le même chemin que l'Européen, mais infiniment à l'arrière (cité par Pathé Diagne 1977 : 245).

Blyden estime que c'est une erreur de considérer les Noirs comme une race inférieure comparativement aux autres races, et de penser que leur évolution doit arpenter le chemin d'autres races. Il pense que c'est absurde de croire que, les Noirs doivent se conformer aux cultures d'autres races tout en reniant les leurs, avec comme finalité d'atteindre le summum d'évolution et de ressembler aux autres races.

Cette affirmation est malheureusement partagée par plusieurs courants philosophiques et anthropologiques européocentriques ; ces courants renient toute valeur humaine aux Noirs. Pour eux, les Noirs c'est cette chose-là sans civilisation ni histoire. Bref, le Noir est un sauvage rebelle de la brousse que l'on doit civiliser par force.

Pour étayer ce que l'on vient de dire, Hugh Trevor Roper et Finn Fuglestad déclaraient ce qui suit : « Perhaps in the future, there will be some African history, but at present, there is none; only the history of Europeans in Africa. The rest is darkness [...] and darkness is not a subject of history⁴ » (1992 : 309-326).

Ce déni d'histoire africaine par les européocentriques tel que Trevor Roper, justifie à coup sûr l'esclavagisme, la traite négrière et la colonisation. Ceci revient à dire que ces fléaux étaient une voie certaine d'apporter la lumière et la civilisation par force. Selon la tendance européocentrique, les Noirs vivaient dans les ténèbres de l'ignorance et de la barbarie ; ils étaient des sauvages avec des queues en panache.

Pour Lilyan Kesteloot : « La colonisation fonde sa légitimité sur une absence de culture et d'histoire des colonisés. La politique d'assimilation prétend y remédier en inculquant à ces populations (les colonisés) la culture et l'histoire européenne » (2012 : 43).

La conception stéréotypique du Noir comme être inférieur et sauvage, va déclencher une époque sombre dans l'histoire de ce dernier, le rendant ainsi victime d'un traitement inhumain, cruel et dégradant. Il sera déporté manu militari aux Amériques pour servir d'esclaves dans les

⁴ Ma traduction : « Peut-être que dans le futur, il y aura une histoire africaine, mais à l'heure actuelle, il n'y en a pas ; seulement l'histoire des Européens en Afrique. Le reste est l'obscurité [...] et l'obscurité n'est pas un sujet d'histoire. »

plantations de cannes à sucre ; sans droits ni identité précise, il se verra dégradé de toute humanité.

Pour les Noirs, le Panafricanisme est une façon de réagir, de résister ou de lutter contre le traitement inhumain qui leur renie toute histoire, qui pis est, toute existence comme étant égaux aux autres.

Cependant, de différentes études ont été faites sur le Panafricanisme ; par exemple celles de Jean Ziegler (1980), qui ponctuent sur l'unicité de la personnalité africaine de race noire ; la personnalité africaine recèle des valeurs spécifiques de sagesse, d'intelligence et de sensibilité.

Stanislas Ngodi (2003) incruste le Panafricanisme dans la perspective de solidarité des Noirs à cause de la position de subalterne que le monde leur offre ; cette position est relative à l'état d'infériorité et au manque d'histoire et de culture.

Quant à Philippe Ouédraogo (2009), le Panafricanisme est le refus d'assimilation ou d'intégration identitaire dans le monde du dominateur blanc, c'est simplement une affirmation identitaire des Noirs.

Amzat Boukari déclarait dans une interview avec Giulia Bonacci (2015) que le Panafricanisme constitue l'histoire contemporaine de l'Afrique ; toute société qui garde une identité africaine dans son évolution, est panafricaine.

Pour Kader S. Dabire (2017), le Panafricanisme est une unité raciale et un mouvement d'actions pour des personnes d'une origine commune.

Pour cerner le Panafricanisme, il serait mieux à ce stade de convoquer le contexte historique des indépendances africaines et d'analyser ce que les indépendances africaines représentent pour le peuple africain.

2. Les indépendances et la littérature africaines selon l'œuvre à l'étude

L'avènement des indépendances en Afrique représentait un rendez-vous historique pour les Africains. Ce fut une occasion unique de rentrer à leurs racines ainsi qu'à leurs souches d'avant l'influence occidentale (par la traite négrière et la colonisation). Mais malheureusement, ces indépendances qui avaient suscité autant d'espoirs que d'attentes, allaient se transformer en un rendez-vous manqué. De l'avis de Mamadou Kalidou Ba (2012), les Africains redécouvrent la

misère et l'oppression, qui ne sont plus l'œuvre de l'étranger ; cette fois-ci, ce sont leurs propres enfants, qui en sont les auteurs. Voilà l'ère de la colonisation des Africains par les Africains.

Pour ce faire, l'analyse de la fiction romanesque *Les soleils des indépendances* donne-t-elle lieu à un retour possible de la lutte panafricaine ?

L'œuvre à l'étude évoque la situation politique et sociale d'avant et d'après les indépendances ; en d'autres termes l'intrigue correspond au mouvement de la lutte anticoloniale, mais aussi au phénomène de la décolonisation. C'est une décolonisation radicale du continent qui devrait marquer un tournant décisif dans l'histoire de l'Afrique ; c'est un moment où les Noirs devraient souverainement et officiellement entrer dans l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire ce fut l'occasion par laquelle l'Afrique devrait être dirigée par ses propres fils selon le modèle africain. C'est dans cette perspective que la fresque romanesque de Kourouma nous emmène dans la société africaine indépendante en pointant du doigt la gestion chaotique des pouvoirs des Africains.

En effet, elle dénonce les problèmes politiques, économiques et sociaux, qui affectent l'Afrique. Parmi ces problèmes, nous avons entre autres la dictature, la corruption, la pauvreté, la mauvaise gestion mais aussi l'assimilation identitaire ou la perte de l'identité africaine.

Selon Claire Ducournau (2006), le narrateur qualifie la période succédant aux indépendances en Afrique de désillusion collective. Décrivant les problèmes provoquant la désillusion collective dans *Les Soleils des indépendances*, le narrateur prend la place de tous les Africains et se fait en même temps leur porte-parole. Loin de s'intéresser aux seuls *Malinkés* sa tribu d'origine, il se dédouane et s'adresse à tout le continent.

Bref, dans *Les Soleils des indépendances* le narrateur fait l'état de lieu de la situation de l'Afrique indépendante et cerne la vie des Africains lors de cette même période. D'où l'intérêt de cette étude.

Le présent travail est une analyse du concept de Panafricanisme dans l'œuvre romanesque *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma⁵.

Contrairement à ses prédécesseurs de la Négritude qui faisaient l'apologie de la race noire en vue d'une éventuelle prise de conscience de soi, Kourouma en tant qu'écrivain de la seconde génération de la littérature africaine, se démarque d'eux. Il fait des critiques acerbes et

⁵ Comme précédemment annoncé.

bifaciales. Sans se voiler la face, autant il fustige les Colons pour l'invasion de l'Afrique, autant il dénonce les politiques africaines postcoloniales pour la gestion calamiteuse. Ce faisant, il inaugure une nouvelle ère de la littérature africaine. Il ajoute dans le panthéon de la littérature africaine un caractère revendicatif et dénonciateur. Voilà la vision de la littérature d'engagement dont il prône l'appartenance.

Faisant partie intégrante de la littérature d'engagement, les œuvres littéraires de Kourouma se préoccupent du bien-être social ; elles dénoncent les abus et tares qui gangrènent la société africaine et affectent son évolution d'une manière négative. Pour véhiculer le message, Kourouma opte pour une approche thématique et métaphorique.

Cependant, l'on chercherait à savoir les circonstances socio-politiques entourant l'apparition de notre roman d'étude, *Les Soleils des indépendances*.

Cette question en suspens nous amène à piocher dans le champ de la littérature africaine au sein duquel se trouve planté notre roman d'étude.

Succinctement, nous sommes d'avis que nul ne peut parler de la naissance de la littérature africaine en se référant uniquement à l'ère coloniale. La littérature africaine n'est pas née avec l'évènement de la colonisation comme beaucoup le pensent, mais plutôt elle a évolué contre vents et marées avec l'avènement de la colonisation. La tendance de lier sa naissance à la colonisation, est malheureusement soutenue par certains critiques comme Robert Pageard (1966) dans son ouvrage, *Littérature négro-africaine*.

La littérature africaine a bel et bien existé avant même l'arrivée des colons. Le domaine oral constitue son apothéose comme le souligne Crispin Maalu Bungi (2003). Donc, si elle n'est pas écrite, elle peut être écoutée. Nous consentons avec Peter Igbonekwu Okeh, lorsqu'il affirme :

Qu'une tendance assez exaspérante chez les Africains et qui est très généralisée dans les milieux occidentaux, c'est d'axer la littérature négro-africaine sur le mouvement de la négritude ou sur les années d'après-guerre. Sans vouloir critiquer ces spécialistes de valeur incontestable, nous dirions que voir de cette manière la littérature négro-africaine, c'est donner écho à l'idée qu'il n'y avait pas grand-chose en Afrique avant l'arrivée des Blancs, que l'Afrique précoloniale était un continent de[s] ténèbres du fait que sa langue et sa civilisation étaient inconnues des étrangers qui ont voulu la

conquérir. Agir ainsi, c'est en quelque sorte déprécier la qualité première de la littérature négro-africaine. C'est à dire son oralité (1975 : 409).

Il faudrait peut-être discuter de son évolution pendant la colonisation et non pas discuter de sa genèse sous l'ère coloniale, car il est vrai que sa naissance remonte dans la nuit du temps.

Parlant de son évolution, on suppose qu'en dehors de son oralité, la littérature africaine a connu le coup de massue de la langue du colonisateur ; cette dernière a fait d'elle selon Youssouf Dembélé (2014), une littérature africaine en langues étrangères ou en langues européennes, c'est-à-dire en français, en anglais, en espagnol, etc.

La littérature africaine renferme deux caractéristiques différentes qui sont la littérature africaine en langues africaines et la littérature africaine en langues européennes ; la première est celle dont le mode d'expression dominant est l'oralité ; elle est vieille et foisonnante ; sa variété et sa richesse sont à la dimension de la richesse et de la pluralité linguistique et culturelle du continent africain.

En revanche, la deuxième c'est-à-dire la littérature africaine en langues européennes ou simplement la littérature coloniale, est le produit de la colonisation. *In illo tempore*, elle faisait l'apologie de la colonisation en dévalorisant l'image de l'homme noir à l'instar de celle qui était exposée au cercle Ryckmans à Léopoldville⁶.

Au fil du temps, certains écrivains africains commencent à remettre les choses dans leurs places, comme Ibrahima Ba le confirme dans ce passage : « Dès sa naissance, la fiction romanesque africaine a tenté de déconstruire les moules dévalorisants dans lesquels la littérature coloniale avait enfermé l'image du nègre. De la littérature de consentement, en passant par la littérature de contestation, jusqu'à celle du procès des indépendances (2012 : 174).

Nous comprenons que la littérature africaine en langues étrangères est restée longtemps l'otage des africanistes, c'est-à-dire des auteurs non africains qui écrivaient à leur guise sur l'Afrique et sa population. Dans la plupart de leurs écrits, ils dessinaient une image erronée de l'Afrique : un continent sans civilisation ni culture ; l'Africain était tout pour eux, sauf un être humain normal à la hauteur de l'homme blanc. Jean Paul Sartre a longtemps fustigé l'attitude des africanistes de cet acabit :

⁶ « La littérature coloniale » : expression de Lomami Tchibamba dans *Ngemena*.

Qu'est-ce que donc vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ? Voici des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vu. Car le Blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on ne le voie [...]. Il éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. Aujourd'hui [,] ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde [...] (1948 : 9).

Redorer le blason terni de l'homme noir occupe une place de choix dans la littérature africaine ou dans le roman moderne.

La littérature africaine consiste en une réaction contre les genres de calque dévalorisant noir, contre le traitement inhumain infligé à l'Africain ; bref, c'est une littérature de réhabilitation, qui mieux est, une littérature de protestation étant donné que l'entrée de l'homme noir dans le panthéon de l'histoire de l'humanité est sujette à caution. Assurément, cette littérature s'inscrit en faux contre les préjugés de tout bord.

Dans son parcours, Youssouf Dembélé (2014) commente qu'elle était de prime abord une littérature de consentement pendant la période coloniale, puis elle s'est muée en une littérature de contestation après les indépendances ; et enfin après les années 1960, elle s'est radicalisée en une littérature de dénonciation ou de désenchantement.

Le corpus de notre étude s'inscrit dans la période de dénonciation ou de désenchantement.

Quant à l'auteur de l'œuvre à l'étude, Ahmadou Kourouma, il fait partie des écrivains de la littérature de contestation, qui plus est, des écrivains de la seconde génération comme tant d'autres écrivains tel que Alioune Fantouré, William Sassine, Soni Labou Tansi, Tchikaya U'Tamsi, etc.

Voyons voir sa vie, son parcours littéraire et sa production romanesque.

3. Vie et œuvre

Ahmadou Kourouma est un écrivain ivoirien d'origine malinké ; à l'âge de 7 ans, il est confié à son oncle, infirmier de fonction, qui va supporter son éducation dans une école moderne. Après l'obtention de son certificat d'études, il fait son entrée en 1947 à l'école technique supérieure de Bamako. A la suite de divers mouvements de grèves et des manifestations d'étudiants contre la colonisation, il est arrêté comme instigateur et est renvoyé en Côte d'Ivoire pour l'enrôlement dans l'armée.

Après l'armée, il se rend en France pour poursuivre ses études. C'est à Lyon que son intérêt pour la littérature, c'est-à-dire son art d'écrire, se manifeste.

Il écrit son premier roman, *Les Soleils des indépendances*, publié d'abord à Montréal en 1968, avant d'être réédité à Paris en 1970. Ce roman considéré comme le chef-d'œuvre de la littérature franco-africaine par de nombreux critiques, sera classé parmi les ouvrages fondateurs de la littérature africaine. Grâce à ce roman, il obtient le prix de l'Académie française ; et quelques réactions fusent de partout. Nous résumons quelques commentaires sur l'écrivain ou sur le roman :

Justin Kalulu Bisanswa (2017) le qualifie de nouveaux écrits ; pour Lobna Mestaoui (2012), ce roman marque le nouvel âge du roman francophone ; quant à Isaac Bazie (2005), Kourouma a africanisé, *malinkisé*, cocufié, indigénisé la langue française. En fin de compte, selon Jean Claude Nicolas (1985), ce roman est une sorte d'africanisation de l'expression littéraire.

En ce qui concerne le contenu, l'œuvre à l'étude consiste en l'histoire d'un prince, Fama Doumbouya, que l'auteur qualifie d'authentique prince Malinké, sa tribu d'origine ; ce prince éprouve d'énormes difficultés à s'adapter à la nouvelle société installée par le vent des indépendances ; il est à l'image d'un héros adamique qui est tombé au combat, selon le commentaire d'Oumar Guédalla « qui cherche à retrouver ses origines célestes alors que de nouvelles idéologies influencent la gestion de la ville, de la vie et des cultures » (2015 : 52).

Il a du mal à s'adapter à une société en mutation et ce changement serait la cause même de son malheur et de ses échecs ; voilà une métaphore que Kourouma utilise pour dénoncer et porter un regard critique sur les nouveaux pouvoirs des dirigeants africains ainsi que les fonctionnements de leurs institutions. Il dénonce l'injustice, la corruption et la dictature qui prennent place et plongent la classe populaire africaine dans la pauvreté abjecte.

C'est au travers de ce roman que nous allons analyser le thème de Panafricanisme car les nouvelles sociétés ne reflètent pas l'image de la lutte panafricaine longtemps incarnée par les pères de ce mouvement ; un de ses objectifs d'unification des pays africains a échoué à l'ère postcoloniale. La vision panafricaine a du mal à s'adapter aux nouvelles réalités des indépendances au point que ces indépendances sont devenues l'extension de la colonisation des Africains par les Africains,

Plusieurs recherches telles que celles de Cheick Anta Diop, Lazare Ki-Zerbo et de bien d'autres encore ont été faites sur le Panafricanisme ; ce qui différencie notre étude des recherches déjà effectuées jusqu'à ce jour, est que nous explorons les sociétés africaines d'avant et d'après la colonisation sous le crible du Panafricanisme telle que décrite dans le roman de notre étude ; nous convoquons les approches historique et comparatiste ; en d'autres termes, nous comparons les sociétés africaines d'avant et celles d'après la période coloniale. Le but de cette démarche est de comprendre comment le mouvement panafricain a su évoluer face aux défis de la colonisation ainsi que face à l'avènement des indépendances. De ce fait, nous verrons si les idéaux et objectifs sont restés les mêmes ou s'ils ont évolué au fil du temps.

Cette analyse aura pour socle la pensée d'Edward Wilmot Blyden, selon laquelle peu d'attentions ont été accordées au concept Panafricanisme dans la littérature africaine.

Cette étude cherche tant soit peu à y remédier ; comme il n'y a pas un sans deux, nous espérons que bien d'autres travaux suivront la même dynamique.

Pour bien cerner le concept clé dans cette étude, nous allons considérer le Panafricanisme sous trois aspects différents :

premièrement, en tant que recherche ou quête de la dignité des Noirs ; là, le Panafricanisme se présente comme un héritage commun du peuple de la race noire ;

deuxièmement, en tant que potentielle union des Etats Africains ; là, il se présente comme un projet de société qui se rapproche de la décolonisation de l'Afrique noire ;

Et enfin troisièmement, il constitue le retour de l'Afrique dans son histoire, ses origines, son identité culturelle ; en bref, c'est le retour de l'Afrique dans l'état qui était le sien avant la traite des esclaves et la colonisation ou encore la pré-colonisation.

Sous le dernier aspect, le Panafricanisme se présente comme un projet ou une vision de la renaissance de l'Afrique selon le modèle des Africains.

Dans le contexte actuel du post-colonialisme, l'identité, l'histoire et la dignité africaine doivent être placées au-dessus des influences du monde occidental ou de la modernité selon le modèle occidental ; et à priori ces influences ne doivent pas remplacer l'idée que les Africains ont d'eux-mêmes ou se font d'eux-mêmes ou de leurs relations avec les autres nations ; à fortiori ces influences ne doivent pas remplacer leurs propres façons de s'exprimer.

Avec l'avènement des indépendances et la manière dont les nouveaux pouvoirs gèrent les affaires, les Africains se retrouvent à la croisée des chemins, c'est-à-dire entre deux mondes, deux réalités ; voilà un choix cornélien, qui les place entre le modernisme représentant le mode de vie occidental et le Panafricanisme représentant l'affirmation des traditions africaines ; ainsi les Africains ne doivent-ils pas exalter une réalité, qui est, le modernisme au détriment des autres, leurs cultures dès lors que leur héritage dépend en grande partie de leur capacité de s'affirmer comme peuple et de valoriser leurs cultures, symbole de leur identité.

Concernant la question de l'affirmation ou de l'assimilation de l'identité africain, Tom Mboya déclare ce qui suit :

We find, that both Westerners and Russian look at Africans through the same pair of glasses: the one lens is marked pro-west; the other pro-communist. It is not surprising that, looking at Africans in this way, most foreigners fail to understand the one great reality about our continent; that Africans are neither pro-West nor pro-Russian; they are pro-African⁷ (Colin Legun, 1965:13).

4. Problématique

La problématique de notre travail est d'analyser dans *Les Soleils des indépendances*, le concept de Panafricanisme pendant la période de la post-colonie. Ceci nous amène à piocher avec ce même instrument dans la période d'avant la colonisation. Néanmoins, le champ de notre travail est délimité par notre roman d'étude.

Nous analyserons le Panafricanisme tel que décrit par Kourouma, c'est-à-dire ses valeurs et sa vision dans la société africaine d'avant et d'après l'ère coloniale.

⁷ Ma traduction : "Nous constatons que les Occidentaux et les Russes regardent les Africains à travers la même paire de lunettes : l'unique lentille est marquée pro-ouest ; l'autre pro-communiste. Il n'est pas surprenant qu'en regardant les Africains de cette manière, la plupart des étrangers ne comprennent pas la seule grande réalité de notre continent ; que les Africains ne sont ni pro-occidentaux ni pro-russes ; ils sont pro-africains"

Nous aurons recours à une approche comparative et thématique de la métamorphose de la société africaine en rapport avec le Panafricanisme ; cette approche permettra de jauger et de comprendre le niveau de déception des Africains par rapport à leurs attentes dans l'ère postcoloniale.

Les questions de base sont les suivantes :

- quels sont les facteurs qui peignent le Panafricanisme comme un héritage et un patrimoine africain ?
- Qu'est-ce qui différencie les sociétés africaines précoloniales des sociétés postcoloniales ?
- Peut-on dire que l'avènement des indépendances augure une nouvelle ère des sociétés africaines ou une ère des sociétés panafricaines renversées ? Pourquoi ?

Notre analyse répondra à ces questionnements sur fond du corpus d'étude. Comme décrit d'entrée de jeu, l'avènement des indépendances en Afrique est le fruit de la lutte et de la résistance panafricaine ; mais malheureusement, ces indépendances en lieu et place d'être des moyens par excellence, pouvant amener les Africains dans un processus de décolonisation, c'est-à-dire dans un processus d'éradiquer les stigmates de la traite négrière et de la colonisation, elles (les indépendances) vont ouvrir la voie à une période, ne reflétant pas la vision du Panafricanisme ; cet échec constitue l'élément déclencheur *des Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma.

Au fil de la réponse à notre problématique, nous allons remonter la genèse et nous irons voir également l'évolution du Panafricanisme par rapport au roman de notre étude.

5. Démarche méthodologique

Au fil de notre analyse, nous aurons recours à la méthode thématique.

Selon Gaston Bachelard, dans la critique thématique, l'imaginaire véhiculé par un thème constitue

L'espace commun permettant la communication entre l'œuvre et le lecteur dans un mouvement de correspondance entre la réalité anthropologique et l'inconscient collectif des lecteurs. En bref, il s'agit d'un état de fait. Il nous enseigne combien il est essentiel

et cohérent d'associer la compréhension de l'ordre matériel du contenu (forme) à l'expérience de l'expérience vécue (thème) (1937: 120).

Et Michel Collot pense que le thème exprime « la relation affective d'un sujet avec le monde sensible. En d'autres termes, le thème représente le sujet dominant ou l'idée principale d'un texte à partir duquel l'intrigue d'un récit est construite, il peut être exprimé explicitement ou implicitement par le narrateur » (1988: 88).

Cette méthode de la critique thématique est d'une importance capitale, car elle nous permettra de décrire en fonction de notre corpus d'étude le Panafricanisme et ce qu'il représente pour le peuple africain de manière générale.

Il est impérieux de signaler à ce stade, que nous allons également passer en revue les pratiques qui ont pris place dans la société africaine des indépendances, pour comprendre ce que le Panafricanisme représente réellement aux Africains.

Quant à l'autre méthode qui est la socio-anthropologie, elle met en relation la sociologie et l'anthropologie. Pierre Bouvier, l'explique en ces termes : « Le but de la socio-anthropologie découle d'une réflexion à la fois sur la crise sociétale et sur le potentiel de l'interdisciplinarité. L'émergence et la justification de cette analyse est principalement due aux transformations qui affectent les sociétés contemporaines » (1997: 43).

Et pour Jacques Hamel, « la socio-anthropologie a tendance à englober tous les faits sociaux qu'elle s'efforce de mettre en évidence dans sa complexité. Elle jette un pont entre la sociologie et l'anthropologie ; la première vise à saisir la complexité des faits sociaux, l'objet de la seconde est d'expliquer les faits sociaux à l'échelle locale (1997 : 6). Cette méthode nous permettra d'établir les caractéristiques d'une société panafricaine. En tant qu'étude des faits sociaux, elle nous aidera à comprendre comment le Panafricanisme a des impacts dans la fiction de Kourouma et pourquoi une société est décrite ou qualifiée d'"inversée".

Elle nous permettra de comprendre comment le Panafricanisme se présente comme un héritage et/ou un patrimoine pour le peuple africain.

Cependant, le Panafricanisme ne devait pas être confondu avec d'autres concepts comme le négritisme, la négritude et même le pan-nationalisme ; notre étude va se focaliser sur l'analyse du seul concept de Panafricanisme dans l'œuvre à l'étude.

6. Cadre théorique

Il est vrai qu'il existe un problème définitionnel à propos du Panafricanisme. Etymologiquement, il est composé du préfixe grec « *Pan* » qui veut dire tout et *Afrique*, mot qui proviendrait du terme berbère « avrik », appliqué au départ par les Romains aux peuples autochtones d'Afrique du Nord.

Aujourd'hui, « Afrique » désigne un continent dont la majorité d'habitants sont de race noire.

En effet, par cette définition étymologique l'on comprend que le Panafricanisme signifie « *tout[e] l'Afrique* », une définition très limitée et qui plonge encore le lecteur dans un flou car en soi « *tout[e] l'Afrique* » en tant que définition ne veut absolument rien dire.

De quelle Afrique est-il question ici dans cette définition ?

S'agit-il de l'Afrique dans son ensemble en tant que continent ou bien c'est seule l'Afrique noire dans sa spécificité, c'est-à-dire l'Afrique sub-saharienne ?

En rapport avec le Panafricanisme, quand d'aucuns parlent d'Afrique cela englobe non seulement l'Afrique en tant que continent, mais aussi l'Afrique en tant que représentation de la race noire : cette Afrique-là victime de la traite négrière ainsi que de la colonisation.

Aussi faut-il savoir que quel que soit le lieu où le Noir se retrouve, il représente d'une manière directe ou indirecte l'Afrique ; c'est la raison pour laquelle nous avons des expressions le définissant comme Africains-américains ou Afro-américains, etc. C'est une façon de qualifier les Noirs descendant des esclaves qui vivent actuellement aux Etats-Unis. Bref, quand on parle du Panafricanisme, on ne se réfère pas seulement aux Africains d'Afrique mais aussi aux descendants des Noirs victimes de la traite négrière ainsi que de la colonisation ; on se réfère aux Noirs dispersés partout dans le monde.

Par ceci, nous comprenons qu'il n'existe pas de définition exhaustive pouvant couvrir tous les aspects du Panafricanisme, et ce manque d'une définition globalisante nuit directement ou indirectement à la compréhension même du concept.

Ainsi pour définir le Panafricanisme, il importe d'abord de remonter à sa genèse, c'est-à-dire chercher à comprendre *in illo tempore* les circonstances qui sont liées à son apparition. Ensuite, pour éviter toute confusion possible il faudra le différencier d'autres concepts, qui lui sont proches tels que le panégrisme, l'africanité et la négritude.

L'histoire du Panafricanisme nous apprend que le mot « Panafricanisme » a vu le jour à Londres à la conférence panafricaine de 1900 ; mais quand à la réalité panafricaine, elle est née dans les douleurs de l'oppression avec l'avènement de l'esclavage ; c'est la raison pour laquelle, le Panafricanisme est apparu dans la diaspora noire c'est-à-dire en Amérique et aux Caraïbes.

Dans *Le mouvement panafricaniste au vingtième siècle*, recueil de textes sur le Panafricanisme, Elikya Mbokolo nous éclaire sur la naissance de ce concept comme suit :

Le Panafricanisme est issu d'abord d'un refus de la traite des Noirs, de l'esclavage et de toutes leurs conséquences sur le statut juridique des Noirs, sur l'image de l'Afrique dans le monde et sur le dessin que les grandes puissances de l'époque réservaient aux Africains et à leur continent. C'est en rejetant le système *Négrier* que les Africains d'Afrique et de la diaspora ont affirmé l'égalité des peuples et le droit des Africains à vivre dans la liberté et la dignité comme les autres êtres humains (2004 : 26).

Partant de ceci, on comprend que le Panafricanisme ne se renferme pas dans le cocon d'un seul mot, mais plutôt il s'ouvre à une dimension globale dans le sens que c'est un phénomène sociologique qui couvre en son sein plusieurs variantes. Parmi ces variantes, nous énumérons la résistance, la lutte mais aussi la solidarité entre le peuple noir.

S'il est vrai que le Panafricanisme est apparu dans la diaspora africaine, alors il se serait développé selon Philippe Ouédraogo (2009) « au travers un triangle compliqué d'influences atlantiques c'est-à-dire entre l'Amérique, l'Europe et l'Afrique » (2009 : 2).

Avec cette perspective de développement, nous estimons que le Panafricanisme se diffère d'autres concepts qui lui sont proches ; et bien entendu, nous pensons qu'il est important de tenter de le tirer au clair ; cette démarche couvrira tous les aspects importants de ce concept et nous permettra de bien l'analyser dans le cadre de cette étude.

La longue histoire du Panafricanisme laisse apparaître plusieurs facettes, faisant qu'il soit considéré parfois comme étant une idéologie, une doctrine, une théorie, un concept philosophique ou un mouvement socio-politique.

Par moment, on le confond avec le négritisme. Ce dernier est un mouvement culturel ou phénomène littéraire, il désigne un processus de récupération de l'art africain. Et il est définit

selon Nicolas Guillen dans *De la négritude au négritisme* (1970) comme « l'ensemble des valeurs traditionnelles et culturelles, humanitaires et créatrices des peuples et civilisations négro-africains, la solidarité raciale et la revalorisation culturelle de l'Afrique et de la race noire » (Abanda Ndengue, 1970 :76).

Quant au pan-négrisme selon Amzat Boukary-Yabara, « Il désigne la solidarité raciale et la revalorisation culturelle de l'Afrique et de la race nègre et il insiste particulièrement sur la conscience raciale résultant de l'esclavage et de l'oppression des Noirs » (2017 :10).

Dans son mémoire de fin d'étude universitaire, Kader Stéphane Dabiré peint le négritisme et le pan-négrisme ; selon lui, ceux-ci se distinguent du Panafricanisme dans le sens que les deux se focalisent sur l'état mental du Noir, c'est-à-dire qu'ils sont plus d'ordre psychologique et prônent le sentiment d'une unité fondée sur la race noire ou la conscience raciale ; géographiquement, ils se limitent aux Amériques et aux Caraïbes, alors que le Panafricanisme quant à lui s'érige comme un projet, une idéologie politique avec comme sous-bassement la lutte pour une libération totale du joug esclavagiste et colonial.

Le Panafricanisme diffère de tous les concepts que nous avons précédemment cités, étant donné qu'il lutte et poursuit la valorisation de la race noire et la défense des valeurs africaines, longtemps ignorées par les courants africanistes.

Ainsi dans le cadre de cette recherche, nous allons emprunter la définition d'Immanuel Geiss qu'Abdoulaye Bathily a mentionné dans *Panafricanisme et Renaissance Africaine* « comme un ensemble d'idées qui ont mis l'accent ou qui recherchaient l'unité culturelle et l'indépendance politique de l'Afrique, de même que le désir de moderniser l'Afrique sur la base de l'égalité des droits. La rédemption de l'Afrique et l'Afrique aux Africains étaient les devises de Panafricanisme » (2013 : 43).

Quant à la charpente de cette étude, mis à part l'introduction et de la conclusion, la présente étude s'articule autour de quatre chapitres :

Le premier chapitre traite de la genèse du Panafricanisme. Dans ce chapitre, nous ferons une autopsie du concept en considérant le contexte socio-historique qui constitue la base de sa naissance aussi de son évolution en Afrique et dans le monde diasporique⁸. Nous allons

⁸ Expression de Romuald Fonkua.

également nous focaliser sur-la résistance des Africains face aux colonisateurs en partant de l'hypothèse que la société africaine était bien organisée avant l'arrivée des colonisateurs.

L'objectif de ce chapitre est de poser les fondements sur l'origine et la naissance du Panafricanisme comme mouvement et en second lieu, notre objectif est de répondre à la question de savoir s'il y a une différence entre les sociétés africaines précoloniales et postcoloniales.

Dans le deuxième chapitre, nous allons analyser les sociétés panafricaines des indépendances pour savoir si les indépendances constituent en soi la matérialisation de l'espoir tant attendu des Africains, c'est-à-dire nous verrons si les indépendances ont forgé une société qui a concrétisé la vision du Panafricanisme, en restaurant l'Africain dans la place qui était la sienne avant la colonisation. Nous verrons si la société africaine indépendante n'est qu'un leurre ou une lueur face aux attentes des Africains.

L'objectif étant bien sûr de chercher à comprendre si les sociétés africaines des indépendances vont restaurer l'identité africaine en reflétant réellement les valeurs et objectifs du Panafricanisme ou si lesdites sociétés jouent le jeu de la continuité de la colonisation ; dans le dernier cas, elles reflèteraient l'image grandeur nature d'un monde renversé par rapport à la vision panafricaine.

Dans le troisième chapitre, nous parlerons du désenchantement ou de la décolonisation manquée en Afrique ; ce faisant, nous examinerons les pratiques ou tares que les dirigeants africains vont instaurer au sein de la société africaine indépendante. Les tares que le narrateur qualifie de « bâtardise des indépendances », seront-elles la cause des échecs des indépendances, la source même du désenchantement des Africains ?

L'objectif ici est de comprendre pourquoi les indépendances en Afrique sont considérées comme un échec par les Africains.

Dans le dernier chapitre, nous allons examiner le Panafricanisme comme héritage du peuple noir ; notre objectif est de comprendre comment les Africains ont conservé leurs cultures et langues en conformité avec la vision du Panafricanisme. Ce serait leur unique façon de favoriser la renaissance de leur continent dans le contexte actuel de la mondialisation.

CHAPITRE I : GENESE DU PANAFRICANISME

I.1. Introduction

Ce chapitre a pour objectif primordial d'approcher l'origine du Panafricanisme, qui mieux est, de cerner les causes ou les circonstances qui ont suscité, sa naissance et son expansion dans le monde.

Comme mentionné dans la partie introductive de notre étude, le Panafricanisme consiste en un mouvement « fourre-tout » (expression de W. Soyinka 2005) pour simplement dire qu'il prend en ligne de compte les Noirs d'Afrique, d'Amérique ou dans une large perspective les Noirs de la diaspora, installés manu militari sur les continents autres que l'Afrique.

Dans le même ordre d'idées, quelques critiques de la littérature africaine présentent le Panafricanisme comme un mot-valise en ce sens qu'il regroupe en son sein plusieurs variantes, entre autres la quête identitaire, l'affirmation de soi, la recherche de l'unité africaine et le désir d'une renaissance africaine à l'échelle mondiale. C'est sous cet angle qu'Amzat Boukary le qualifie d'« histoire vraiment contemporaine de l'Afrique » (2016).

Partant de sa genèse et au cours même de son évolution, la littérature africaine tente de réécrire l'histoire de l'Afrique et du peuple noir ; conséquemment, la toile de fond de l'histoire est de libérer l'Afrique du moule dévalorisant dans lequel, elle (l'Afrique) fut longtemps tenue en captivité par des préjugés raciaux de quelques africanistes tels que Pierre Loti, Herbert Ward ou encore Jean Milo. En effet, la littérature africaine peint le passé de l'Afrique à travers des métaphores d'une société où l'on chante à la fois la nostalgie d'une gloire africaine perdue ainsi que le désir de reconquête d'une renaissance africaine.

Selon Maurice Delafosse, Leo Frobenius et Charles Monteil, l'Afrique dont la majorité d'habitants est de peau noire renfermerait en son sein un peuple sans passé ni histoire concrète. C'est un peuple victime de la traite négrière ainsi que de la colonisation. D'où pour ce peuple le seul moyen de survie et de conservation de sa culture, son histoire et même son identité est de résister, se battre et même s'affirmer, etc. A défaut de cela, il y a risque que les peuples africains disparaissent à petit feu dans ce monde ou même qu'ils soient réduits à jamais dans la catégorie de sous-homme.

Ainsi donc, l'aspect de la résistance occupe une place de choix non seulement dans la fiction romanesque africaine, mais bien particulièrement dans la vie de Fama le personnage principal de notre roman d'analyse.

Eu égard à Fama, le gène de lutte est planté dans son ADN ; à l'instar d'un combattant, il lutte non seulement pour exister mais aussi pour être accepté dans une société qui le désavoue. Fama représente le noir qui s'offre en pâture pour la lutte panafricaine ; et cette lutte a comme idéal, la libération du peuple noir de façon générale.

Conséquemment par rapport à tout ce qui précède, surgissent quelques questionnements sur la naissance mais aussi sur les circonstances liées à la genèse du panafricanisme.

Comme déjà annoncé précédemment, le premier chapitre poursuit comme objectif de répondre à notre problématique qui est de savoir s'il existe une différence entre les sociétés africaines précoloniales et les sociétés postcoloniales ; en outre pour répondre à cette question, ce chapitre va présenter premièrement les circonstances liées à la naissance ou à l'origine même du Panafricanisme ; deuxièmement, il va se fonder sur l'origine du Panafricanisme pour démontrer s'il existe réellement une différence entre les deux sociétés.

A priori, nous allons parler de l'état de lieu de l'Afrique précoloniale. Le but de cette démarche est de comprendre comment les Africains vivaient avant la colonisation, de savoir s'il y avait des sociétés ou des civilisations africaines précoloniales solidement organisées avant l'arrivée des Blancs.

L'Afrique était-elle simplement arriérée, dépourvue d'une solide organisation ?

En répondant à cette question, nous allons également établir si la naissance du Panafricanisme est juste un fruit du hasard ou si elle est liée à la personnalité de l'homme noir ; c'est-à-dire si elle est le reflet de la personnalité de l'homme noir, de la façon dont il vivait avant la traite négrière ou la colonisation.

I.2. L'Afrique précoloniale : une terre riche et organisée

Partant de ce passage, « Lui, Fama, né dans l'or, le manger, l'honneur et les femmes ! éduquer pour préférer l'or à l'or, pour choisir le manger parmi d'autres, et coucher sa favorite parmi cent épouses ! qu'était-il devenu ? Un charognard [...], un prince presque mendiant [...] » (*Lessol.* :12). Dans cet extrait, le narrateur introduit d'une manière subtile Fama, le personnage principal de notre corpus d'étude.

De fil en aiguille, il souligne que Fama est né dans l'opulence, l'aisance matérielle ; aussi est-il éduqué, qui mieux est, préparé à choisir entre l'or pur et l'or moins pur.

En bref, Fama connaissait la pureté de l'or et pour rien au monde il ne pouvait se réduire à une vie de mendicité ni de pauvreté.

Le narrateur a recours au concept de l'opulence pour parler de la richesse que regorge le royaume de notre corpus, celui de Doumbouya.

A coup sûr, l'Afrique est une terre riche où l'on trouve toute sorte de pierres précieuses « Fama qui savait faire le choix de l'or » (*Ibid.*). La métaphore de la richesse dans l'enfance de Fama constitue donc l'image grandeur nature de l'abondance dans l'Afrique précoloniale.

Le roman de notre étude va dans le même sens que plusieurs découvertes et études archéologiques de Cheick Anta Diop, qui affirment que l'Afrique précoloniale est une terre connue dans le monde grâce à ses richesses, surtout grâce à son or de qualité.

Comme nous l'avons dit dans la section précédente, nous ne visons pas faire une description exhaustive de l'histoire de l'Afrique précoloniale, bien au contraire à la lumière de notre corpus d'étude nous voulons établir des éléments qui permettront au lecteur, de comprendre s'il existait ou non une société africaine précoloniale, riche et organisée avant l'arrivée du colonisateur entre autres.

Contrairement aux arguments des africanistes comme George Wilhelm, Friedrich Hegel et Herbert Ward, selon lesquels avant l'arrivée des Blancs, l'Afrique n'était que ténèbres, primitive et barbare ; appuyés plus tard par Levy Strauss, ils ont dessiné une société à phases : barbarie, sauvagerie et civilisation ; l'Afrique serait au premier échelon. Ces arguments seront contredits par Cheick Anta Diop ; ce dernier bat vivement en brèche la thèse susmentionnée.

A la lumière de *l'Afrique noire précoloniale* (1960) de Cheick Anta Diop, ces allégations semblent erronées. Poursuivant sa pensée, Diop avance que dans l'Afrique précoloniale les sociétés n'étaient pas organisées en états ou pays comme de nos jours.

Dans *L'Afrique malade d'elle-même*, Tidiane Diakité (1986) poursuivant dans la même lancée, résume que les Africains vivaient en groupuscules organisés dans le cadre des familles élargies. Ils formaient de petits villages ou de petits centres urbains dans les milieux ruraux ; aussi existait-il des villes surpeuplées. Les sociétés africaines précoloniales vivaient à des degrés variés de civilisation, c'est-à-dire que le niveau de vie n'était pas le même dans toutes les sociétés africaines.

Tidiane Diakité ajoute que la plupart de ces sociétés étaient monarchiques, c'est-à-dire qu'elles étaient dirigées par un roi dont le pouvoir était aussi théorique que symbolique. Le roi n'avait

à sa disposition ni armée ni police pour instaurer l'ordre dans la société, mais au contraire étant organisateur au sein de ladite société, il garantissait la discipline dans le groupe par le strict respect des us et coutumes. D'aucuns diront que cette image est le reflet d'une société africaine rurale.

Ainsi, faudrait-il noter que toutes les sociétés africaines n'étaient pas seulement exclusivement rurales, il y avait aussi des royaumes et de grands empires dans lesquels on trouvait des sociétés bien organisées et hiérarchisées. A ce sujet, Joseph Ki-Zerbo le confirme dans ce passage :

Le constitutionnalisme est un fait organique de la vie politique africaine. De multiples institutions, véritables contrepoids, interviennent dès le stade de l'élection du chef. Dans l'exercice du pouvoir, celui-ci n'est maître absolu que dans le cadre des mœurs et traditions. Ses décisions chuchotées, puis clamées par le forgeron sont prises après consultation des notables et de l'assemblée des délégués des villages et de différentes couches sociales (Olivier Bain, 2015 : 2).

On comprend bien que les sociétés africaines avant la colonisation étaient organisées ; le chef ne dirigeait pas en maître absolu, il était entouré de ministres ou conseillers pour empêcher un éventuel abus du pouvoir. Souvent, le système du « palabre » était d'application, selon lequel tout différend concernant le bon fonctionnement de la société y était démocratiquement traité. Les conseillers jouaient le rôle d'organe délibératif ; et les décisions finales étaient prises à l'unanimité par les participants aux débats.

Selon Olivier Bain, en Afrique précoloniale :

Il existe le plus souvent [...] un dispositif légal pour empêcher les possibles abus d'un monarque trop puissant. Ce sont les ministres qui aident le souverain en des matières spécialisées et des réunions périodiques d'organes consultatifs, les conseils. Ceux-ci présentent une gamme complète, depuis une réunion de quelques princes ou ministres, jusqu'à l'assemblée générale de l'ensemble de la tribu, en passant par toutes les nuances possibles, des assemblées parlementaires représentation des chefs de clans, de prêtres de telle divinité (*Ibid.* :1).

A travers cet extrait, nous pouvons affirmer ici que l'Afrique précoloniale était organisée ; les Africains étaient organisés même si dans les milieux ruraux on ne trouvait pas la présence d'un pouvoir étatique. Le rôle du chef revenait au plus âgé de la communauté, c'est-à-dire que ça se

faisait selon l'ordre de primogéniture. Chacun par devoir de mémoire devrait respecter les us et coutumes pour que règnent l'ordre et la discipline au sein même de la communauté.

Pour Ki-Zerbo, l'Afrique avait connu des royaumes et de grands empires puissants et développés vers le 8^{ième} siècle à l'exemple de l'empire du Ghana en Afrique occidentale.

En effet, l'empire du Ghana avait atteint son apogée vers le 10^{ième} siècle, son emplacement correspondait à ce que constitue aujourd'hui l'espace géographique des pays comme la Mauritanie, le Mali et le Sénégal.

Les voyageurs d'origine arabe qui ont parcouru cet espace de l'empire aux 10^{ième} et 11^{ième} siècles, en vantent les merveilles, la prospérité ainsi que l'hospitalité de ses habitants. Voici comment El Bekri, un voyageur arabe cité par Diakité peint l'empire du Ghana :

Aoudaghost, grande ville et très peuplée, [...] renferme plusieurs mosquées [...] ; dans ces établissements, on trouve des maîtres qui enseignent à lire le coran [...]. Tout autour de la ville, on y cultive le blé [...] ; il n'y a que les princes et les gens riches qui en mangent. La grande majorité de la population se nourrit de mil [...] ; les bœufs et les moutons y abondent à tel point que l'on peut acheter dix béliers et même plus pour une pièce d'or. Les habitants vivent dans l'aisance et possèdent de grandes richesses. A toute heure le marché est rempli de monde. Les achats se font avec la poudre d'or [...] ; la ville renferme de beaux édifices et des maisons très élégantes (2006 : 2).

Sur base de cet extrait, on découvre une description pittoresque de l'empire du Ghana et de l'Afrique d'une manière générale ; l'on comprend que, quand le narrateur évoque l'or en parlant de Fama qui a été éduqué pour préférer l'or à l'or, il (le narrateur) fait allusion à la monnaie comme facteur d'échange commercial. C'est-à-dire dans l'Afrique précoloniale, l'argent comme monnaie d'échange n'existait pas au vrai sens du mot ; ainsi les échanges se faisaient avec de l'or ou encore par voie de troc.

Sûrement, comme dans toute affaire lucrative la notion de bénéfice existait, chacun vendait pour gagner. Fama en tant que prince devrait être initié, éduqué et entraîné à la pratique mercantile.

Hassan Ibn Mohamed El Wazzan ez Zayatte, « Léon l'Africain », un voyageur célèbre du 16^{ième} siècle décrivait les Africains de cette époque de la sorte : « Les habitants [étaient] riches et civilisés, parce qu'ils [faisaient] le commerce des étoffes, d'armes et de diverses autres marchandises en Egypte » (2002 : 39).

Quant à Leo Frobenius déclare ce qui suit :

En 1906, lorsque je pénétrai dans le territoire de Kasai Sankuru, je trouvai encore des villages dont les rues principales étaient bordées de chaque côté, pendant des lieues, de quatre rangées de palmiers et dont les cases, ornées chacune de façon charmante, étaient autant d'œuvres d'art. [...] partout des velours et des étoffes de soie. Chaque coupe, chaque pipe, chaque cuiller était un objet d'art [...]. En était-il autrement dans le grand Soudan ? Aucunement [...] ! L'organisation particulière des Etats du Soudan existait longtemps avant l'Islam, les arts réfléchis de la culture des champs et de la politesse [...]

(cité par Jean Philippe Omatunde 2002 :38).

Jean Philippe Omatunde parle d'un autre voyageur portugais du nom de Ca Da Mosto, qui rendait ce témoignage à propos de la Gambie au 15^{ème} siècle :

Les gens nous semblent [...] très noirs, tous vêtus de chemises blanches de coton [...]. Plusieurs noirs [...] se transportent dans [les] caravelles, les uns pour voir les choses nouvelles, les autres pour nous vendre des anneaux d'or et quelques petites besognes desquelles ils usent entre eux comme chemises, filets, draps de coton, tissus à la mode, les uns blancs, les autres bigarrés de vert blanc et bleu, et d'autres encore de rouge blanc et de bleu, fort bien faits

(*Ibid.* : 38).

En somme, les témoignages décrits ci-haut démontrent à suffisance que l'Afrique précoloniale était solidement organisée. Elle était en contact permanent avec le monde extérieur surtout le monde arabe ; c'est pour cette raison que l'islam s'y est vite répandu surtout dans la partie occidentale du continent.

Le contact extérieur était basé sur le commerce des marchandises et des esclaves car il faut reconnaître qu'en Afrique, on trouvait de nombreux types d'esclaves ; certains étaient esclaves proprement-dit, d'autres, les domestiques, ceux qui travaillaient dans les maisons, les champs, les mines et il y en avait qui assuraient les transports et ceux qui divertissaient les maîtres en satisfaisant tous leurs désirs, y compris sexuels ; bien au-delà, il y en avait qui étaient enterrés vivants avec les dépouilles de leurs maîtres ou de grands dignitaires.

Ceci revient à dire que l'esclavage en Afrique précoloniale revêtait plusieurs aspects et était même lié à la nature des activités à accomplir, bien plus au rôle que les esclaves jouaient et aussi à l'attitude que les maîtres avaient à leurs égards.

Bien avant l'arrivée des Européens et de leurs pionniers, des Portugais à la recherche d'une route maritime des épices en contournant le sud de l'Afrique, les Indo-Mélanésiens, les Indiens, les Chinois et les Arabes sillonnaient déjà l'océan indien, pratiquant le commerce des objets artisanaux en provenance de leurs pays mais aussi la traite des esclaves en direction du Monde arabe et de l'Asie (Sudel Fuma 2013 :4).

A la différence du commerce transatlantique, l'entreprise coloniale avait clairement affiché ses objectifs, qui étaient entre autres d'occuper les pays africains et si possible les annexer comme faisant partie de leur territoire virtuel ; et pour ce faire, il fallait effacer tous les repères, c'est-à-dire faire l'échafaud d'une politique, que le narrateur qualifie de « spoliation » ; cette spoliation est semblable à un ouragan qui souffle violemment, met tout en sens dessus-dessous et renverse tout sur son passage.

Dans les lignes qui vont suivre nous reviendrons avec force détails sur cette bourrasque, qui est la spoliation.

I.3. La colonisation : une période de spoliation

Larousse définit le mot spoliation comme « l'acte de déposséder par violence ou fraude quelqu'un de son patrimoine, de ses biens et même de son identité » (2020 : 411).

Le narrateur s'accorde avec cette définition, quand il conclut pour sa part que la colonisation est une forme de spoliation, dans ce sens qu'elle est un acte de déposséder les Africains de leurs sols ainsi que de leurs richesses par violence ou domination.

Pour Laurent Boscher, la colonisation est « l'acte par lequel un pays, après s'être rendu maître d'un autre, le prive de son indépendance, en lui imposant ses lois et son pouvoir » (2017 : 11). Elle est une « entreprise de décivilisation » (2016 : 55) selon Jean Bernard Evough Fouda.

A propos du bilan de la colonisation, ce n'est rien d'autre qu'un système de domination du plus fort sur le plus faible. C'est l'image grandeur nature de la pyramide des tyranneaux⁹ d'Albert Memmi.

Et en fin de compte, advient la conclusion de Memmi : « la colonisation, [c'] est d'abord une exploitation politico-économique [;] et si l'on supprime le colonisé, la colonie deviendra un pays quelconque » (1957 :173).

Ceci affirmant cela, d'aucuns pourraient se poser la question de savoir, comment l'Afrique précoloniale s'était retrouvée dans un état de spoliation, malgré qu'elle eût déjà en son sein des sociétés solidement organisées. On comprend *ipso facto* qu'en utilisant le concept spoliation, le narrateur fait allusion au rapport inégal de force, dans lequel le plus fort s'impose au point de déposséder l'autre, le plus faible, de tous ses biens, voire de son identité. Ce faisant, le plus fort s'impose et impose sa façon de vivre sur l'autre, le plus faible.

De ce fait, Aimé Césaire déclare quant à lui que la colonisation n'est :

Ni évangelisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension de droit ; [c'est] admettre une fois pour toutes, sans volonté de broncher aux conséquences, que le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, du chercheur de l'or et du marchand de l'appétit et de la force, avec derrière, l'ombre portée maléfique, d'une forme de civilisation (1955 : 9).

Pour Philippe Braillard et Pierre De Senarclens, l'entreprise coloniale s'invite en Afrique vers 1870. Au fait, ils déclarent ce qui suit : « c'est à partir des années 1870, et surtout au début des années 1880, que s'engage un grand mouvement d'expansion européenne qui aboutira au partage de l'Afrique et à la constitution définitive des empires coloniaux de l'époque contemporaine » (1980 :13).

Lors de la conférence de Berlin en 1885, Arthur Mukenge Ngoie se lamente que « l'Afrique est saucissonnée » (2018 :273) pour appuyer l'hypothèse de spoliation. L'action de « saucissonner » est récurrente dans le contexte de la boucherie. Ainsi, représente-t-on, l'Afrique comme un gibier savourant, qui devrait être dépecé ; en d'autres termes, l'Afrique en

⁹ Expression d'André Memmi dans Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Montréal, L'Étincelle, 1972, pp.7-8.

tant que terre riche, est partagée entre les puissances occidentales sans prendre en ligne de compte des peuples qui l'habitent.

Par ricochet, les Africains ont eu du mal à résister face aux colonisateurs ; ils sont vaincus par une force supérieure à la leur ; plusieurs ethnologues comme Herbert Ward ou Jean Milo estiment que des Africains qui tentèrent de résister, avaient été tués par grappe de milliers.

Il est difficile de donner avec précision exacte le nombre de ceux qui perdirent leurs vies au contact avec les colonisateurs.

Pour le narrateur *des Soleils des indépendances*, la colonisation n'est rien d'autre qu'une période de spoliation qui vient bouleverser le bon fonctionnement de la société précoloniale.

A cet effet, il dresse une description pittoresque de la mode de succession au pouvoir, une méthode commune en Afrique précoloniale. Aussi narre-t-il l'impact négatif de la colonisation sur ce mode de succession ; il déclare « malgré que les Français l'aient spolié, mais avec la bénédiction de celui qui... parlons- en rapidement plutôt. Son père mort, le légitime Fama aurait dû succéder comme chef de tout Horodougou » (*Lessol.* :23).

D'entrée de jeu, le narrateur fait allusion à la société africaine précoloniale où le pouvoir se transmet par voie de succession ; cela revient à dire que le pouvoir se transmet entre membres d'une même famille royale, à l'exemple de la transmission de père en fils, comme le passage susmentionné l'annonce en prenant pour exemple Fama. Ce dernier devrait hériter du pouvoir royal de son père après la mort de celui-ci.

Paraphrasant la succession par voie héréditaire, Maurice Delafosse explique :

Le pouvoir se transmet, pour chaque état, dans une famille donnée, mais il n'est pas héréditaire à proprement parler, en ce sens que ce n'est pas nécessairement l'héritier naturel et direct du chef défunt qui succède à celui-ci. A côté de la famille qui a le privilège de fournir le roi, il en existe deux autres, dont l'une fournit les électeur(s) du roi et l'autre l'ou les intronisateur(s) (cité par Olivier Bain 2001 : 5).

Quant à la durée de la période de spoliation, elle constitue un autre défi. Assurément, elle a duré pendant un demi-siècle en Afrique comme l'indique cet extrait :

Son père mort, le légitime Fama aurait dû succéder comme chef de tout le Horodougou. Mais il se buta sur intrigues, déshonneurs, maraboutages et mensonges. Parce que

d'abord un garçonnet [,] un petit garnement européen d'administrateur, toujours en courte culotte sale, remuant et impoli comme la barbiche d'un bouc, commandait le Horodougou. Evidemment [,] Fama ne pouvait pas le respecter [...], il avait à venger cinquante ans de domination et une spoliation (*Lessol.* : 23 - 24).

Encore faudrait-il noter que la spoliation en Afrique n'était pas établie du jour au lendemain ; à contrario, elle fut une entreprise malicieusement montée et solidement installée vers la fin du XIX^{ième} siècle. Ce ne fut ni coup du hasard ni concours de circonstances.

A cet effet, les propos soutenus par les courants européocentristes étaient fondés sur des considérations plutôt raciales. Ils cherchaient à justifier une prétendue supériorité de race. Le manège s'est opéré à cause de la richesse qui enturbanne le continent africain.

Là, on comprend que l'Afrique est victime de sa propre beauté, de ses propres richesses ; elle provoque la convoitise de plusieurs nations partout dans le monde. Après plusieurs siècles de contacts entre l'Afrique et le monde extérieur, la colonisation a été précédée et même préparée par deux autres événements, qui sont la traite négrière et les missions variées, menées par les explorateurs.

Si la traite négrière était liée à la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, les missions menées par les explorateurs facilitèrent l'établissement du système colonial ; ces explorateurs européens ont contribué à vendre l'image de l'Afrique qui a suscité l'intérêt des affairistes comme Léopold II. Et ainsi la colonisation se résout comme la manifestation de la convoitise ou de l'appétit vorace du prédateur, qui veut tout dévorer sans tenir compte des propriétaires.

Pour le narrateur de notre roman d'étude, la colonisation se définit comme une spoliation à cause de la déportation des richesses et des effets néfastes portés sur la société africaine. Fama, le potentiel successeur et légitime de son père, se retrouve sous la direction d'un « garçonnet, un petit garnement européen d'administrateur, toujours en courte culotte sale, remuant et impoli comme la barbiche d'un bouc ; [celui-ci] commandait le Horodougou » (*Lessol.* : 23).

Serait-il possible qu'un garçonnet blanc arrive à diriger ou dominer sur Fama, lui qui nous est présenté comme étant : « le dernier et légitime descendant des princes Doumbouya du Horodougou » (*Lessol.* : 11) ?

Comment se laisserait-il faire ? Comment laisserait-il son royaume être dirigé par quelqu'un d'une autre race, voire un étranger ?

Et pendant ce temps, cet étranger se trouve comme un vautour, sans personnalité au point de s'associer avec les hyènes ; cette personnalité dégradante que le narrateur peint en grandeur nature, nous amène à découvrir les effets de la spoliation dans la société africaine. Impuissant, Fama lutte de toutes ses énergies pour reconquérir le pouvoir face à une spoliation étrangère. Ceci transparait que la colonisation s'était imposée en Afrique par force et par violence.

Au fil de la lutte, le prince Fama se sent vaincu et impuissant face au pouvoir colonial ; ce dernier impose ses lois et son autorité. Voilà ce qui explique qu'un garçonnet pouvait diriger la société africaine alors que ce rôle revenait à Fama, un descendant authentique de la lignée princière.

Pour le narrateur, la spoliation de la société africaine s'est produite au travers d'une imposition des lois ; celles-ci se caractérisent par l'imposition d'une dichotomie au sein même de la société, c'est-à-dire que la société coloniale était scindée en deux : une séparation de deux classes sociales, d'un côté les colonisateurs et de l'autre les colonisés. A cet effet, le narrateur s'exprime : « Et le soleil, déjà harcelé par les bouts de nuages de l'ouest, avait cessé de briller sur le quartier nègre, pour se concentrer sur les blancs immeubles de la ville blanche. Damnation ! bâtardise ! [...] les immeubles, les ponts, les routes de là-bas, tous bâtis par des doigts nègres, étaient habités et appartenaient à des toubabs » (*Lessol.* : 20).

La colonisation que le narrateur compare à l'image du soleil, un soleil discriminatoire, qui ne brille que pour les Blancs, les colonisateurs, en d'autres termes, le soleil de la colonisation était avantageux seulement aux Blancs, alors que pour les Noirs, il avait cessé de briller sur eux ainsi que dans leur quartier. C'est ce soleil discriminatoire que le narrateur Tanhoe Bertin d'*Un Nègre à Paris* (1959) décrit lors de son arrivée à Paris.

C'est une façon de dire que la colonisation a introduit en Afrique une société où règnent les inégalités entre Noirs et Blancs. C'est une séparation où l'on trouve la pauvreté chez les Noirs et la richesse chez les Blancs, comme Mongo Béti (1954) le décrit dans *Ville cruelle*.

Dans le même élan, Frantz Fanon s'exprime en ces termes :

La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent, mais non au service d'une unité supérieure. Elles

obéissent au principe d'exclusion réciproque : la ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. C'est une ville illuminée, asphaltée, où les poubelles regorgent toujours de restes inconnus, jamais vus, même pas [en] rêves. Les pieds du colon ne sont jamais aperçus, sauf peut-être dans la mer, mais on n'est jamais assez proche d'eux. Des pieds protégés par des chaussures solides alors que les rues de leur ville sont nettes, lisses, sans trous, sans cailloux. La ville du colon est une ville de blancs, d'étrangers [...] (1960 : 42).

Cette description de la société africaine de Frantz Fanon, démontre une autre forme de spoliation : la colonisation avait écarté les Africains de la gestion de leur propre continent ; ils avaient été réduits au niveau de sous-hommes, qui pis est, au niveau de barbares ne bénéficiant d'aucun droit humain au point d'être rendus comme unité de production pour les colons et pour les économies occidentales.

Ce choc de civilisation va pousser les colonisateurs à établir une politique d'assimilation, ayant pour objectif d'occidentaliser les autochtones, c'est-à-dire que pour mieux assoir leur domination, ils vont amener les Noirs à se détacher de leurs pratiques, de leurs cultures et même de leurs personnalités afin qu'ils se conforment aux Blancs. Nous empruntons l'expression des « évolués » d'Antoine Tshimanga (Mutamba Makombo, 2009 : 83) comme soubassement de cette politique. A ce sujet, Arthur Mukenge n'hésite pas à comparer la notion d'imitation, d'assimilation à une identité en paille dans *Les Deux Faces de la colonisation* (2015).

Dans les lignes qui vont suivre, nous allons analyser les effets de la spoliation sur la société africaine surtout l'aspect de la discrimination basée sur la couleur de la peau.

I.3.1. Une société coloniale discriminatoire

Le narrateur fustige la discrimination qui se vit dans la société coloniale ; c'est une discrimination fondée sur la couleur de la peau si bien qu'elle compartimente la société en deux : celle des Blancs d'un côté ainsi que celle de Noirs de l'autre. En comparant les deux sociétés, il constate que « le soleil, a cessé de briller sur le quartier nègre, pour se concentrer sur les Blancs immeubles de la ville blanche » (*Lessol.* : 20).

C'est une autre façon de faire le procès de l'entreprise coloniale ; pour lui, elle n'est bénéfique qu'à la race blanche ; et cela est remarquable par le fait que le soleil de développement ne brille que sur le lieu où vit l'homme blanc. Une situation que Fama qualifie de malédiction pour l'homme noir, « le nègre est [une] damnation. Les immeubles, les ponts, les routes de là-bas,

tous bâtis par des doigts nègres, étaient habités et appartenait à des Toubabs » (*Lessol.* : 20). Sur base de sa peau, l'homme noir se voit inférieur face à l'homme blanc.

Le colonisateur va en profiter pour inculquer au colonisé la notion d'infériorité basée sur la couleur de sa peau et non pas sur ses capacités mentales ou intellectuelles ; et cette situation va causer un complexe d'infériorité du colonisé vis-à-vis de la peau du colonisateur. C'est dans cette perspective que Pathé Diagne reprend une citation d'EW Blyden pour montrer comment les Noirs s'efforcent de ressembler aux Blancs, lorsqu'il affirme qu'

Il est pénible, remarque-t-il, de voir les efforts qui sont faits par les Nègres [...] pour se doter d'une apparence conforme à celle de la race dominante [...]. Le Nègre, inconsciemment, s'imprègne [de] la mentalité du Blanc [...]. Dans ces conditions, Il n'acquiert, bien entendu, que ses défauts (1979 : 245).

Cette discrimination va créer en l'homme Noir un sentiment qu'Elikia Mbokolo (Roger Pasquier 1992), appelle le « paradigme tradition et modernité » (1992 : 306), autrement-dit le sentiment de vivre comme un évolué ou un civilisé dans une société où la gestion revient à l'homme blanc et les travaux forcés reviennent à l'homme noir ; « car il avait vu la colonisation, connu les commandants français qui étaient beaucoup de choses, beaucoup de peines : travaux forcés, chantiers de coupe de bois, routes, ponts, l'impôt et les impôts » (*Lessol.* : 22).

Fama qui a connu la colonisation, sait que la société coloniale est discriminatoire sur base des considérations raciales : le Blanc occupe le poste de commandement et le Noir s'adonne péniblement aux travaux forcés, symbolisés par la construction des routes, ponts et même par la coupe de bois dans le but de construire la ville ou le quartier, lieu d'habitation du Blanc : « Partout, sous tous les soleils, sur tous les sols, les Noirs tiennent les pattes ; les Blancs découpent et bouffent la viande et le gras. N'était-ce pas la damnation que d'ahaner dans l'ombre pour les autres, creuser comme un pangolin géant des terriers pour les autres ? » (*Lessol.* : 20-21)

L'extrait prouve que l'on est bel et bien en face d'une société compartimentée : « deux mondes, deux réalités, deux modes de vie » (Mongo Béti 1960 : 45), la ville des Blancs et celle des Noirs, une société où les inégalités deviennent monnaie courante sur base simplement de la couleur de la peau ; et les Blancs vivent mieux que les autochtones noirs.

C'est cette théorie qui va caractériser l'entreprise coloniale, dans ce sens qu'elle va considérer le Blanc comme étant le plus évolué de la société, et ayant droit à tout ; en revanche, le Noir est considéré comme primitif ou sauvage et ne peut vivre avec le Blanc, que s'il évolue. En parlant de cette discrimination, Ki-Zerbo n'hésite pas de commenter : « [...] Repérable à la pigmentation de sa peau, devenu une marchandise parmi d'autres, voué au travail de force, l'Africain vint à symboliser, dans la conscience de ses dominateurs, une essence raciale imaginaire et illusoirement inférieure de nègre » (1991 : 10).

Et pourtant, dans la société précoloniale les Noirs vivaient dans une société qui avait comme fondement la solidarité familiale ; avec l'avènement de la colonisation, ils se retrouvent au milieu de ce que Mutamba Makombo appelle la théorie de « l'évolutionnisme culturel et social » (2009 : 83), il s'agit simplement d'une théorie qui trace une certaine hiérarchisation de la société humaine, en plaçant la société occidentale au premier stade de l'évolution et les autres sociétés sont soit primitives, arriérées, voire sauvages.

Bref, la colonisation avait spolié la société au point de la rendre discriminatoire ; c'est une discrimination qui se fonde sur la couleur de la peau, et seul le Blanc pouvait en bénéficier alors que pour le Noir s'engouffre dans la souffrance. Cette discrimination aura un impact négatif non seulement sur la société africaine mais aussi sur l'identité de l'homme noir, qui se retrouve « déciviliser », expression que nous empruntons de Jean Bernard Evough Fouda (2016) ; C'est à dire que l'homme Noir, d'une manière générale perd son identité.

I.3.2 Identité africaine spoliée

Les effets négatifs de la spoliation coloniale dans la société africaine se comptent par grappe de milliers. Aussi les Blancs ne se limitent-ils pas seulement à déposséder la société africaine, la déplumer de sa gloire d'antan ; encore ont-ils touché l'Africain dans le plus profond de son âme. Sans repères, ce dernier est poussé à la faute et l'Occident lui tend une bouée de sauvetage dénaturée.

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, l'objectif finement réfléchi est d'occidentaliser le Noir, c'est-à-dire d'effacer sa pure identité ou la culture héritée de ses ancêtres, gage de sa civilisation générationnelle, afin qu'il soit transformé en petit européen ou qu'il adopte la façon occidentale de vivre. Bref, qu'il soit « décivilisé ».

En effet, l'identité est marchandée avec les faits suivants : rire, marcher, manger, se vêtir comme un petit parisien. Il lui faudrait étudier la géographie de la Flandre et des Campines,

l'histoire des conquêtes du général Jules César, les chansons de Roland au détriment des chutes de Victoria Falls, du bassin du Congo et des exploits d'un Chaka ou les contes d'Ampaté Bâ.

Ayant vite découvert l'idée pernicieuse et malicieuse de spolier l'identité africaine, le narrateur de Guy Tyrolien dans *Prière d'un petit enfant nègre*, sollicite « d'aller dans les sentiers battus, pieds nus pour danser au clair de lune, écouter se raconter les légendes de sa culture » (1960 : 2) ; bref reconquérir son identité perdue.

Plus que Tyrolien, Doudou Diene va plus loin en dessinant les contours millimétrés d'une bancaire entreprise occidentale. Il martèle sur les piliers de base ainsi « [...] Il ne s'agit pas de dominer ni d'exploiter mais de tirer les peuples colonisés de la barbarie. Ce discours est porteur d'un projet élaboré de reconstruction identitaire sur le dogme de la supériorité du modèle européen de civilisation illustré par les trois vecteurs principaux de l'identité : la race, la religion et la culture (2010 : 4). C'est une trilogie : dominer – exploiter – tirer.

A Lilyan Kesteloot de sonner le glas de cette entreprise : la politique d'assimilation établie par la colonisation a fondé sa légitimité sur une absence de culture et d'histoire des colonisés ; pour y remédier, il faudrait inculquer la culture et l'histoire européenne aux colonisés au point que nous avons encore aujourd'hui des Africains qui se réclament être descendants de Gaulois (2012 : 43).

Assurément, la perte d'identité engendre la politique d'assimilation coloniale : « Dépouillé aussi de son histoire, le nègre est étranger à lui-même, on peut dire qu'il est aliéné et il l'est en effet dans tous les sens du terme » (Ki-Zerbo 1957 : 53).

La perte des repères des colonisés se trouve aussi enfoui dans cet extrait où les jeunes désœuvrés se moquent de Fama : « Qu'était-il devenu ? un charognard [...] un prince presque mendiant » (*Lessol* : 12) ?

Fama comme Meka dans *Une vie de Boy* de Ferdinand Oyono (1956), est devenue cette chose-là, sans royauté ni culture ni histoire ni personnalité. Il est prince de nom, réduit à l'extrême expression de pauvreté, à une mendicité cruelle ; et même les plus démunis de la société se moquent de lui, étant donné qu'il est moins qu'eux. Fama et les autres colonisés n'ont aucune référence de leur passé ; la seule référence qui leur semble logique et acceptable, est celle du colonisateur pour raison de conformisme.

Jules Marcel Monnerot le résume « A force de conformisme, il se produit une blancheur » (1932) ; s'il peut parler ou vivre comme le colonisateur par rapport aux indices déjà énumérés, il fera son entrée dans le monde des « évolués » qu'Arthur Mukenge nomme « purgatoire » (2015).

De là vient que l'école coloniale est sommée de créer des Hollandais, des Français, des Belges, etc. en miniature. La formation est graduellement inculquée à travers les rudiments de différentes cultures européennes. Cette entreprise malicieusement ficelée, est une équation dont les inconnues sont :

- l'aliénation mentale du colonisé ;
- le dépouillement de toute racine identitaire et culturelle ;
- l'étouffement progressif de tout sentiment de révolte du colonisé ;

Avec comme dénominateur commun, l'acceptation du colonisé quant à sa condition de colonisé et la collaboration aveugle dans son statut d'inférieur avec le colonisateur. L'entreprise coloniale réussit ainsi à prendre possession de l'âme du colonisé, c'est-à-dire à le déciviliser, dans ce sens qu'elle va produire des Blancs à la peau noire. D'où la naissance d'une catégorie des Noirs, vidés de toute valeur intrinsèque avec l'envie de s'identifier à l'homme blanc comme signe de l'évolution.

En somme, ce chapitre a pour objectif primordial d'approcher l'origine du Panafricanisme, nous avons tracé les circonstances liées à sa naissance, et nous avons également parlé de son évolution en tant que mouvement sur le continent africain. Nous avons lié l'origine du panafricanisme au passé de l'Afrique, un passé que le narrateur qualifie de passé gloire à cause du niveau organisationnel de la société africaine précoloniale mais aussi à cause de la richesse, surtout de l'abondance de son or.

Tout en parlant de l'origine du Panafricanisme, nous avons commenté que l'élan de son établissement en tant que mouvement en Afrique a été ralenti par l'avènement de la colonisation. Cette colonisation a véhiculé deux messages différents, et l'entendement de ce message dépend du lieu où l'on se situe, du côté du colonisateur ou du colonisé.

Pour le colonisateur, la colonisation était en soi une mission de sauvetage d'un peuple qui a longtemps vécu dans les ténèbres de l'ignorance et de la barbarie, c'est-à-dire un peuple sans culture ni civilisation. Et du côté du colonisé, la colonisation n'est rien d'autre qu'une période

de spoliation de l'Afrique ; selon le narrateur, cette spoliation a affecté l'Africain non seulement sur le plan sociétal mais aussi dans son for intérieur ; c'est-à-dire la colonisation a touché l'âme de l'Africain au point de spolier même son identité et sa culture.

Chapitre II : LA SOCIÉTÉ PANAFRICAINNE DES INDÉPENDANCES - LEURRE OU LUEUR

II.1. Introduction

L'accession à l'indépendance dans les années soixante pour la plupart des pays africains, était un événement tant attendu pour les Africains eux-mêmes ; une nouvelle ère s'ouvrait dans l'histoire du Panafricanisme, c'est à dire que son objectif pour l'indépendance venait d'être atteint, c'était le moment de célébrer la victoire, une victoire qui annonçait la fin de la colonisation, la fin de l'humiliation.

Ainsi les indépendances avaient suscité espoir et attente pour une meilleure Afrique où les spoliations coloniales devaient prendre fin. Il était temps pour les Africains de décider sur leur avenir ainsi que sur leur devenir.

Dans ce chapitre, nous allons analyser c'est que représentaient les indépendances pour l'Afrique et nous allons également chercher à comprendre si elles répondaient tant soit peu aux attentes des Africains.

Les indépendances constituaient-elles l'entrée dans une terre promise comme s'imaginaient les Africains ? Quelle image l'Africain a-t-il de lui-même en tant qu'ancien colonisé ?

Ce chapitre va répondre à ces questionnements en cernant de près la vie de Salimata, femme de Fama.

II.2. Espoirs et désespoirs

« Une femme sans limite dans la bonté du cœur, les douceurs des nuits et des caresses, une vraie tourterelle ; fesses rondes et basses, dos, seins, hanches et bas-ventre lisses et infinis sous les doigts, et toujours une senteur de goyave verte » (*Lessol.* : 28).

Dans cet extrait, le narrateur dresse la splendide beauté de Salimata, l'épouse de Fama. Il s'agit d'une femme parfaite en ce qui concerne la beauté physique, mais bien au-delà de la beauté physique, elle a un cœur rempli de bonté. Les hommes de toute fonction et même les féticheurs se raffolent de sa beauté et rêvent de l'avoir comme épouse : elle a un corps où tous les membres sont harmonieusement bien placés.

La métaphore de la beauté parfaite de Salimata exprime les indépendances en Afrique, car les indépendances étaient pour les Africains, une période où tout espoir était permis ; l'ancien colonisé envisageait un monde parfait, un monde où le colonisateur blanc n'est plus le maître absolu, c'est-à-dire un monde où, seule la loi du colonisé serait d'application.

L'ancien colonisé avait tant désiré vivre dans « cette Afrique-là » expression d'Ikelle Matiba (1963), dite indépendante, qui représente pour lui, l'image de la perfection, de la souveraineté et de la liberté ; bref, c'est l'image d'un paradis terrestre ou d'une terre promise où coulent le lait et le miel. C'était une panacée pour tous les Africains. A ce sujet, dans son roman *A grain of wheat*, Ngugi wa Tshongo décrit l'attente des Kenyans à la veille de l'indépendance de la sorte :

Kenya regained her Uhuru from the British on 12 December 1963, a minute before midnight; lights were put out at the Nairobi stadium so that people from all over the country and the world who had gathered there for the midnight ceremony were swallowed by the darkness. In the dark, the union jack was quickly lowered. When next the lights came on the new flag was flying and fluttering and waving in the air [...] the crowd cheered continuously when they saw the flag was black, and red and green¹⁰ (1967 : 231-232).

Quant à Alioum Fantoure, dans *Le cercle des tropiques* il commente :

Bientôt nous entendîmes les bruits de motocyclettes, une voiture officielle, encadrée d'une vingtaine de motards, arrivait par l'avenue de la liberté, des murmures, des ovations, des applaudissements s'élevaient de la foule ; [...] nos cœurs se consumaient d'espoir au moment où l'indépendance allait être déclarée [...]. (1971 : 155-157).

On comprend que l'avènement des indépendances avait suscité une euphorie générale au sein des Africains, c'était le temps de célébrer la restauration d'une dignité retrouvée après plusieurs années d'humiliation et de spoliation coloniale.

A Camara Laye d'ajouter ce qui suit : « Et la vie qui a été pour nous jadis un mélange de tristesse, d'absurdité et d'espoir était redevenue toute de joies et de rires » (1953 : 69).

En somme, la proclamation des indépendances dans toutes les capitales africaines avait suscité des réjouissances populaires, on pouvait y voir des foules en liesse pour célébrer les « fêtes des

¹⁰ Notre traduction : Le Kenya a retrouvé son Uhuru [liberté] des Britanniques le 12 décembre 1963, Une minute avant minuit, des lumières ont été éteintes au stade de Nairobi. Dans l'obscurité, l'Union Jack [drapeau britannique] a été rapidement abaissée. La prochaine fois que les lumières se sont allumées, le nouveau drapeau du Kenya volait et flottait et ondulait dans les airs. Les foules ont applaudi la bonne nouvelle continuellement quand ils ont vu que le drapeau était noir, rouge et vert.

indépendances » ; tous les espoirs étaient permis. Cet optimisme quant à l'avenir de l'Afrique n'était pas remarquable que dans la littérature, même les discours de nouveaux dirigeants africains étaient teintés de sérénité, d'espoir mais aussi de fierté, comme Kwame Nkrumah le déclare dans cet extrait d'un de ses discours de l'indépendance du Ghana en 1957 : « At long last the battle has ended! And thus Ghana, your beloved country, is free for ever [...]; we must realise that from now on we are no more a colonial but a free independent people. We are prepared to make it a nation that will be respected by any nation in the world¹¹ » (1963 :97).

De son côté, en 1963 Jomo Kenyatta s'exclame de la sorte : « Our march to freedom has been long and difficult [...] today we start on the great adventure of building the Kenya nation [...] today is rightly a day of great rejoicing¹² » (1963 : 97) .

Les Africains eux-mêmes se prennent en charge et dirigent leur continent selon leur propre vision dans l'unique désir de matérialiser leurs vœux, de transformer l'Afrique et d'éradiquer les vices, comme la pauvreté, les inégalités, etc.

Quant au narrateur de l'œuvre à l'étude, il résume que Fama, le mari chanceux, n'était pas heureux et qu'il disait à tout celui qui l'enviait, mais aussi à tout celui qui voulait l'entendre, qu'il entretenait au dedans de lui une inquiétude, il n'avait pas de paix du cœur : « mais tout cela pour rappeler que la tranquillité et la paix fuiront toujours le cœur et l'esprit de Fama tant que Salimata séchera de la stérilité, tant que l'enfant ne germera pas » (*Lessol.* : 28).

Dans la position de dernier descendant de Doumbouya, il implorait : « Allah pardonne Fama de s'être trop emporté par l'évocation des douceurs de Salimata ; [...] pourquoi Salimata demeurerait-elle toujours stérile ? Quelle malédiction la talonnait-elle ? » (*Lessol.* : 28).

La splendide beauté physique de Salimata est un arbre qui cache la forêt. Elle est stérile, c'est une situation que Fama appelle « malédiction ».

Comment est-il possible que Salimata malgré sa beauté physique soit stérile en tant qu'épouse du dernier prince de Doumbouya ? Elle est incapable de donner une progéniture à Fama ; c'est une stérilité qui se manifeste comme une tache d'huile sur un vêtement blanc linéol. Il est

¹¹ Notre traduction : Enfin, la bataille est terminée ! Et ainsi le Ghana, votre pays bien-aimé, est libre pour toujours [...]; il faut se rendre compte qu'à partir de maintenant, nous ne sommes plus un peuple colonial mais un peuple libre et indépendant. Nous sommes prêts à en faire une nation qui sera respectée par n'importe quelle nation du monde.

¹² Notre marche vers la liberté a été longue et difficile [...] aujourd'hui nous commençons la grande aventure de la construction de la nation kenyane [...] aujourd'hui est à juste titre un jour de grande joie.

question d'une stérilité qui dérange non seulement la paix intérieure de Fama, mais aussi toute la tribu de façon générale étant donné qu'elle présage la fin d'une dynastie, d'une royauté.

Toujours est-il que la stérilité est mal perçue chez les Africains, on y accorde aucune explication naturelle, on l'associe trop souvent à une malédiction ; et toute femme stérile se retrouve être la risée de la société car elle est incapable d'avoir des enfants : symbole de la pérennisation de la progéniture.

En ce qui concerne Fama, la situation est encore plus grave, il est le dernier descendant de la royauté de Doumbouya, d'où avoir une progéniture est plus qu'un devoir.

La métaphore de la stérilité de Salimata illustre la situation des indépendances de l'Afrique ; comme mentionné dans les lignes précédentes, la proclamation des indépendances représente l'accomplissement du rêve d'un peuple, d'un continent.

Salimata renvoie à l'image d'une période de beauté parfaite, une période de gloire et de restauration tant rêvée des Africains, mais malheureusement cette beauté des indépendances cachait en elle un autre problème de stérilité comme déjà mentionné.

En effet, très vite les indépendances tant attendues se transforment en une période de désenchantement, de désillusion que le narrateur qualifie de « damnation du nègre ». La beauté des indépendances se transforme en une désillusion. Les indépendances sont incapables de matérialiser les rêves des Africains ; du coup, elles se transforment en une série de malédictions du continent.

Quant aux nouveaux dirigeants, ils sont incapables de mener les pays africains vers la terre promise ; ils n'agissent pas à la hauteur des attentes des Africains.

Voilà le début d'une période de grands bouleversements sur le plan économique, social et politique. La proclamation des indépendances en Afrique coïncide avec le commencement d'une damnation.

II.3. Damnation des Africains

Pourquoi, Salimata demeure-t-elle toujours stérile ? Quelle malédiction la talonnait-elle ? Pourtant, Fama pouvait en témoigner, elle priait proprement, se conduisait en tout et partout en pleine musulmane, jeunait trente jours, faisait l'aumône et les quatre prières journalières. Et que n'a-t-elle pas éprouvé ! le sorcier, le marabout, les sacrifices et les médicaments, tout et tout (*Lessol.* : 28).

La grande question demeure fondamentale : « Pourquoi Salimata demeure-t-elle toujours stérile ? » ; Fama se la posait continuellement au regard de l'attitude pieuse qu'elle observait.

Elle est une femme fervente et dévouée, elle s'adonne à la prière et respecte tous les rituels de la religion musulmane ; et même bien au-delà de cela, elle consulte les marabouts et les sorciers, une façon pour elle d'être en harmonie avec les pratiques de la culture et des anciens ; tout en se conformant à tous les sacrifices tels qu'exigés par les marabouts, rien ne semblait enlever cette malédiction qui la talonnait, elle était toujours stérile.

Pour répondre à cette équation et comprendre même le pourquoi de sa stérilité, le narrateur remonte à la jeunesse de Salimata, car tout semble démontrer que la cause de sa stérilité renvoie les faits du temps où elle était encore jeune fille ; le narrateur nous l'explique de la sorte :

Tu verras, disait-elle souvent alors que Salimata était une très petite fille ; tu verras, tu seras un jour excisée. Ce n'est pas seulement la fête, les danses, les chants et les ripailles, c'est aussi une grande chose, un grand évènement ayant une grande signification : pendant un mois tu vivras en recluse avec d'autres excisées et, au milieu des chants, on vous enseignera tous les tabous de la tribu. L'excision est la rupture, elle démarque, elle met fin aux années d'équivoque, d'impureté de jeune fille, et après elle vient la vie de femme (*Lessol.* : 34).

Ces paroles sont celles de la maman de Salimata, qui encourageait sa fille à subir l'excision ; l'excision est une pratique qui est en soi une façon de rompre avec l'étape de jeune fille et de se préparer à la vie de femme. Et quand elle parle de devenir une femme, elle se réfère au mariage c'est-à-dire une fille qu'on prépare au mariage et l'excision confirme qu'elle est prête pour se marier.

En effet, l'excision est une pratique assez répandue dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, surtout les pays musulmans ; elle est une pratique, selon les coutumes et traditions de ces milieux-là, qui prépare les jeunes filles à la vie de femme. Elle marque donc la rupture entre la jeunesse et l'âge adulte. Toute jeune fille excisée est prête à entamer la vie de femme.

L'excision n'est pas seulement un acte qu'on pose sur le corps de la jeune fille mais elle est aussi suivie d'une cérémonie qui se déroule pendant plusieurs jours ; au cours de celle-ci, on prépare la jeune fille à la vie de femme ; on lui enseigne tous les secrets de la vie en tant que femme et future épouse ; par exemple, comment se tenir dans le mariage, comment se comporter envers son mari, comment élever les enfants selon les us et coutumes du milieu. Au

cas où l'enfant serait malade, les futures femmes apprennent comment recourir aux plantes médicinales. Somme toute, une jeune fille excisée est une fille prête pour la vie de femme.

De là vient la joie de la maman de Salimata au moment où elle prépare sa fille pour ce grand jour, sa joie de voir comment sa fille va enfin connaître le passage à la maturité : « Ah ! te voilà jeune fille ! ce sera bientôt [...] ma fille, soit courageuse ! le courage dans le champ de l'excision sera la fierté de la maman et de la tribu. Je remercie Allah que ce matin soit arrivé » (*Lessol.* : 34-35). Par conséquent, la maman doit prendre le temps de la préparer moralement, de l'encourager à assister à cet événement et qu'elle ne se laisse pas dominer par la peur de la douleur qui proviendrait de la blessure du fait de l'excision. Au-delà de la joie maternelle, l'excision représente une fierté pour les familles et même les tribus, une fille qui prend part à cet événement fait en réalité la fierté de sa famille.

Mais malheureusement pour Salimata, cet événement va marquer négativement sa vie, il sera la cause même de sa stérilité. Pendant la cérémonie, elle sera violée par le génie même ; et ceci sera interprété comme la cause de sa stérilité :

C'était là, au moment où le soleil commençait à alourdir les paupières, que la natte s'écarta, quelque chose piétina ses hanches, quelque chose heurta la plaie et elle entendit et connut la douleur s'enfoncer et la brûler et ses yeux se voilèrent de couleurs qui voltigèrent et tournèrent en vert, en jaune et en rouge, et elle poussa un cri de douleur et elle perdit connaissance dans le rouge du sang. Elle avait été violée. Par qui ? un génie, avait-on dit après [...] (*Lessol.* : 38).

A peine qu'elle venait de connaître l'excision, c'est-à-dire la rupture entre l'état de jeune fille et celle de femme, elle sera violée au point même de perdre connaissance à cause des douleurs. Elle ne pouvait pas se rappeler avec précision le portrait de son bourreau.

Etre violée par un génie, est considéré malheureusement selon les us et coutumes du milieu comme une malédiction. Serait-ce la cause même de la stérilité de Salimata ? Nous concédons.

L'événement tant attendu et célébré par la famille et la tribu, se transforme pour Salimata en une source de malédiction ; en lieu et place de couronner la rupture comme prévue entre l'étape de la jeunesse et celle d'une femme, cet événement viendra affecter sa vie négativement, elle en deviendra stérile. Salimata est cette femme incapable de donner une progéniture à Fama.

L'image de l'incapacité de procréer consiste en une métaphore selon laquelle le narrateur tient à rappeler que les indépendances tant recherchées par les Africains dans leur lutte panafricaine, ne sont que le début d'une période de désenchantement ou d'instabilité d'une manière générale. En effet, l'accession des pays africains à l'indépendance est l'aboutissement de la première étape dans la lutte panafricaine tant désirée par les pères du Panafricanisme. Après l'accession à l'indépendance, les pays africains devraient se focaliser sur la deuxième étape qui consiste à restaurer l'image de l'Africain en démontrant à la face du monde que l'ancien colonisé est capable de se prendre en charge et de transformer son continent en un paradis sur terre, c'est-à-dire en une société équilibrée où on ne trouve ni pauvreté ni déséquilibre ni dichotomie sociale comme ce fut le cas avec la société coloniale (comme déjà mentionné), seulement bénéfique au colonisateur.

En remontant le cours de la jeunesse de Salimata pour expliquer la cause de sa stérilité, le narrateur tient à signaler que pour comprendre la cause du désenchantement de l'Afrique, il faudrait remonter le cours de la jeunesse des indépendances.

Aux premières heures des indépendances, il y eut de divergences d'idées entre les nouveaux dirigeants africains et l'élan de la lutte panafricaine. C'était si fort que deux groupes se seraient formés : celui de Casablanca et de Monrovia, chaque groupe voulait prendre le contrôle de l'Afrique indépendante et la diriger selon sa propre vision.

La cause du désenchantement en Afrique commence avec la division qui avait surgit à la veille des indépendances entre les deux groupes que François Borella qualifie de « maladie infantile de l'indépendance » (1963 : 838). Cette division affectera l'avenir et le devenir des Africains pendant plusieurs années. Ces deux groupes constituent la catégorie de leaders qui vont diriger l'avenir, comparable à la stérilité de Fama qui l'affectera toute sa vie, la résultante du viol.

II.4. Rendez-vous manqué

Le cortège était parti ! bien parti. C'est-à-dire que le retour des excisées avait été fêté, dansé, chanté, sans Salimata. Ah ! le retour, mais il faut le savoir, c'était la plus belle phase de l'excision. Les tam-tams, les chants, les joies et tout le village se ruant à la rencontre des filles excisées jouant les rondelles de Calebasses. Salimata n'a pas vécu le retour triomphal au village dont elle avait tant rêvé. C'est à califourchon au dos d'une matrone par une piste abandonnée, une entrée cachée, qu'elle fut introduite dans le village (*Lessol.* : 37-38).

Après l'excision, le village entier attendait impatiemment la célébration du retour des excisées. Ce fut un évènement mémorable au village, une occasion de célébrer en fanfare le retour des jeunes filles dans la qualité d'héroïnes. Elles viennent de franchir le cap de maturité et sont prêtes au mariage immédiat ou potentiel. Salimata fait partie de ce groupe de jeunes adolescentes, qui devraient être célébrées à leur retour, mais malheureusement elle manquera à l'appel à cause du viol dont les douleurs l'affaiblissaient à l'extrême.

Cette métaphore « de rendez-vous manqué », explique à suffisance la situation de l'Afrique panafricaine. Après les indépendances, l'Afrique devrait faire son entrée triomphale dans le panthéon de l'histoire de l'humanité, qui mieux est, elle devrait être à même de réécrire sa propre histoire. Fort malheureusement en cernant de près notre corpus, on découvre que la lutte panafricaine, post-indépendance, n'est qu'une démonstration d'un rendez-vous raté pour l'Afrique. C'est une opportunité manquée pour le continent et ses habitants de s'affirmer dans le monde, où les Africains sont devenus incapables de se prendre en charge et de ressusciter l'état de prospérité de l'Afrique d'antan. Dans cette Afrique-là, la gestion économique, sociale et politique fut la cuisine interne des Africains et à la manière des Africains. A contrario, dans cette opportunité ratée, le phénomène du mimétisme fait son apparition, d'où l'expression de rendez-vous manqué.

Par rendez-vous manqué, on a manqué de mettre en pratique la devise du Panafricanisme qui se résume en ceci : « l'Afrique aux Africains » (Pierre Barnes 1980 : 480). En d'autres termes, les Africains devraient s'assumer, prouver qu'ils étaient capables de s'autogérer à l'image de la jeune Salimata qui devenait une femme.

Pour le narrateur, le fait de chercher à ressembler toujours au colonisateur est un symbole d'échec des indépendances et une preuve d'immatunité des Africains.

Où sont parties ces longues années de lutte sans merci pendant lesquelles plusieurs dignes fils ont dû payer de fort grands prix ? Au narrateur de préciser sur fond d'exemple de Fama : « Mais alors, qu'apportèrent les indépendances à Fama ? » (*Lessol.* : 25). Cette question de notre corpus mérite d'être recadrée à la réalité africaine de nos jours : qu'apportèrent les indépendances aux Africains ? A quoi ont-elles réellement servi ?

En effet, en approchant la situation présente de l'Afrique et des Africains, la métaphore de Salimata vaut son pesant d'or. Par un petit sentier sinueux « une piste abandonnée » (*Lessol.* : 38), Salimata rentre perchée sur un dos d'homme « une matrone » (*Lessol.* : 38), affaiblie par des douleurs abdominales de grande envergure. *Mutatis mutandis*, les indépendances ont

apporté plus de maux que de biens, plus de douleurs que de joies ; en bref, ce fut le désenchantement total. Dans cet état de désenchantement, le narrateur de l'œuvre à l'étude s'invite au jeu de comparaison entre l'Afrique coloniale et celle des indépendances. De cette comparaison, l'Afrique des indépendances pèse bas. Elle est déplumée. Quand le narrateur fait son procès devant le tribunal de l'histoire, il charge davantage les indépendances ; « [...] les indépendances ont cassé le négoce [...]. Et l'espèce malinké, les tribus, la terre, la civilisation se meurent, percluses, sourdes et aveugles et stériles » (*Lessol.* : 23).

Là, le narrateur insinue que les indépendances n'ont apporté que stérilité, pauvreté ou malédiction. C'est une façon d'admettre que le désenchantement en Afrique constitue une preuve indéniable que les Africains ont répondu absent au rendez-vous de s'affirmer aux yeux du monde, de s'assumer et de garantir la prospérité de leur continent sans secours ni influence d'autres nations. Ils auraient manqué au grand rendez-vous du donner et du recevoir de Léopold Sédar Senghor.

Cependant, la sentence n'est pas fatale, le narrateur leur offre une deuxième chance ; il évoque un autre élément pour démontrer que la stérilité de Salimata n'est pas en soi une fatalité qui ne puisse être vaincue. Il y a moyen que les choses changent pour qu'elle (Salimata) redevienne féconde à l'exemple de sa mère, qui ayant été victime du viol aussi et a souffert de la même stérilité pendant un moment de sa vie.

« La maman de Salimata avait souffert de la stérilité et ne l'avait dépassée qu'en implorant le mont Tougbé dont le génie l'avait fécondée de Salimata » (*Lessol.* : 38-39).

Alors qu'elle était encore jeune, la maman de Salimata avait également été victime de viol à cause de sa beauté ; c'est une situation de stérilité qu'elle avait réussie à vaincre en implorant le mont Tougbé, comme l'indique l'extrait susmentionné. Ce génie avait le pouvoir de rendre féconde toute femme stérile, d'où la naissance de Salimata était donc le résultat issu du pouvoir mystique d'un être surnaturel. Si la maman de Salimata pouvait venir à bout de la stérilité, à combien plus forte raison Salimata ?

Pourquoi alors Salimata continuait-elle de demeurer toujours stérile ? Elle pouvait se référer à sa mère et suivre les pratiques secrètes qui avaient fait que sa mère parvint à vaincre la stérilité.

Salimata demeurait encore stérile, selon le narrateur, c'est à cause du fait qu'elle mélangeait sa culture avec d'autres pratiques de basse besogne ; et conséquemment cela rendait sa fécondité pratiquement impossible : « Pourtant, Fama pouvait en témoigner, elle priaait proprement, se

conduisait en tout et partout en pleine musulmane, jeunait trente jours, faisait l'aumône et les quatre prières journalières » (*Lessol.* : 28).

En dressant le portrait de la mère de Salimata et de Salimata, le narrateur nous présente deux personnes faisant face au même problème : la stérilité à différentes périodes. Cependant, la mère de Salimata parvint à s'en débarrasser en restant fidèle aux *us et coutumes* de sa culture et Salimata n'arrive pas à s'en débarrasser parce qu'elle mélange sa culture avec d'autres pratiques à l'exemple de la prière musulmane avec les cultes aux sorciers, aux incantations des marabouts. Ce mélange contre nature, incongru ne produit pas de fruit escompté ; le ventre de Salimata va demeurer toujours fermé comme l'indique ce passage :

Salimata, je te le jure, voilà un sacrifice accepté, répéta le marabout. [...] la pluie qui tombe, qui lave le sol après un sacrifice, c'est très bien. Encore un signe de sacrifice accepté. Qu'Allah donne la force à tes paroles ! Merci, Abdoulaye, pour le malheur détourné [...]. Reste la stérilité qui m'habite et me désole ; les amulettes et les médicaments ne l'ont pas encore extirpée. Prends pitié de moi (*Lessol.* : 75).

Cette description pittoresque et intéressante est une métaphore, quand on se réfère à la société panafricaine indépendante.

En effet, nous avons déjà démontré que l'Afrique venait de rater une occasion importante d'entrer par la grande porte dans l'histoire de l'humanité : c'est le fait que nous avons nommé « Rendez-vous manqué des Africains ».

La cause de cet échec s'explique en grande partie par le recours aux pratiques qui n'étaient pas d'obédience purement africaine, à l'image des dirigeants africains qui faisaient recours aux idéologies politiques en désharmonie avec la personnalité africaine ; et pourtant, la vision du Panafricanisme était celle de s'unir et de défendre les intérêts des Africains.

En comparant la situation de stérilité de Salimata à celle de sa mère, le narrateur tient à démontrer que la situation de l'Afrique est possible de changer à condition que les Africains prônent plus une politique qui exalte la personnalité et l'âme africaines, qu'Alioune Diop qualifie d'« originalité africaine » (2010 : 169).

Si la maman de Salimata pouvait vaincre la stérilité en recourant aux génies africains, l'Afrique, pourrait également changer sa situation d'apathie économique à l'exemple de

plusieurs pays anciennement colonisés dans la série de l'Inde, des Philippines, du Brésil, etc... Ces pays ont prouvé à la face du monde que la colonisation n'était pas en soi une fatalité.

Les nouveaux dirigeants panafricains avaient la vision de se battre pour l'établissement d'une politique purement africaine ; d'où la devise de l'Afrique aux Africains. Malheureusement, les divergences ont affaibli la vision de la politique purement africaine ; et de ce fait, les dirigeants vont recourir comme Salimata, aux pratiques qui mélangent à la fois la politique africaine et celle de l'Occident au point que la fusion des deux politiques engendre des pratiques qui ne seront pas orthodoxes à l'exemple de la dictature, le tribalisme, le culte de la personnalité, la montée du nationalisme d'Etat, le système des partis uniques.

Dans le chapitre III, nous allons revenir sur la société panafricaine des indépendances avec à l'appui d'amples détails de notre corpus dans l'ordre de démontrer comment le reconditionnement et l'adaptation des idéologies étrangères ont donné un coup fatal à l'émergence de l'Afrique et des Africains.

S'il est vrai que les indépendances représentent pour l'Afrique un rendez-vous manqué avec l'histoire de l'humanité, la lutte panafricaine quant à elle, comme déjà mentionné précédemment, ne se limite pas seulement en Afrique et pour les Africains, mais bien au contraire elle prend en ligne de compte tous les Noirs et même ceux de la diaspora.

Chapitre III : LE « DESENCHANTEMENT » OU LA DECOLONISATION MANQUEE

III.1. Introduction

Ce chapitre analysera la période de « désenchantement » dans la ligne de temps des indépendances africaines. Cette période correspond au moment d'examen de gestion du pouvoir de nouveaux dirigeants. C'est une période où les nouveaux dirigeants apprennent par essais et erreurs les rudiments de la prise des décisions à cause du manque de préparation suffisante ; « Mais comme pour tous les gros bébés, la naissance et les premiers pas étaient-ils difficiles, trop durs ? (*Lessol.* : 85).

Dans *Littérature nègre* (1979), Jacques Chevrier définit cette période comme étant une période de pessimisme, c'est-à-dire une période d'illusion et de désillusion pour les Africains, car ces derniers s'attendaient à voir des miracles et une transformation rapide de leur continent ; chose qui n'arrivera pas.

Notre roman d'examen, quant à lui, éclaire le désenchantement dans le sens que le narrateur nous parle d'un Fama qui a lutté contre la colonisation française et s'attendait à être récompensé, mais malheureusement ; « [les] indépendances une fois acquises, Fama fut oublié et jeté aux mouches » (*Lessol.* : 24).

En somme, par rapport aux points de vue susmentionnés, le désenchantement se résout en une période d'apprentissage des indépendances en Afrique ; « comme une nuée de sauterelles les indépendances tombèrent sur l'Afrique à la suite des soleils de la politique » (*Ibid.*) ; et cette période a nourri moult d'espoirs chez les Africains.

Dans ce chapitre, nous allons appréhender le désenchantement sous l'aspect des comportements et des pratiques que le narrateur qualifie de « bâtardise des indépendances » (*Lessol.* : 110). Ce sont des pratiques qui se sont installées dans la société africaine indépendante surtout dans plusieurs pays francophones. Ensuite, nous allons nous intéresser à la gestion des dirigeants africains des indépendances à la lumière de notre roman d'étude.

III.2. Une indépendance symbolique

L'engagement du narrateur se révèle dans ce sens qu'il dénonce le dysfonctionnement de la société africaine suite aux indépendances symboliques. Car pour lui, après que Fama ait combattu le pouvoir colonial, il se retrouve malheureusement face à une autre réalité que le

narrateur appelle la trahison des indépendances ; « les indépendances ici ont trahi » (*Lessol.* : 27).

Pour lui, il concevait l'avènement des indépendances, la même chose pour tous les Africains d'ailleurs, comme théoriquement l'occasion de tourner définitivement la page de l'histoire douloureuse de la traite négrière ainsi que celle de la colonisation. En termes clairs, l'avènement des indépendances serait une occasion d'établir une société africaine qui reflèterait la vision panafricaine, celle d'Afrique aux Africains.

Il serait temps de remettre l'Afrique sur l'orbite de son état initial comme le clamait Nkwame Nkrumah : « At long last the battle has ended ! And thus Ghana, your beloved country, is free for ever... we must realise that from now on we are no more a colonial but a free independent people. We are prepared to make it a nation that will be respected by any nation in the world¹³» (Nkrumah 1961: 105).

Partant de cette citation, on comprend que l'accession des pays africains à l'indépendance marquerait la fin d'une manière simple de la lutte panafricaine. En d'autres termes, une fois les indépendances acquises, la lutte panafricaine devrait se transformer en une lutte pour le développement de l'Afrique indépendante selon la vision panafricaine, mais fort malheureusement, ce sera une période pendant laquelle des pratiques déplorables vont s'installer à tous les niveaux de la société. Ce sont des pratiques qui vont transformer la société africaine, à ce que le narrateur qualifie d'un « monde méconnaissable, d'un monde renversé » (*Lessol.* : 73). C'est une indépendance symbolique.

Dans *Les Damnés de la terre* (1961), Frantz fanon estime que « ce qui devait être considéré comme l'apothéose de l'indépendance a fini par se transformer en malédiction de l'indépendance » (1961 : 99). C'est dans le même sens que le narrateur évoque l'avènement des indépendances en Afrique non plus comme un événement de triomphe ou de victoire pour les Africains, mais plutôt comme « une damnation ! bâtardise ! le nègre est damnation » (*Lessol.* :20).

¹³ Ma traduction : Enfin, la bataille terminée, le Ghana, votre pays bien-aimé, est libre pour toujours... nous devons réaliser que désormais nous ne sommes plus un peuple colonial mais un peuple libre et indépendant. Nous sommes prêts à faire de nous une nation, qui sera respectée par n'importe quelle nation du monde.

« 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).

Pour mieux appréhender cet état de choses, voyons voir de prime abord comment le narrateur associe les échecs des indépendances à la personne des dirigeants africains qu'il qualifie des « bâtards ». C'est à cause de la mauvaise qualité de dirigeants que le continent africain, cet univers nouvellement créé, va se transformer en un monde renversé, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction.

III.2.a. Les dirigeants africains ou la bâtardise des indépendances

Le narrateur n'hésite pas à qualifier les dirigeants africains de « bâtards » (*Lessol.* : 99), en utilisant cette qualification grotesque, il tient à dénoncer la qualité des dirigeants d'une part mais aussi, des comportements et pratiques d'autre part, qui vont s'installer dans la société africaine dite indépendante. Ces pratiques vont de façon générale, affecter négativement l'avenir et le devenir de toute l'Afrique.

En effet, pour le narrateur les dirigeants africains « sous les soleils des indépendances » (*Lessol.* : 147), se souciaient beaucoup plus de leurs images, de leurs noms ou de leurs pouvoirs que « de creuser les égouts promis » (*Ibid.* : 27). Ils se souciaient moins du développement du continent africain comme promis que tout autre chose.

A l'origine, selon le dictionnaire Larousse en ligne on utilisait le mot « bâtard » pour qualifier « un enfant né hors mariage » ou « un enfant né d'un second mariage avec une femme de plus bas rang » ; c'est dans cette logique que le narrateur l'utilise non pas d'une façon péjorative mais bien au contraire, pour appréhender une catégorie sociale de ceux qui viennent d'être élevés par le concours du hasard au rang des dirigeants des pays nouvellement indépendants.

Si les choses ne marchent pas en Afrique, c'est à cause premièrement de la qualité des dirigeants, c'est parce que la direction de l'Afrique indépendante se retrouve entre les mains des « bâtards » ou « fils d'esclaves » (*Lessol.* : 100).

En présentant les dirigeants africains comme « des fils d'esclaves » ou « des bâtards », le narrateur a-t-il réellement de bonnes raisons de le dire ?

En les qualifiant des « bâtards », le narrateur loue sous coulisse les performances du fonctionnement de la société précoloniale. C'est pourquoi il présente d'entrée de jeu, Fama

comme un descendant de la famille royale, qui appartient à la classe noble ; c'est une classe qui a pour mission de diriger, de commander ; donc de ne pas subir la domination comme ceux qui appartiennent à la classe inférieure.

Il s'écrie que ces dirigeants ne sont pas nobles ; ils n'appartiennent pas à la classe dirigeante au regard de la généalogie. Et c'est la raison pour laquelle ils tolèrent certaines pratiques dans la société. Cela s'explique selon le narrateur, par le fait que ces leaders n'étaient pas préparés à diriger. Ils ne sont pas de la lignée ni de la classe de noble dès leur descendance. « Où a-t-on vu un fils d'esclave commander ? » (*Lessol.* : 133).

D'aucuns se poserait la question de savoir comment donc « ces fils d'esclaves » sont-ils parvenus à prendre la commande de la société indépendante au détriment de ceux de la classe de noble ?

Pour répondre à cette question, il nous semble important de préciser à ce stade qu'une des caractéristiques dans la structure de la société africaine est l'organisation autour des groupements qui la composent, à l'exemple de l'ethnie, de la tribu et même du clan. Ces derniers garantissaient la stabilité de la société et permettaient la continuité de certaines pratiques faisant partie de l'héritage.

Le but de cette structure était de garantir le bon fonctionnement de la société ; et pour ce qui est de l'accession aux fonctions royales ou dirigeantes, chaque famille connaissait son rôle et sa fonction compte tenu de sa descendance. Chacun occupait une fonction bien déterminée dépendamment de la famille dont il était membre. C'est ainsi que dans l'organisation de la société africaine, on pouvait trouver des nobles, mais aussi des agriculteurs, des guerriers et ainsi de suite.

Au sujet des professions au sein de la communauté, dans *l'Afrique noire est-elle maudite ?* Moussa Konate explique en ces termes : « Il appartient aux nobles de diriger la communauté, aux tisserands de tisser, aux forgerons de forger, etc. De même, dans le domaine des arts, chanter ou jouer de la musique relève de castes précises, comme celle des griots en Afrique de l'Ouest. Un noble qui s'aviserait de transgresser cette disposition s'attaquerait aux fondements mêmes de la communauté et, du coup, se stigmatiserait » (2010 : 30).

Cet extrait met en lumière que dans la communauté chacun connaissait sa place et le rôle qu'il devrait jouer selon sa descendance et la famille à laquelle il appartenait. Cette dichotomie au sein de la société ne se limite pas seulement au pouvoir politique, cela s'étend même au

mariage : chacun doit respecter strictement son rang ou sa classe sociale, comme l'indique encore Moussa Konate : « Pour que les frontières restent étanches, le mariage entre nobles et individus de castes est strictement interdit. Un signe inaliénable permet de situer immédiatement la personne qui le porte sur l'échelle sociale : son nom. Celui-ci joue le rôle d'une carte d'identité » (*Ibid.* : 30).

Pour comprendre comment ces fils d'esclaves sont parvenus à prendre la commande de la société africaine, il faudra remonter à la période de l'établissement de l'entreprise coloniale, que nous avons qualifié de spoliation dans le chapitre précédent. Cette spoliation a bouleversé le fonctionnement normal de la société africaine, à l'image d'un tourbillon qui déracine tout sur son passage.

En effet, les puissances coloniales en venant en Afrique s'étaient butées à une résistance farouche de la part de la classe dirigeante africaine, comme l'atteste Albert Adu Boahen (1989), dans cette déclaration, du Wobogo, le moro naba ou roi des Mossis, dans l'actuel Burkina Faso, au capitaine français Destenave en 1895 :

Je sais que les Blancs veulent me tuer afin de prendre mon pays et, cependant, tu prétends qu'ils m'aideront à l'organiser. Moi, je trouve que mon pays est très bien comme il est. Je n'ai pas besoin d'eux. Je sais ce qu'il me faut, ce que je veux : j'ai mes propres marchands ; estime-toi heureux que je ne te fasse pas trancher la tête. Pars immédiatement et, surtout, ne reviens plus jamais ici (1989 : 24).

Ceux qui tinrent tête aux colonisateurs étaient pour la plupart de la classe de noble, la classe dirigeante. En représailles, les colonisateurs vont réprimer toute résistance dans le sang, c'est cette situation qui va faciliter l'établissement de la domination coloniale en Afrique d'une part mais aussi faciliter une collaboration entre les colonisateurs avec la classe de caste d'autre part. Tidiane Diakite renchérit :

Dans l'ex-Soudan français, par exemple, les chefs à qui l'administrateur colonial demandait des listes d'enfants à scolariser dressaient en priorité la liste des rejetons de familles de caste. Par-là, ils permettaient à des gens tenus pour inférieurs d'accéder au savoir et, surtout, de devenir des auxiliaires de l'administration coloniale. Car l'école n'avait pas pour mission que de former le personnel indigène, levier de la colonisation [...] (1986 :25).

Et d'ajouter ;

L'école fut sans doute le facteur le plus perturbant pour les sociétés africaines. En donnant le savoir à « n'importe qui », de surcroît à des jeunes, elle vint soudain rompre le système traditionnel [;] [...] le savoir était concentré entre les mains de quelques individus, souvent âgés. Pour les Noirs africains, ce fut le monde à l'envers [...] (*Ibid.* : 26).

Cette situation va jouer un rôle déstabilisateur dans le choix des leaders allant conduire les pays africains à l'accession des indépendances ; ceux qui n'avaient pas vocation de diriger, vont par le truchement des indépendances se retrouver en train de diriger l'Afrique.

Aussi faudrait-il signaler que les indépendances en Afrique vont dans plusieurs cas découler d'un processus de négociation entre les colonisateurs et les colonisés ; et très souvent elles s'échappaient des soupapes de multiples pressions des colonisés : Alors nos étudiants et intellectuels nous ont dit de chasser les Français ; ça aurait apporté beaucoup plus de maisons, d'argent et de marchandises. Mais c'était difficile, il y avait les troupes françaises, et puis ce n'était pas bien, parce que sans les Français il n'y a pas de travail et nous ne voulions plus chômer (*Lessol.* : 87).

Cet extrait montre que le roman de notre étude résume de façon claire le discours de De Gaulle à Brazzaville, qui avait opté pour une gestion commune de l'Afrique avec les Africains ; ceci constitue une façon symbolique de remettre le pouvoir aux Noirs et de faire de leurs états, des états associés dans la communauté française. Le résultat est la politique de la France-Afrique. De cette politique d'association des états africains et des puissances occidentales, il résulte beaucoup de dirigeants noirs ou marionnettes des occidentaux ; ils vont se retrouver à la commande de leurs pays, c'est la situation que Frantz Fanon condense dans *Peau noire, masques blancs* (1960).

Les exemples des dirigeants « marionnettes » sont légion au lendemain des indépendances. Notre corpus utilise la métaphore de la république des Ebènes pour revenir sur quelques cas de figure des pays africains tel que le Congo, ex. Zaïre avec le général Mobutu, dont le pouvoir est ficelé avec un fatal coup d'état militaire ; le deuxième cas de figure est le Sénégal, le pays, où Sédar Senghor, un fonctionnaire français, prend les rênes du pouvoir à l'occasion de l'indépendance.

C'est dans cette dynamique que le narrateur du roman à l'étude, a recours sans hésiter à l'expression de « fils d'esclave ou bâtard » pour surligner la différence entre Fama descendant légitime ou authentique de Malinké avec la catégorie des dirigeants de l'Afrique indépendante ; c'est une situation inconcevable pour le narrateur car pour lui, le pouvoir surtout politique est réservé à une certaine élite, aux familles des nobles comme celle de Fama, les Doumbouya.

Il faut à ce stade ajouter, qu'en employant la qualification de « la bâtardise des indépendances » (*Lessol.* : 110) ; le narrateur s'en sert pour aussi mettre en lumière ou dénoncer la perversion dans la société africaine, c'est-à-dire l'établissement des valeurs dans cette Afrique dite indépendante qui renoncent d'une manière directe à la valorisation de l'Afrique et de sa culture. « Les gens de l'indépendance ne connaissent ni [la] vérité, ni [l'] honneur, ils sont capables de tout » (*Lessol.* : 168).

C'est ainsi que dans sa diatribe, le narrateur ne se limite pas seulement à dénoncer tous ces leaders comme n'étant pas des descendants de la noblesse africaine, mais aussi il tient à leur rappeler qu'ils font la honte de l'Afrique, ils sont illégitimes car n'étant pas préparés à diriger et comme conséquence, leur gestion des pays africains est calamiteuse... on trouve incertitude, souffrance et pauvreté.

Pour confirmer l'hypothèse selon laquelle, les dirigeants africains n'étaient rien d'autre que des bâtards ou des fils d'esclave, le narrateur évoque comment ces dirigeants à cause d'un complexe d'infériorité par rapport à leur origine, ils vont chercher à porter des noms ou titres honorifiques du genre : guide suprême, maréchal : « le président, était la mère de la république et tous les citoyens en étaient les enfants » (*Lessol.* : 173-174). C'est une façon de cacher leurs origines, leurs appartenances à la classe inférieure. Somme toute, ils n'étaient pas préparés à diriger en premier lieu. « Fama parut occupé à dénombrer les bâtardises des soleils des indépendances » (*Lessol.* : 55).

Fama n'étant pas habitué à vivre avec ces pratiques de la bâtardise des indépendances, il va prendre son temps à les dénombrer ; pour lui, ces pratiques bouleversent la société africaine indépendante. Il en cite quelques-unes :

III.2.b La société des partis uniques

« Mais quand l'Afrique découvrit d'abord le parti unique ; « Le parti unique, le savez-vous ? ressemble à une société de sorcières, les grandes initiées dévorent les enfants des autres » (*Lessol.* : 24).

Une des caractéristiques de la société africaine indépendante est l'établissement du système des partis uniques. Cette pratique n'existait pas dans l'Afrique coloniale. Le narrateur l'évoque pour dénoncer un système qui a transformé la société africaine en une « société des sorciers » ; ce système se présente comme une tare dans la société africaine, qui sera à l'origine d'autres problèmes affectant non seulement l'évolution de la société africaine mais aussi le bien-être des Africains.

En effet, le système des partis uniques ou la société des sorciers que les fils d'esclaves vont établir en Afrique, n'est bénéfique qu'à une classe que le narrateur nomme : classe « de[s] grandes initiées ». Voilà une façon de déplorer le manque de méritocratie qui n'a pas de place dans la société indépendante ; et seul, le fanatisme à outrance ou la capacité de suivre aveuglement les dirigeants, vous donne l'opportunité d'occuper une place de choix dans la société. A l'exemple du poste de secrétariat général ou de directeur qui « n'étaient réservés qu'à ceux qui savaient dire les louanges du président, du chef unique et de son parti » (*Lessol.* : 25).

Le narrateur dénonce cette pratique de fanatisme, qui se répand presque dans tous les pays africains surtout francophones, cette pratique récompense les moins méritants au détriment des plus compétents.

En effet, dans le parti unique le président de la république est en même temps le numéro un du parti et occupe une place d'honneur dans la société ; il se distingue des autres ; il joue le rôle d'un être providentiel, c'est-à-dire une personnalité qu'il faudra vénérer comme étant descendant de dieux, comme « une mère de la république » (*Lessol.* : 174).

Pour le narrateur, il n'y a aucun doute que contrairement à la société précoloniale qui privilégiait la cohésion et le respect mutuel, le système de parti unique a tué toute liberté fondamentale dans la société africaine postindépendance, en y établissant un système répressif de pensée unique ; toute liberté de penser est interdite, la seule pensée acceptable est celle qui considère le président comme le seul sauveur ou la mère de la république.

Pour le narrateur, tous les pouvoirs issus des indépendances ne suivent pas la vision du Panafricanisme, et ne sont rien d'autres qu'« illégitimes » ; ils sont illégitimes car ils sapent la lutte panafricaine, une lutte qui consiste à valoriser mais aussi à unir les Africains afin qu'ils vivent libres dans leur continent bien au-delà de tout passé colonial. Malheureusement le narrateur fait un constat amer ; il estime que la société africaine indépendante, avec

l'établissement du système des partis uniques n'a rien fait d'autre qu'établir un système politique, qui dévore ses propres enfants. C'est un système politique qui n'est pas bénéfique aux Africains comme l'indique ce passage : « Le parti unique, le savez-vous ? ressemble à une société de sorciers, les grandes initiées dévorent les enfants des autres » (*Lessol.* : 24).

III.2.c. la dictature

Selon le dictionnaire, la dictature est un système de pouvoir absolu ; c'est l'emploi de la force pour diriger et s'imposer. Voilà un autre fléau qui gangrène l'Afrique indépendante. C'est un système qui dévore toute opposition :

Le père de Diakité, qui était de l'opposition, fut convoqué, on lui signifia que son parti était mort, qu'il avait à adhérer au parti unique, LDN. Il adhéra, paya les cotisations pour lui, sa famille, ses bœufs et ses trois camions. Le lendemain on le manda encore ; il devait payer les cotisations du parti des années courues depuis la création de LDN : dix années de cotisation pour lui, son fils, ses dix femmes, ses soixante bœufs et ses trois camions. Il s'en acquitta » (*Lessol.* : 83-84).

La société des sorciers est à la base de la dictature en Afrique. Faudrait-il se souvenir que l'année 1960 marque la période de désenchantement pour l'Afrique ? Le système de dictature réprime toute opposition ou contestation au sein de la société; car seule la loi du président compte :

Le président et le parti unique réprimèrent. Deux ministres, deux députés et trois conseillers furent ceinturés en pleine rue, conduits à l'aérodrome, jetés dans des avions et expulsés. Un conseil de ministres extraordinaire fut convoqué, délibéra tout l'après-midi et se termina par un festin à l'issue duquel quatre ministres furent appréhendés sur le perron du palais, ceinturés, menottés et conduits en prison (*Lessol.* : 157).

Dans cet extrait, on comprend que le président et les membres du parti avaient le droit de faire ce qu'ils voulaient au sein de la société ; l'instauration de la dictature comme moyen de gestion était une façon de se débarrasser de toute opposition, voire de toute personne qui critiquait le président. On montait des complots pour éliminer ceux qui représentaient des problèmes potentiels contre le régime ; bref, personne n'était à l'abri d'une arrestation imminente et arbitraire :

On parlait de complots, de grèves, d'assassinats politiques. Fama exultait. Il rendait visite à ses anciens amis politiques, ses compagnons de l'époque anticolonialiste. Ceux-ci ne dissimulaient plus leurs soucis, ils avaient tous peur. Fama aimait les entendre dire que tout pouvait tomber sur le pays d'un instant à l'autre : les incendies, le désordre, la famine et la mort (*Lessol.* : 154).

Fama, n'étant pas habitué à la dictature et par envie de rendre justice, s'en va à la recherche de ses amis qui sont arrêtés arbitrairement ou sont portés disparus ; mais malheureusement il finit lui-même par être arrêté et jeté en prison ; le parti unique a estimé que Fama fourrait son nez dans les affaires du président.

« Fama aurait dû entendre ; il aurait dû retirer ses mains et pieds de la politique pour s'occuper des palabres de ses femmes » (*Lessol.* :157). En effet, Fama paie le prix de s'opposer à la dictature que la bâtardise des indépendances a établie dans l'Afrique postcoloniale ; comme tous les opposants en Afrique, Fama paie également le prix ; il a décidé de s'opposer au président ou à la mère de la république.

Fama persistait et criait dans les palabres qu'il n'aurait de cesse tant que ses anciens amis ne seraient pas libérés ; [...] une nuit, alors qu'il sortait de la villa d'un ministre avec son ami Bakary, tous deux furent assaillis, terrassés, ceinturés, bousculés jusqu'à la présidence où on les poussa dans les caves. Fama y trouva tous ceux qu'il cherchait. Comme eux, ils étaient arrêtés. Il devait subir dans les caves du palais les premiers interrogatoires (*Lessol.* : 158).

Le palais présidentiel était transformé en une villa, qui servait des cours et tribunaux. Là, la justice y était expéditive car les prisonniers politiques appartenaient au président de la république, comme l'indique ce passage : « la justice était recluse dans une vaste villa entourée d'un jardin : juges, greffiers, dactylos y travaillaient et y vivaient sous la garde de tirailleurs » (*Lessol.* :161).

Dans la dictature, la justice est entre les mains du président ; c'est lui qui décide entre celui qui doit être arrêté ou gracié car tous les prisonniers politiques lui appartenaient : « Seul le président peut libérer ces derniers et un président des soleils des indépendances n'a jamais le temps » (*Ibid.*). Les prisonniers ne connaissaient même pas la cause de leurs arrestations ou de quoi ils étaient accusés : on pouvait être arrêté même pour un rêve, contraire à la bonne marche du pays ou pour le souhait d'un malheur au président. « Fama raconta une deuxième fois son rêve,

le juge traduisait en français, [...] Il inculpa Fama de participation à un complot tendant à assassiner le président et à renverser la république de la cote des Ebènes » (*Lessol.* :165-166).

La justice était rendue par le président ou pour le président. Sur base de cette justice, tous ceux qui étaient accusés de combattre le président et qui résistaient aux interrogations, se retrouvaient victimes d'une justice qui ne suivait pas la cour normale de la loi du pays mais bien celle du parti unique. Les accusés avaient le choix entre avouer qu'ils étaient coupables devant une justice partisane ou accepter un interrogatoire qui se faisait d'une manière brutale et violente avec comme objectif, d'avoir de réponses aux questions posées. « Le juge d'instruction coupa net, indiqua à Fama la salle de torture où on savait faire parler » (*Lessol.* :162).

Le narrateur dénonce cette bâtardise des indépendances, le système de dictature. Comme nous venons de le voir, le président est au-dessus de tout et c'est encore lui ou en son propre nom que la justice est rendue

Bref, dans la dictature la société des sorciers a imposé la répression et la peur ; elle réprime les opposants, s'érige en barrière à toute démarche démocratique étant donné que « le parti unique de la république interdisait aux villageois d'entendre ce que pourraient conter les arrivants de la capitale sur la politique » (*Lessol.* : 95).

A part la dictature, le narrateur nous parle d'une autre bâtardise dans la société africaine indépendante, qui est celle de la corruption.

III.2.d. La corruption

« Le président est prêt à payer pour se faire pardonner les morts qu'il a sur la conscience, les tortures qu'il vous a fait subir ; il est prêt à payer pour que vous ne parliez pas de ce que vous avez vu » (*Lessol.* : 182).

Le narrateur dénonce l'étendue de la corruption qui prend place dans la société africaine indépendante ; et tout porte à croire que cela se fait avec la bénédiction du président, qui est prêt à acheter le silence de ses victimes, afin que ses abus restent cachés. Ce système a détruit la société africaine indépendante, dans le sens qu'il a établi une société où la méritocratie n'a pas de place. Tout dépend du président ; par exemple seuls ceux qui savent dire les louanges du président pouvaient occuper les postes politiques comme le confirme cet extrait :

Fama qui voulait être secrétaire général d'une sous-section du parti ou directeur d'une coopérative. Que n'a-t-il pas fait pour être coopté ? [...] Les deux plus viandés et gras morceaux des Indépendances sont sûrement le secrétariat général et la direction d'une coopérative [...]. Le secrétaire général et le directeur, tant qu'ils savent dire les louanges du président, du chef unique et de son parti, le parti unique, peuvent bien engouffrer tout l'argent du monde sans qu'un seul œil ose ciller dans toute l'Afrique (*Lessol.* : 24-25).

Celui qui sait dire les louanges ou flatter le président, a droit à tout et même de se comporter comme il l'entend ; il peut même se servir de l'argent de l'état sans avoir peur d'être poursuivi ni d'être arrêté. C'est cette Afrique, résultat des indépendances où les riches de la société sont des hommes politiques qui occupent des postes politiques, détournent l'argent de l'état et flattent à longueur des journées le président.

Dans l'Afrique indépendante, les politiciens font la politique non pas par conviction de changer les choses, mais pour piller ou voler les deniers de l'état.

Le narrateur ajoute que pendant la période des « soleils des Indépendances, travailler honnêtement et faire de l'argent tient du miracle » (*Lessol.* : 26). Il estime que la corruption a détruit la société africaine de fond en comble ; ce système est bien entretenu par des dirigeants pour sauvegarder les hautes positions au sein de la société ; et ce système joue sa partition dans la répression contre toute forme d'opposition.

Dans cette dynamique, la corruption était avantageuse et devrait poursuivre son chemin, car : « ils s'étaient tous enrichis avec l'indépendance, roulaient en voiture, dépensaient des billets de banque comme des feuilles mortes ramassées par terre, possédaient parfois quatre ou cinq femmes qui sympathisaient comme des brebis et faisaient des enfants comme des souris » (*Lessol.* : 158).

Le narrateur dénonce ce système qui, d'une manière ou d'une autre a détruit la société africaine, dans le sens qu'en affirmant que le pays appartenait au président ainsi qu'à sa famille politique, tous les secteurs qui définissaient la vie, en commençant par la caisse de l'état s'étendant jusqu'à la justice et en passant par les pouvoirs (judiciaire, législatif et exécutif) appartenaient au président ; et toutes les grandes décisions devaient être prises par lui ou en son nom propre, car il est comme « une mère de la république » (*Lessol.* : 174).

En conclusion à cause de la bâtardise des indépendances représentée par les systèmes de parti unique, de dictature et enfin de corruption ; les indépendances tant attendues en Afrique sont restées symboliques bien plus elles se soient transformées en une période de désenchantement pour les Africains ; tous les espoirs de voir une société africaine réellement indépendante s'étaient envolés. Les indépendances seraient bénéfiques si elles étaient fondées sur les idéaux et la vision du Panafricanisme.

III.3. Le colonialisme des dirigeants

« Lorsque Vassoko arriva aux fils de fer barbelés, il s'arrêta, fit face à la foule des voyageurs, et après des sourires et des plaisanteries il annonça qu'il n'avait pas reçu de télégramme dans la nuit et que les choses étaient comme hier » (*Lessol.* : 188).

En effet, les Africains n'avaient pas réalisé que les indépendances étaient en réalité le début d'une nouvelle période de colonialisme que le narrateur appelle « les soleils de la colonisation » (*Lessol* : 138) ; c'était une période durant laquelle « les choses étaient comme hier », c'est-à-dire que la situation de colonisation n'avait pas changé, le seul changement était observé au niveau du colonisateur, car cette fois-ci les nouveaux colonisateurs étaient les dirigeants africains et non plus les colonisateurs blancs comme auparavant.

Avant les soleils des indépendances et les soleils des colonisations, le quarantième jour d'un grand Malinké faisait déferler des marigots de sang. Mais maintenant avec le parti unique, l'indépendance, le manque, les famines et les épidémies ; aux funérailles des plus grands enterrés on tue au mieux un bouc (*Lessol.* : 138).

Dans cet extrait, le narrateur parle des deux périodes pour faire savoir qu'en Afrique, il n'y avait aucune nouveauté avec les nouveaux dirigeants africains ; c'est la continuité du colonialisme dans une forme nouvelle entre les Noirs eux-mêmes. De ceci, il résulte la multiplication de la souffrance et de la famine, affectant la grande majorité de la population.

Le narrateur estime que les dirigeants africains ne se comportent pas comme de vrais Africains, ils profitent de leurs positions pour dominer ou coloniser leurs frères ; de ce fait, ils n'ont aucune vision pour amener l'Afrique dans sa glorieuse destinée, voulue et recherchée par le Panafricanisme. Les soleils ont tourné avec la colonisation et l'indépendance ; chauffe-toi avec ces nouveaux soleils, tu n'es pas un serval qui préfère mourir de faim plutôt que de se repaître de la viande qu'on lui a servie, quand cette viande n'est pas celle d'un animal qu'il a chassé. Adapte-toi ! Accepte le monde ! (*Lessol.* :182).

A travers ce passage, le narrateur pense que les Africains doivent apprendre à s'adapter à cette nouvelle réalité du nouveau soleil de la colonisation des Noirs par les Noirs ; c'est une situation qui affaiblit les pays africains au profit des dirigeants qui gouvernent ayant en leurs possessions tous les privilèges et d'autre part, ceux qui sont « colonisés », c'est-à-dire ceux qui subissent la loi du plus fort.

Cette néo-colonisation consiste en un manque criant de vision dû à l'impréparation des leaders africains de diriger l'Afrique selon la vision panafricaine. Ceci va causer une rupture avec tous ceux qui parlent d'unité africaine. Les partisans de l'unité africaine seront vus comme obstacle au nouveau système néocolonial. C'est la raison pour laquelle des dirigeants nationalistes ou panafricains comme Patrice Emery Lumumba, Kwame Nkrumah, Thomas Sankara ou Mouammar Kadhafi auront du mal à assoir leurs visions.

Ce système assainit un coup fatal à la vision panafricaine dans le sens que, dans ce nouveau système colonial les Africains sont théoriquement indépendants, mais en réalité ils sont divisés entre eux : ceux « qui préfèrent mourir de faim plutôt que de se repaître de la viande » (*Lessol.* : 182) et les autres, c'est-à-dire ceux qui refusent de s'adapter au nouveau système colonial. Ces derniers préfèrent quitter leurs propres pays pour vivre ailleurs. Voilà une des causes de la migration que nous allons analyser dans les lignes suivantes.

III.4. Les migrations au sein de l'Afrique

« Bâtardise ! Vraiment les soleils des indépendances sont impropres aux grandes choses ; ils n'ont pas seulement dévirilisé mais aussi démystifié l'Afrique » (*Lessol.* : 143-144).

Le narrateur pense que les dirigeants africains des indépendances ont causé plus de torts que de biens en Afrique à cause de leur mauvaise gestion. Les Africains se retrouvent piégés dans un système impropre à la réalisation de grandes choses. C'est une autre façon de « déviriliser, de démystifier » ce grand continent qui devrait refléter la vision panafricaine.

CHAPITRE IV : LE PANAFRICANISME, UN HERITAGE AFRICAIN

Dans les chapitres précédents, nous avons suffisamment démontré que les indépendances constituent un échec cuisant en Afrique. Elles n'ont pas répondu aux attentes des peuples colonisés, qui pis est, elles n'ont pas libéré les sociétés africaines des affres de l'occupation ; en fin de compte, elles ont engendré une noblesse égoïste et déterminée à piller les richesses du sol et sous-sol africains. C'est dans cette dynamique que la lutte déclenchée à l'occasion du Panafricanisme n'a pas clos son chapitre à la dimension de l'accession des pays africains à l'indépendance.

Le Panafricanisme, en revanche, est resté comme un héritage du peuple africain, qui peut y recourir dans le cas échéant. C'est bien sûr cet héritage à l'image d'une bibliothèque vivante que l'on pourrait consulter à tout bout de champ. Voilà la raison d'être de ce chapitre, qui voudrait présenter le Panafricanisme sous l'aspect de l'héritage du peuple africain ; cet héritage voudrait restaurer l'Afrique dans la place qui fut la sienne avant les désastres de la dé/colonisation.

Ce faisant, dans le cadre de l'analyse du roman à l'étude nous allons appréhender la quintessence de l'héritage, qui consiste à confier la manœuvre du destin de l'Afrique aux seuls décideurs africains, qui connaissent bien le genre de société qu'ils aimeraient bâtir.

Le narrateur de l'œuvre à l'étude manipulant le Panafricanisme comme héritage commun, n'hésite pas d'évoquer les obstacles empêchant la concrétisation de l'unité des pays africains ; et parmi ces obstacles il énumère le néo-colonialisme et l'attachement aveugle des Africains à leurs anciens colonisateurs. C'est pour cela qu'il attaque vivement la colonisation, les commandants, les réquisitions, les épidémies, les sécheresses, les indépendances, le parti unique et la révolution, qui sont exactement les enfants de la même couche, des étrangers au Horodougou, des sortes de malédictions inventées par le diable (*Lessol.* : 132).

IV.1. Obstacles au Panafricanisme.

a. Le néo-colonialisme

Collin Legun, cité par Guy Martin, définit le néo-colonialisme comme étant « la survivance du système colonial, en dépit de la reconnaissance formelle de l'indépendance politique dans les pays neufs qui deviennent les victimes d'une domination indirecte, plus subtile, par des moyens politiques, économiques, sociaux, militaires ou techniques » (1982 : 8).

En effet, le néo-colonialisme n'est rien d'autre qu'un système qui favorise l'obtention d'une indépendance apparente, c'est-à-dire une indépendance limitée et contrôlée par les anciens colonisateurs. C'est ainsi que le néo-colonialisme ne permet pas aux pays devenus indépendants de prospérer ni de se développer comme les autres pays souverains de la planète. En outre, le néo-colonialisme engendre un système de gestion qui a pour mission d'une part de continuer à contrôler les pays nouvellement « indépendants » et d'autre part, de s'ériger en obstacle contre toute initiative, échappant à son contrôle.

C'est ce tableau de néo-colonialisme que peint le narrateur, lorsqu'il parle de l'amour obsessionnel du génie Tiécoura face à Salimata, épouse de Fama. En recourant à la métaphore de dépendance, le narrateur voudrait dénoncer la situation d'une femme mariée à Fama, mais qui n'arrive pas à jouir pleinement de son mariage et surtout à avoir des enfants, c'est-à-dire donner une progéniture à son mari, le dernier prince des Malinkés. Ceci est pour la simple raison qu'elle est sous contrôle des pouvoirs maléfiques du génie Tiécoura.

Selon les us et coutumes du milieu, Fama doit se marier à une femme féconde afin que son nom ne disparaisse sur la terre des hommes ; mais malheureusement, il se retrouve marié à Salimata qui est censée appartenir ou dépendre toute sa vie au seul génie Tiécoura que le narrateur qualifie de diable.

Par l'illustration de Salimata et du génie Tiécoura le « diable », ce dernier voudrait continuer à avoir une main mise sur la vie de Salimata malgré qu'elle est maintenant officiellement l'épouse de Fama ; il a recours à cette métaphore pour comparer les relations entre les colonisateurs et leurs anciens colonisés devenus « indépendants ».

D'ailleurs c'était inutile, vraiment inutile, elle appartenait au diable, elle demeurait toujours hantée par le génie, le même génie qui l'avait violée ; il s'opposait à tout rapport de Salimata avec les hommes, [...] mais la dot étant payée, le mariage célébré, Salimata vivra dans la cour de son mari comme une femme pour la cuisine, [...], mais pas comme une épouse avec une part des nuits du mari, donc sans aucun espoir d'enfant (*Lessol.* : 41- 42).

Par cet extrait, on comprend que le narrateur tient à relever l'aspect de la nullité du mariage de Salimata avec d'autres hommes ; pour le narrateur, c'est une façon de parler de la nullité des indépendances en Afrique, car en remettant en cause la nature des relations qu'entretiennent

les anciens colonisateurs avec les pays africains dits « indépendants », le narrateur remet en question la raison d'être de ces relations qui sont trop encombrantes pour les Africains.

A qui profiteraient réellement ces relations pendant le néocolonialisme ? Là est le hic.

En tentant de répondre à cette question, Walter Rodney, n'y va pas par le dos de la cuillère ; il estime que ces relations profitent plus aux anciennes métropoles coloniales qu'à l'Afrique. Il en fait un constat amer lorsqu'il déclare que c'est grâce à ce système de néo-colonialisme que : « l'Afrique a aidé au développement de l'Europe occidentale, autant que, l'Europe occidentale a aidé au sous-développement de l'Afrique » (Guy Martin 1982 : 6).

Le constat de Walter Rodney sur la nature des relations entre l'Afrique et ses anciens colonisateurs corrobore la pensée négative autour du néocolonialisme du narrateur dans le sens qu'il s'auto-questionne sur l'importance des relations entre les soi-disant « anciens colonisés et leurs anciens colonisateurs » (*Lessol.* : 22-23).- Malgré l'avènement des indépendances, ces relations n'ont pour objectif que de poursuivre le contrôle de l'Afrique ; autrement dit créer un système qui empêche l'Afrique de se développer en contrecarrant la vision et les objectifs du Panafricanisme.

C'est ainsi qu'en mettant en parallèle le néo-colonialisme et le génie de Tiécoura, le narrateur estime que ce dernier profite de sa position ou qualité de génie pour continuer à avoir une influence dominante sur Salimata au point de l'autoriser à se marier à un autre homme sans toutefois l'affranchir ni perdre tout contrôle sur elle.

En effet, Tiécoura continue de contrôler Salimata, épouse de Fama, par ses pouvoirs mystiques pour qu'elle ait l'impression de vivre comme tout autre femme mariée mais en réalité, elle est limitée aux tâches ménagères, c'est-à-dire reléguée à la cuisine, elle ne doit pas se comporter comme une épouse ayant « une part de nuit avec son mari et être capable de fonder une famille ou avoir des enfants » (*Lessol.* : 42).

Le narrateur a recours une fois de plus à la métaphore de dépendance de Salimata pour évoquer la période que Bashir Tamsir Niane (2018) qualifie de postcolonialité ; autrement dit c'est « tout ce qui est relatif à l'aventure coloniale et qui en est à la fois le produit et l'héritage » (2018 : 5).

Le néo-colonialisme a été facilité par la postcolonialité qui fait de l'Afrique, une source de développement d'anciennes métropoles européennes à cause de ses richesses ; comme par effet

boomerang, l'Afrique éprouve des difficultés à recourir à ses propres richesses pour se développer à son tour sans l'assistance de ses anciens colonisateurs. L'exemple de Balla en est une illustration parfaite : Balla est un affranchi mais qui reste attaché à ses maîtres, comme l'indique cet extrait : « Lui [,] Balla [,] n'était pas un salueur, un étranger, mais un de la famille Doumbouya, un affranchi qui était resté attaché à ses maîtres, à la libération » (*Lessol.* : 111).

C'est ainsi que le narrateur ne dédouane pas les dirigeants africains de leurs responsabilités de se dissocier de leurs anciens maîtres ; il estime qu'ils sont si attachés à leurs colonisateurs, qu'ils ont du mal à servir leurs peuples ; en bref, ils ne peuvent pas développer leurs propres pays à cause de la relation si encombrante avec leurs anciens colonisateurs au point qu'ils acceptent des régimes politiques, voire des systèmes de démocratie qui favorisent la continuité du néo-colonialisme en Afrique. Le narrateur pense que ces dirigeants africains n'étant pas étrangers à la situation des Africains, ils devraient travailler en connaissance de cause pour le développement de leur continent. Ils devraient s'identifier à leur peuple et travailler pour améliorer leurs conditions (de leur peuple) de vie tout en se dissociant de l'emprise de leurs anciens colonisateurs ; « Balla l'incroyant, le Cafre, se pensait immortel comme un baobab et jurait d'enterrer les indépendances. Un pouvoir maléfique est toujours éphémère comme un défi au fétiche » (*Ibid.*).

Le narrateur va au-delà en dénonçant le comportement des ceux qui sont opposants aux régimes politiques, qui critiquent toujours le pouvoir en place et promettent de faire mieux une fois au pouvoir ; malheureusement dans la plupart de cas ils deviennent pires que leurs prédécesseurs qu'ils critiquaient alors qu'ils étaient dans l'opposition. C'est cette image contradictoire que le narrateur nous présente lorsqu'il parle encore de Balla, un affranchi qui promet d'enterrer les indépendances, qui sont pour lui, une représentation d'un système qui incarne le néo-colonialisme tout en restant attachés à ses maîtres.

C'est ainsi qu'en mettant les dirigeants et les opposants africains dans un même sac, le narrateur les fustige tous, il les renvoie tous au tribunal de l'histoire pour une justice distributive : ils sont tous coupables face à l'état de dépendance ou à l'état du néo-colonialisme qui continue de perdurer en Afrique. Ils sont trop attachés à leurs anciens maîtres au détriment de leurs propres pays ; en fin de compte ils ne servent que les intérêts des colonisateurs ou encore leurs propres intérêts ; « Malheureusement, Togobala, les Doumbouya et même le Horodougou ne valaient pas en Afrique un grain dans un sac de fonios » (*Lessol.* : 113).

En effet, en soulignant qu'il n'existe aucune différence entre opposants et dirigeants et qu'ils subissent le même sort du néo-colonialisme, le narrateur pense que la seule solution pour vaincre « ce système maléfique qui avait empêché à Salimata de vivre comme une épouse et d'avoir des enfants » (*Lessol.* : 42), est de s'unir opposant comme dirigeant autour du Panafricanisme : l'héritage commun.

Le narrateur rappelle qu'aux yeux du système de néo-colonialisme, les dirigeants et les opposants en Afrique sont tous pareils au même ; ils ne valent pas grand-chose malgré les discours et promesses faits au sujet de la transformation du continent africain. Il réitère son constat amer, lorsqu'il affirme que le néo-colonialisme a pour finalité le développement seulement de l'Europe et rien d'autre.

A contrario, le narrateur insiste sur le fait que le néo-colonialisme n'est pas éternel ; autrement dit, il ne pourra pas exister pour toujours ; le seul moyen de l'anéantir est de s'identifier au Panafricanisme, gage de l'unité africaine. Cela n'est possible que si les Africains mettent de côté tous leurs différends et privilégient le développement intégral de l'Afrique dans toute sa diversité. Le passage suivant en fait mention :

Un seul pied ne trace pas un sentier ; et un seul doigt ne peut ramasser un petit gravier par terre. Seul lui, le président, ne pouvait pas construire le pays. Ce sera l'œuvre de tout le monde. Si grand que soit le pays où règne la discorde, sa ruine est l'affaire d'un jour (*Lessol.* : 174).

Partant de l'extrait susmentionné, le narrateur rappelle aux peuples africains de l'importance de l'unité dans le développement de l'Afrique ; ceci est une responsabilité collective « car c'est l'œuvre de tout le monde » (*Ibid.*) et non la responsabilité des élites seulement.

Evoquant l'unité, la responsabilité incombe à tous : des présidents des Républiques aux plus petits citoyens du pays. Si jusqu'à ce jour l'Afrique présente l'image de la ruine, de la pauvreté et des conflits intercommunautaires, le narrateur conclut que c'est à cause des discordes qui caractérisent les Africains, ils ne se supportent pas les uns des autres : « Connaissez-vous les causes des malheurs et des guerres en Afrique ? Non ! Eh bien ! c'est très simple, c'est parce que les Africains ne restaient pas chez eux, expliqua Sery. Lui, il n'avait jamais quitté la Côte des Ebènes pour aller s'installer dans un autre pays et prendre le travail des originaires, alors que les autres venaient chez lui » (*Lessol.* : 86).

D'où tant que l'on continue de constater partout en Afrique des foyers de tensions entre Africains, lesquelles tensions convergent aux guerres, rebellions ; et des fois à la xénophobie et à la haine entre Africains, le néo-colonialisme continuera à se porter à merveille en Afrique ; selon Guy Martin, le néo-colonialisme se fonde et fleurit sur le principe de « diviser pour régner » (1982 : 8) ; c'est ainsi que sur fond de divisions, le néo-colonialisme va s'étendre au détriment de la matérialisation effective de la vision panafricaine d'unité. Toutefois, il faudrait retenir que « Les Doumbouya (le peuple) ne finiront pas, ce sont les indépendances, les partis uniques et les présidents qui brûleront (*Lessol.* : 113).

Le narrateur le clame à cor et à cri que c'est une erreur pour les Africains, le fait de prendre l'Europe pour modèle de développement ; qui pis est, le fait de voir défiler les politiciens africains en Europe à la recherche de soutien pour leur accession au pouvoir. Ceci ne fait qu'enfoncer le pieu du néo-colonialisme que Nkrumah nomme « le stade suprême de l'impérialisme » (1965 : 30).

Somme toute, pour se libérer de l'attachement aux anciens colonisateurs, le narrateur pense qu'en lieu et place d'aller chercher l'appui auprès d'eux (les anciens colonisateurs) pour développer l'Afrique, les Africains devraient d'abord se soucier de leur unité car le soutien d'anciens colonisateurs n'a que pour finalité, premièrement de développer leurs états et deuxièmement d'enfoncer le système de contrôler l'Afrique.

En dehors du néo-colonialisme, le narrateur évoque un autre obstacle non de moindre, qui s'érige contre le Panafricanisme en Afrique :

b. La langue du colonisateur

Tu ne leur échapperas pas ! tu ne pourrais pas refuser l'héritage. Au village les langues sont vraiment accrocheuses, mielleuses. Que faire alors ? devrait-il renoncer au voyage ? Retourner dans la capitale ? Non, ce n'est pas possible ! Dans ce cas prépare-toi donc à hériter. C'est comme la main : deux choses seulement : la paume ou le dessus. Tu renonces au voyage ou tu pars pour hériter, hériter tout, même les femmes (*Lessol.* : 90).

Beaucoup d'obstacles ont jonché la route qui a pour vocation d'unir les Africains ; et parmi les obstacles, il se trouve aussi la langue du colonisateur.

Le critère de la langue du colonisateur comme obstacle à l'unité des Africains, s'explique dans le sens que, par la langue l'Afrique va connaître un système de zone qui sépare ou unit les

anciens pays colonisés, et de ce fait nous avons le « Commonwealth » pour les pays anglophones et la « Communauté » ou la « Zone Franc » pour les pays francophones. Ce sont des systèmes qui unissent apparemment les Africains ; mais en réalité, ouvrent l'accès au contrôle la gestion de leurs politiques. C'est dans ce sens que le narrateur évoque la métaphore des peuples dahoméens et sénégalais pour expliquer le phénomène de la langue du colonisateur. Les Dahoméens et les Sénégalais maîtrisent bien la langue du colonisateur par rapport aux Malinkés ; et pour ce faire, ils jouissent d'un statut privilégié en termes de travail au sein de la société : « Avec les colonisateurs français, avaient débarqué les Dahoméens et les Sénégalais qui savaient lire et écrire et étaient des citoyens français ou des catholiques ; des nègres plus malins, plus civilisés, plus travailleurs que les originaires du pays, les membres de la tribu de Sery » (*Lessol.* : 86).

Par cet extrait, le narrateur souligne que la langue du colonisateur a fragilisé l'unité des Africains en créant une séparation au sein même de la société entre ceux qui la parlent et ceux qui ne la parlent pas ; ceux qui maîtrisent bien la langue du colonisateur sont considérés comme les plus civilisés ou instruits parmi les Africains ; par voie de conséquence, nous avons des Africains qui s'efforcent de parler la langue du colonisateur et ont du mal à s'identifier à leurs propres langues vernaculaires.

S'étant éloignés de leurs langues, les Africains s'identifient aux colonisateurs et se divisent selon leur appartenance linguistique : l'Afrique francophone, anglophone et lusophone. Donc, pour communiquer entre eux ils doivent passer par la langue du colonisateur. Voilà le tendon d'Achille pour réaliser l'objectif de l'unité dans la vision du Panafricanisme.

Par ricochet, le point de vue du narrateur est tel que ceci a affaibli l'Afrique « et en définitive nous travaillons et ce sont les étrangers qui gagnent l'argent. Nous sommes très mécontents de tout cela » (*Lessol.* : 88). L'exemple palpable est celui du Cameroun où le conflit linguistique fait rage : les anglophones et les francophones s'affrontent dans un rixe inhabituel ; au narrateur de renchérir que la cause du conflit linguistique réside dans l'injustice sociale qui caractérise les sociétés africaines, où ceux qui parlent bien la langue du colonisateur bénéficient d'un traitement de faveur par rapport à ceux qui ne la parlent pas ; les premiers sont considérés comme étant intellectuels et les deuxièmes comme des illettrés, à l'exemple de cet extrait : « Les colonisateurs toubabs leur confièrent tous les postes, leur attribuèrent tout l'argent [...]. C'était comme ça : les Toubabs en haut, après les Dahoméens et les Sénégalais, et nous autres, au-dessous des pieds, des riens » (*Lessol.* : 86).

Etant enracinés dans la langue du colonisateur, les Africains se sentent plus rapprochés les uns des autres dans le sens que l'administration ainsi que l'éducation se font dans la langue du colonisateur. Il résulte le phénomène de « langage endangerment¹⁴», de langue et dialecte, disparition partielle ou totale de certaines langues. La langue du colonisateur est tellement ancrée dans l'administration africaine au point que tout se fait à travers elle, comme le narrateur l'explique dans cet extrait :

Le juge procéda à l'appel ; après il se fit apporter un autre dossier, l'ouvrit cérémonieusement et lut très attentivement en marquant scrupuleusement la ponctuation un exposé interminable plein d'articles et de dialogues. Fama et beaucoup d'autres n'y comprenaient rien. Un garde malinké fut chargé d'interpréter ce que le juge lisait. Cet interprète improvisé devait être un Malinké de l'autre côté du fleuve Bagbê. Il avait un langage militaire avec des phrases courtes (*Lessol.* : 79).

L'extrait susmentionné met en lumière l'adoption de la langue du colonisateur dans la société africaine. Elle demeure donc la langue de communication dans toutes l'administration et bien au-delà de l'administration, elle est aussi la langue de l'enseignement ; et même la justice est rendue dans langue du colonisateur, un obstacle pour Fama, car il a du mal à comprendre mais aussi à se défendre de tous les faits dont on l'accuse sans l'aide d'un interprète.

Que faire alors pour s'en débarrasser ?

Le narrateur pense qu'il n'y a rien à faire face à cet héritage linguistique ; les Africains ne peuvent pas s'en échapper ni refuser de parler la langue du colonisateur, car leurs langues sont vraiment « accrocheuses et mielleuses » (*Lessol.* : 90). Tchikaya U Tamsi (1970) entrevoit la difficulté de s'échapper, quand il clame avoir fait des bâtards à la langue française.

Le narrateur se réfère à la métaphore de « la main » (*Lessol.* : 90) pour expliquer comment la langue du colonisateur est indissociable de la vie dans la société africaine ; Il pense que la langue du colonisateur ainsi que celles des colonisés ne peuvent être séparées, elles doivent cheminer ensemble pour concrétiser la vision de l'unité africaine.

Mais il tient à rappeler aux Africains que l'erreur serait d'approfondir ou de valoriser la seule langue du colonisateur au détriment des langues locales, à l'exemple du juge dans le procès de Fama, qui n'utilise que la langue du colonisateur pour dire le droit, alors que Fama et les autres

¹⁴ La langue en danger (Notre traduction).

accusés n'y comprennent absolument rien. Ce fut une occasion pour le juge de les humilier davantage : « Vous êtes tous des chacals. Vous ne comprenez pas le français et vous avez voulu tuer le président. Voilà ce que le juge a dit » (*Lessol.* : 79).

Bref, en parlant du Panafricanisme le narrateur place la langue du colonisateur comme faisant partie du bagage colonial ; d'où pour lui, l'unité de l'Afrique passe par la valorisation de toutes les langues même celles qui revêtent la connotation ancestrale et qui ne sont parlées que dans les milieux ruraux ; elles font également partie intégrante de l'héritage africain.

IV. 2 La renaissance africaine

a. L'héritage Africain

Dans sa diatribe, le narrateur n'a pas non seulement énuméré les obstacles qui sont à la matérialisation de la vision panafricaine, il a aussi dans une large perspective, mis en valeur des éléments, qui ont pour vocation d'affirmer la présence de l'homme noir dans le concert des nations. Ces éléments font en même temps du Panafricanisme un héritage dont les fondements relèvent de la renaissance de l'Afrique.

Parmi ces éléments, se trouve la culture que nous appréhendons comme héritage principal du Panafricanisme qu'e Ola Balogun, Pathé Diagne, Honorat Aguessy et Alpha I. Sow (1977) dans leur ouvrage collectif *Introduction à la culture africaine*, qualifient de dimension nécessaire à tout véritable développement.

b. La culture

Comme le dit si bien, Mohammed Habib Kebe :

Les plus grandes distinctions entre les peuples ne sont pas idéologiques, politiques ou économiques, elles sont culturelles [...]. Les peuples se définissent en termes de lignées (races), de religions, de langues, d'histoires, d'institutions. Ils s'identifient à leurs groupes culturels : les tribus, les groupes ethniques, les communautés religieuses, les nations et au niveau le plus vaste, les civilisations (2010 : 222).

En effet, la culture joue un rôle important dans l'affirmation et l'identification des peuples ; c'est dans ce sens que le narrateur place la reconnaissance de la culture africaine au centre du Panafricanisme, c'est la pierre angulaire du développement de l'Afrique.

Pour lui, la reconnaissance de la culture africaine dépend en premier lieu des Africains eux-mêmes, ils doivent tout faire pour prolonger leur système culturel en l'établissant dans tous les

secteurs de la vie sociale et politique. Ce passage l'indique : « Seul Fama a la grande responsabilité et le devoir de prolonger la dynastie et de faire prospérer Togobala et tout le Horodougou » (*Lessol.* : 56). D'où le Panafricanisme et la pérennisation de la culture africaine sont un système qui place l'Africain devant ses responsabilités à faire prospérer son continent, car « les indépendances avaient supprimé la chefferie, détrôné le cousin de Fama, constitué au village un comité avec un président. Un sacrilège, une honte ! » (*Lessol.* : 54).

Le narrateur use des mots comme sacrilège, voire une honte pour crier à la suppression de la chefferie, symbole de la culture africaine pour ne laisser place qu'à l'héritage colonial, symbole de l'administration blanche.

Pour lui, il faut que la société africaine reflète dans son ensemble l'image de sa propre culture, non seulement en termes de langue, mais aussi en termes d'accoutrement et de croyances ; bref, dans tous les aspects.

Le narrateur insiste que la société héritée des indépendances doit s'accorder avec la culture du milieu.

Dans l'Afrique post-indépendante, nous sommes en face d'une société africaine qui doit se laisser guider par sa propre culture ; elle doit mettre la culture au centre de tout pour son bon fonctionnement.

En définitive, la réalisation des objectifs du Panafricanisme est une tâche ardue et herculéenne sans la revalorisation des cultures. Sans cette valorisation, il est difficile, voire impossible de voir l'Afrique se développer. Voilà pourquoi il faudra une prise de conscience généralisée ; et les Africains doivent cesser « le conformisme qui appelle une blancheur » (Monnerot 1969 : 10).

En se conformant, ils ressemblent à leurs anciens maîtres, comme le dit si bien Edward Blyden (cité par Pathé Diagne) : « C'est pénible, de voir les efforts qui sont faits par les nègres pour se doter d'une apparence conforme à celle de la race blanche. Le nègre, inconsciemment, s'imprègne de la mentalité du Blanc, et dans ces conditions, il n'acquiert, bien entendu, que ses défauts » (1977 : 250).

Le narrateur estime qu'il est temps pour les Africains de prendre conscience de leurs cultures, de les valoriser auprès de la jeune génération car la culture occupe une place importante dans la renaissance de l'Afrique, comme le dit Romuald Fonkoua :

Pour bâtir une Afrique [...] prospère et en paix, dirigée par ses citoyens et constituant une force dynamique sur la scène mondiale en prenant en compte l'égalité des genres et l'union des peuples, et pour défendre l'identité africaine, les dirigeants africains doivent s'engager à promouvoir et à harmoniser l'enseignement de l'histoire africaine dans toutes les écoles et structures éducatives en Afrique (2013 : 7).

Nous sommes d'accord avec lui, car nous pensons que la valorisation de la culture en Afrique passe tout d'abord par l'éducation ; les Africains ont besoin de connaître leur propre histoire. On constate malheureusement que le programme de l'éducation scolaire et universitaire est jusqu'à ce jour composé d'un contenu essentiellement étranger, rendant ainsi le processus d'aliénation des Africains effectif au point de les acculturer, et nous continuons d'avoir des intellectuels africains qui reflètent l'image de ce que Frantz Fanon a nommé en son temps « Peau Noire, Masque blanc ».

En somme, le narrateur insiste sur la nécessité pour les Africains de connaître leurs cultures et de pouvoir ainsi s'identifier à elles. C'est sous ces deux aspects que le Panafricanisme représentera un véritable héritage étant donné qu'il revalorisera la culture africaine bien au-delà de toute chose. Ceci passe, estime-t-il, par la réappropriation du sol et sous-sol.

Pour se confirmer dans ce monde comme un peuple à part entière, les Africains doivent défendre leur identité ainsi que leur culture, seule voie décisive *sine qua non* pour la restauration de leur place dans le concert des nations en ce moment de la mondialisation, et au narrateur d'ajouter, qu'il est malheureux voire pitoyable pour les Africains, de continuer à s'identifier au système hérité de la colonisation au détriment de leurs propres valeurs ancestrales.

Le système hérité des indépendances est impropre à la réalisation de grandes choses (*Lessol.* : 68) ; pour les Africains, le narrateur pense qu'il est temps d'opter pour leur propre système de gestion pour un développement effectif de leur continent.

Oui, tout tomberait inévitable, pour la raison que les républiques des soleils des indépendances n'avaient pas prévu d'institutions comme les fétiches ou les sorciers pour parer les malheurs. Dans toute l'Afrique d'avant les soleils des indépendances, les malheurs du village se prévenaient par des sacrifices. On se souciait de deviner, de dévoiler l'avenir (*Lessol.* : 73).

Dans l'Afrique d'avant les indépendances, c'était impossible de voir qu'un malheur frappât le village sans que le mécanisme mis en place ne fût capable de le parer, mais malheureusement, de nos jours, le narrateur s'étonne de voir que les Africains sont à la merci des malheurs qui s'abattent sur eux, sans qu'ils soient capable de se protéger, ni se défendre.

Après 60 ans des indépendances, on peut affirmer avec le narrateur de l'œuvre à l'étude que l'avenir de l'Afrique demeure sombre, vu qu'elle continue d'accorder une place minimale à sa culture ; par voie de conséquence, sans la reconnaissance de la culture il sera difficile pour l'Afrique de se développer.

Le narrateur tient à rappeler qu'il existe une ligne de démarcation dans la valorisation de la culture, entre les valeurs prônées par la culture africaine et celles prônées par le monde moderne, héritage légué par la colonisation ; de ce fait, les Africains doivent choisir entre la modernité c'est-à-dire vivre sans culture ni identité ; et l'authenticité, c'est à dire, prôner haut et fort leur culture et identité.

A contrario, la plus grande interrogation est de savoir de quelle culture faisons-nous allusion dans un continent qui est constitué de plusieurs peuples qui forment différents tribus et clans. Est-il possible de rechercher l'unité d'un tel peuple dans un continent où chacun parle son propre dialecte et suit ses propres us et coutumes ?

Malgré les différences qui caractérisent les Africains, le narrateur pense que la seule voie qui permette une coexistence pacifique de tous les peuples d'Afrique est l'unité fondée sur le respect des identités culturelles mais aussi l'acceptation des différences de tout un chacun. Pour ce faire, il se réfère à Mariam et Salimata qui doivent cohabiter et même se tolérer à l'image de la guêpe et du crapaud : « Il pensait que tout allait finir par s'arranger. Même la guêpe maçonner et le crapaud finissent par se tolérer quand on les enferme dans une même case, et pourquoi pas Mariam et Salimata » (*Lessol.* : 73).

C'est de cette unité dans la diversité dont l'Afrique a besoin pour se développer ; et les Etats-Unis d'Afrique ne sont possible en Afrique, que si la culture africaine est reconnue et valorisée par les organisations comme l'union africaine, mais aussi par les dirigeants et les gouvernements.

La colonisation, les commandants, les réquisitions, les épidémies, les sécheresses, les indépendances, les partis uniques et la révolution sont exactement des enfants de la même couche, des étrangers au Horodougou, des sortes de malédictions

inventées par le diable. Et pourquoi, pour ces diableries se diviser, se combattre, casser et user la fraternité et l'humanisme (*Lessol.* : 63) ?

En définitive, le narrateur encourage les Africains à s'unir dans leurs diversités culturelles et à rejeter tout ce qui les divise, à l'occurrence tous les maux venus avec l'avènement des indépendances. L'idéal doit être de prôner les valeurs qu'on retrouvait autrefois dans l'Afrique avant la colonisation.

Il clôt ses opinions en adressant aux Africains une question ouverte : « Pourquoi doivent-ils se diviser, se combattre et même casser leur fraternité et humanisme à cause du système inventé par le diable ? » (*Lessol.* :132).

Notre but dans ce chapitre était d'exploiter le Panafricanisme dans son aspect d'héritage pour le peuple africain tout en évoquant les obstacles mais aussi les avantages qui doivent être pris en ligne de compte.

Comme le soulève le narrateur de l'œuvre à l'étude, le Panafricanisme dans son aspect d'héritage du peuple africain passe par la valorisation des langues africaines, mais aussi par la reconnaissance de la culture africaine, et ceci ne sera possible que si toute l'administration dans la société, y compris l'enseignement optent pour mettre au même pied d'égalité la langue du colonisateur ainsi que les langues africaines symbole de la transmission du savoir ancestral.

CONCLUSION GENERALE

Notre étude a convoqué le Panafricanisme dans la littérature francophone, de surcroît africaine. Elle s'est focalisée sur la mise en abîme de la fresque *Des soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma.

De fil en aiguille, nous avons passé au crible d'analyse l'élément pivot : le Panafricanisme de la période pré/postindépendance en Afrique subsaharienne. Dans cette aventure scientifique, nous avons établi un parallélisme entre les sociétés africaines d'*illo tempore* et celles d'aujourd'hui en fonction de l'œuvre à l'étude.

L'analyse thématique sagement appliquée à l'œuvre, nous a permis de peindre dans un grand tableau le dernier prince Malinké, le symbole même de la lutte panafricaine identitaire. Fama a évolué dans une société qui se métamorphose à petits feux en une société moderne. De ce fait, Fama éprouve d'énormes difficultés d'adaptation dans une société en pleine mutation où il vit comme un « Adam déchu », un électron libre en quête de ses maillons, ses origines célestes. Cette quête le resserre dans un étau entre le changement et le *statu quo*.

Abordant la vie de Fama, le narrateur relance la crise de l'identité panafricaine. Voilà l'élément déclencheur du combat que mène les Africains en quête d'une reconnaissance de leur propre identité. Au demeurant, leur passé (celui des Africains) a été entamé par des fléaux comme la traite négrière et la colonisation. Ces deux fléaux ont secoué leur identité au point de la réduire au rang inférieur des sous hommes sans histoire ni passé.

Le principal est de comparer les sociétés africaines comme annoncé, à la lumière de la lutte du mouvement panafricain, bien plus de faire une projection sur le devenir de l'Afrique. Dans cette dynamique, nous avons jeté le dévolu sur une problématique à 3 axes :

- (1) la différence entre les sociétés africaines précoloniales et les sociétés postcoloniales ;
- (2) l'avènement de l'indépendance qui augure une nouvelle ère des sociétés africaines ou une ère des sociétés panafricaines renversées ;
- (3) et enfin, le Panafricanisme comme héritage et patrimoine africains.

Dans les méandres des réponses, l'introduction convoque l'évolution de la littérature africaine, voilà la première démarche. Elle démontre que la littérature africaine a connu son ébauche avant l'avènement colonial. Au moins, on reconnaît avec Chévrier que la littérature africaine a

subi l'influence de la colonisation dans le sens qu'elle est passée de l'orature¹⁵ à l'écriture grâce aux efforts de la métropole. A cet effet, l'exemple du Cercle Ryckmans à Léopoldville en est une illustration (Mukenge 2016).

En somme, du revers de la main nous avons balayé les préjugés et croyances selon que les ténèbres régnaient sur la littérature en Afrique avant l'avènement de la colonisation. Et pourtant, les pères du Panafricanisme à l'exemple de Blyden, ont ouvert une grande brèche en soulignant que le passé de l'homme noir fut malicieusement façonné à l'arrivée de l'homme blanc vers les années 1795.

Parlant de l'évolution de la littérature africaine, ceci nous a permis de battre en brèche cette position et de jeter de nouvelles bases définitionnelles du Panafricanisme : le fruit de plusieurs recoupements conceptuels.

En effet, le Panafricanisme est en soi un concept-piège, un mal-emploi et un mal-compris concept, surtout à cause du manque de l'unanimité autour de son aspect définitionnel. Chacun y va selon son penchant et son école d'attache.

Au regard de cela, certains l'apparentent, à l'exemple de Jean Ziegler, à la personnalité de l'Afrique tout entière. C'est une étiquette africaine commune à tous les Noirs. Quant à Philippe Ouédraogo, il le qualifie de refus d'assimilation ou d'intégration identitaire. Amzat Boukar, quant à lui, parle de l'histoire contemporaine de l'Afrique.

Pour mieux appréhender ces définitions variées, en nombre, qui manquent de faire l'unanimité (comme nous l'avons susmentionné), nous avons remonté l'origine du mouvement. Voilà une façon pour nous de ressasser les circonstances liées à sa genèse, qui est une manière simple et possible de justifier la multiplicité des définitions susmentionnées au fil du temps.

Ainsi, sommes-nous arrivé à la conclusion que le Panafricanisme est un mot valise, il faut comprendre qu'il ne se limite pas seulement aux Noirs d'Afrique ; à contrario, il étend ses tentacules à tous les continents où l'homme noir vit, à l'exemple de l'Amérique, de l'Europe, etc..

¹⁵ Expression de Romuald Fonkua.

Dans ce chapitre, nous avons démontré que la naissance du Panafricanisme consiste en fin de compte à un mouvement de résistance contre la traite négrière, la colonisation. On ne peut pas parler de Panafricanisme sans faire recours à la résistance de l'homme noir face à ces fléaux.

La résistance trouve sa racine dans la société africaine d'avant la colonisation, qui se présentait selon le narrateur comme une société organisée et riche, à l'image de Fama « qui est né dans l'or et dans l'opulence » : une image grandeur nature de l'Afrique.

Mais, malheureusement l'Afrique se retrouve victime de sa propre richesse, à l'image de la beauté si convoitée de Salimata femme de Fama ; voilà la richesse africaine qui va attirer l'appétit vorace des colonisateurs au cours de la période de colonisation, ce que nous qualifions de période de spoliation. Cette spoliation va affecter tous les secteurs de la vie de l'Africain, sa culture, son identité de façon générale.

Dans le deuxième chapitre, « La société panafricaine des indépendances : leurre ou lueur », nous avons analysé l'avènement des indépendances africaines. Notre démarche a consisté à comprendre si les indépendances ont apporté la lueur d'espoir tant attendue dans la lutte panafricaine ou si elles ont tourné en damnation ou malédiction des Africains. Seraient-elles un rendez-vous manqué des Africains avec leur propre histoire ? Malheureusement, elles furent une période de stérilité à l'image de Salimata, femme de Fama.

Dans le troisième chapitre, « Le désenchantement ou la décolonisation manquée », nous avons examiné la période de désenchantement¹⁶ des indépendances africaines. Notre démarche était d'examiner la gestion du pouvoir (hérité des mains d'anciens colonisateurs) de nouveaux dirigeants africains. Notre objectif était d'examiner les éléments que le narrateur énumère pour décrire la période de désenchantement ou la colonisation manquée. A cet effet, le narrateur dresse une liste des comportements ou pratiques, qu'il appelle « bâtardise » des indépendances justifiant le désenchantement en Afrique.

Ces pratiques ont rendu les indépendances symboliques ou théoriques dans le sens qu'elles se sont transformées en un néocolonialisme des Africains par les Africains.

Dans le quatrième chapitre intitulé « l'héritage africain », nous avons présenté le Panafricanisme comme héritage des Africains. En y recourant, ils (les Africains) sont capables de concrétiser leur unité. Nous avons énuméré les obstacles qui continuent à bloquer l'Afrique

¹⁶ Expression de Jaques Chévrier.

dans le *statu quo* ; et parmi ces obstacles, nous avons l'attachement des Africains au néo-colonialisme, la langue du colonisateur. Pour s'émanciper, les Africains doivent valoriser leurs cultures, leurs langues locales qui représentent leurs vraies identités.

Somme toute, le thème de Panafricanisme dans la littérature africaine couvre tous les aspects de la vie de l'Africain, à l'image de Fama qui doit se battre dans une société qui refuse de reconnaître son rang princier et qui le réduit à vivre comme un mendiant devant sa survie à la bonne volonté des autres. La lutte de Fama ne se limite pas à sa vie de prince dans la société, le narrateur ajoute cet aspect de lutte dans sa vie conjugale, car lui, il est le dernier descendant de sa lignée. Il a besoin d'enfants pour perdurer sa descendance mais malheureusement, sa femme demeure stérile malgré sa beauté.

La lutte, voire la résistance occupe une place de choix dans la vie de Fama ; d'où le Panafricanisme consiste en une lutte pour ne pas disparaître dans une Afrique qui se veut moderne et qui s'identifie aux systèmes parfois incohérentes à son approche. Et parmi les objectifs poursuivis par le Panafricanisme, l'unité de l'Afrique représente la pierre angulaire de cette lutte, c'est-à-dire remettre l'Afrique dans son état initial, sans les frontières millimétrées de la colonisation, où les Africains sont capables de se promener dans de différents pays sans avoir besoin d'obtenir au préalable un quelconque visa, un sésame ouvre-toi ; mais malheureusement, ce souhait est resté lettres mortes jusqu'à ces jours.

Nous laissons la latitude de manœuvre à d'autres chercheurs de compléter ou d'approfondir ce thème de Panafricanisme sous d'autres angles de la littérature francophone africaine.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages

a. Ouvrage principale

Kourouma, Ahmadou, *Les soleils des indépendances*. Paris : Seuil, 1970.

b. Ouvrages généraux & revues

Aguessy, Honorat, Ola Balogun, Pathé Diagne, et AI Sow. *Introduction à la culture africaine*. Paris : Unesco, 1977.

Anta, Diop Cheick. *L'Afrique noire précoloniale*. Paris : Présence Africaine, 1960.

Ba, Mamadou Kalidou. *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain (1990-2010) - De la narration de la violence la violence narrative*. Paris : L'Harmattan, 2012.

Bachelard, Gaston, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1937.

Dieng, Amady Aly. *Les Grands Combats de la FEANF (Fédération des Etudiants d'Afrique noire): De Bandung aux indépendances-1955-1960*. Paris : L' Harmattan, 2009.

Bain, Olivier. *Les systèmes politiques en Afrique Noire précoloniale*. Afrique, histoire, économie politique. 2001.

Bisanswa, Justin. *Pour Ahmadou Kourouma : (en)jeux et ambivalence de la fiction*. Paris: Honoré Champion, 2017.

Boahen, Albert Adu. *Histoire générale de l'Afrique*. Paris : Présence Africaine, 1989.

Blyden, Edward W. 1967. *Christianity, Islam and the Negro race*. Edinburgh: University Press, 1967.

Boukari-Yabara, Amzat. *Africa unite!: une histoire du panafricanisme*. Paris : La Découverte, 2017.

Chevrier, Jacques. *Littérature négre*. Paris : Colin, 1979.

Dadié, Bernard Binlin. *Un négre Paris*. Paris : Présence Africaine, 1976.

Delafosse, Maurice, *Les Noirs de l'Afrique*. Paris : Seuil, 1922.

Diagne, Pathé. *Renaissance et problèmes culturels en Afrique. Introduction à la culture Africaine*. Paris : Unesco et Union Générale d'Editions, 1977.

Diakité, Midiane. *L'Afrique malade d'elle-même*. Paris : Karthala, 1986.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.

Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte, 1961.

Fantoure, Alioum. *Le Cercle des tropiques*. Paris : Présence Africaine, 1971.

- Fonkoua, Romuald-Blaise. *Les discours de voyages : Afrique, Antilles*. Paris : Karthala, 1999.
- Fonkoua, Romuald. *L'unité africaine sans la culture ?* Paris : Présence Africaine, 2013.
- Guédalla, Oumar. *L'Itinéraire spatial de Fama dans Les Soleils des Indépendances d'Ahmadou Kourouma*. Paris : In Les Cahiers du GRELCEF, (7), 2015.
- Ikellé-Matiba, Jean. *Cette Afrique-là !* Paris : Présence africaine, 1963.
- Kebe, Mohammed Habib. *Le panafricanisme dans le contexte de la mondialisation*. Paris : Présence Africaine, 2010.
- Konaté, Moussa. *L'Afrique noire est-elle maudite ?* préface de Erik Orsenna, de l'Académie française. Paris : Fayard, 2010.
- Laye, Camara. *L'enfant noir*. Paris : Présence africaine, 1953.
- Legum, Colin. *Pan-Africanism a short political guide*. London: Frederick A. Praeger, 1962.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur*. Paris : Payot, 1972.
- Mestaoui, Lobna. *Tradition orale et esthétique romanesque, aux sources de l'imaginaire de Kourouma : les soleils des indépendance (1968) ; Monnè, outrages et défis (1990) ; en attendant le vote des bêtes sauvages (1998)*. Paris : L'Harmattan, 2012.
- Mbokolo, Elikya. *Le mouvement panafricaniste au XXe siècle*–Recueil de textes. Paris : OIF, 2004.
- Monnerot, Jules. *Sociologie de la révolution*. Paris : Les Études philosophiques 1, 1969.
- Niane, Djibril Tasmir et Ki-Zerbo. 1991. *Histoire générale de l'Afrique : L'Afrique du XIIe au XVIe siècle* (Vol. 4). Paris : Unesco, 1991.
- Nicolas, Jean Claude. *Comprendre Les soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma*. vol. 14. Paris : Les classiques africains, 1985.
- Nkrumah, Kwame, Roberta Arrigoni, et Giorgio Napolitano. *Africa must unite*. London: Heinemann, 1963.
- Omotunde, Jean-Philippe. *Les racines africaines de la civilisation européenne* (Vol. 2). Paris : Menaibuc.2002.
- Oyono, Ferdinand. *Une vie de boy*. Paris : Julliard, 1956.
- Pageard, Robert. *Littérature négro-africaine : le mouvement littéraire contemporain dans l'Afrique Noire d'expression française*. Paris : Le livre africain, 1972.
- Pasquier, Roger. *M'Bokolo (Elikia) et collab.: Afrique noire. Histoire et civilisations. Tome II: XIXe-XXe siècles*. Paris : Outre-Mers. Revue d'histoire, 1994.

Sartre, Jean-Paul, 1969. *Orphée noir*. Paris : P.U.F., 1969.

Tirolien, Guy. 1995. *Prière d'un petit enfant nègre*. Paris : Balles d'or. 1995.

Wa Thiong'o, Ngugi. *A grain of wheat* (Vol. 36). Portsmouth: Heinemann, 1986.

Zerbo, Joseph Ki. *Histoire et conscience nègre*. Paris : Présence africaine, 1957.

II. Dictionnaire.

Larousse, Pierre. *Nouveau Larousse illustré ; Dictionnaire universel encyclopédique*. Paris : Larousse, 2020.

III. Mémoire.

Dabiré, Kader Stéphane. *Le Panafricanisme : Analyse de l'histoire d'un mouvement fédéraliste*. Montréal : Université du Québec à Montréal, 2017.

IV. Articles.

Amzat Boukari-Yabara. *Africa unite !: une histoire du panafricanisme*. La Découverte. 2017.

Ba, Ibrahima. *Les personnages de roman chez les africains francophones*, Fasref /Ucad,2012.

Bazié, Isaac. *Corps perçu et corps figuré*. Études françaises 41.2 : 9-24. 2005

Biarnes, Pierre. *L'Afrique aux Africains : 20 ans d'indépendance en Afrique noire francophone*. FeniXX. 1980

Bocandé, Anne, and Amzat Boukari-Yabara. *L'histoire contemporaine de l'Afrique c'est le panafricanisme*. *Africultures* 3, pp.76-83, 2014.

Boscher, Laurent. *Etude de deux documents : « Deux regards opposés sur la colonisation : Ferry et Clemenceau (XIXe siècle) »* Ed. Sujets corrigés. 2017

Borella, François, *Le régionalisme africain et l'Organisation de l'Unité Africaine*. *Annuaire français de droit international*, 9(1), pp.838-865. 1963.

Bouvier, Pierre. *L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration, recomposition, perdurance*. *Socio-anthropologie*, (1). 1997.

Amzat Boukari-Yabara. *Afrique contemporaine*. Felwine Sarr.afrotopia, pp.150-153. 2016

Bungi, Maalu. *Note sur la littérature écrite en langues congolaises*. In *Annales aequatoria* (pp. 263-282). Centre aequatoria.2003

Braillard, Philippe and De Senarclens, Pierre. *L'impérialisme*. *Revue tiers monde*21. 1980.

Creswell, John W. and Creswell, J.David. *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Sage publications. 2017

- Collot, Michel. *Le thème selon la critique thématique*. Communications, 47(1), pp.79-91. 1988
- Guattari, Felix, and Gilles Deleuze. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Minuit, 2005
- Dembélé, Youssouf. *La littérature africaine*, Saint-Denis : Edilivre, 2014
- Diène, Doudou. *Racism, racial discrimination, xenophobia, and all forms of discrimination*. United Nations Economic and Social Council. Commission on Human Rights, 2006.
- Ducournau, Claire. *De la scène énonciative des Soleils des indépendances celle d'Allah n'est pas oblige.... Comment la consécration d'Ahmadou Kourouma a-t-elle rejailli sur son écriture ?* Revue de sociologie de la littérature, (1), 2006.
- Etanislav, Ngondi. *Intellectuels, Panafricanisme et Démocratie en Afrique : Bilan et Perspectives*.
- Fouda, Jean Bernard Evoung. *Le choc des civilisations dans le roman colonial français du XXe siècle*. Editions Publibook. 2016.
- Fuglestad, Finn. *The Trevor-Roper trap or the imperialism of history*. An essay. History in Africa, 19, pp.309-326. 1992
- Fuma, Sudel. *La Route de l'esclave et de l'engagé dans les îles et pays du Sud-Ouest de l'océan Indien. Une thérapeutique de la mémoire pour servir une identité créole indocéanique*. Études Océan Indien, (49-50). 2013
- Hamel, Jacques. *La socio-anthropologie, un nouveau lien entre la sociologie et l'anthropologie*. Socio-anthropologie, (1). 1997
- Kana, Celestine Colette Fouellefak. *Cheikh Anta Diop le panafricaniste : un repère pour l'Afrique et sa jeunesse ?* Éthiopiennes : revue socialiste de culture négro-africaine, (87), pp.147-166. 2011
- Kesteloot, Lilyan. *La littérature négro-africaine face à l'histoire de l'Afrique*. Afrique contemporaine, (1), pp.43-53. 2012
- Kitenge-Ngoie, Tunda. *Les deux faces de la colonisation*, Arthur Ngoie Mukenge. French Studies in Southern Africa, (48), pp.273-276. 2018.
- Makombo, Mutamba. *L'histoire du Congo par les textes (Vol. 3)*. Editions Universitaires Africaines. 2006.
- Martin, Guy. *L'Afrique face à l'idéologie de l'Eurafrique : néo-colonialisme ou Panafricanisme ?* Africa Development/Afrique et Développement, pp.5-21. 1982

Mukenge, Arthur and Kayembe, Emmanuel. *Fiction et réalité dans Pays sans chapeau de Dany Laferrière : Entre autobiographie, autofiction et au-delà*. *Literator: Journal of Literary Criticism, Comparative Linguistics and Literary Studies*, 37(1), pp.1-6. 2016.

Makombo, Mutamba. *Les évolués : Situation au Congo belge* [The 'évolués : The situation in the Belgian Congo]. *Le manifeste Conscience africaine* (1956). *Elites congolaises et société coloniale. Regards croisés*, pp.83-115. 2009.

Ndengue, Jean-Marie Abanda. *De la négritude au négritisme: essais polyphoniques* (Vol. 1). Éditions Cle. 1970.

Okeh, Peter Igbonekwu. *Les origines et le développement de la littérature négro-africaine : un regard critique*. *Canadian Journal of African Studies/La Revue canadienne des études africaines*, 9(3), pp.409-420. 1975.

Ouédraogo, Philippe. *Le panafricanisme : histoire, mythes et projets politiques*. Thomas Sanakara Website. 2009. <https://demainlafrik.blog4ever.com/le-panafricanisme-histoire-mythes-et-projets-politiques> , accédé le 9 janvier 2018.