

ÉLÉMENTS DE STRUCTURATION DU MYTHE DE L'AILLEURS DANS LE ROMAN NÉGRO-AFRICAIN

STRUCTURING ELEMENTS OF THE MYTH OF ELSEWHERE IN THE NEGRO- AFRICAN NOVEL

Louis – Marcel AMBATA

Université de Douala

ambatalouismcel@gmail.com

Résumé : Le présent article démontre que la mythisation de l'Ailleurs/la France doit davantage aux modalités profondes d'actualisation des cultures occidentale et négro-africaine plutôt qu'aux motifs généralement allégués et qui sont de l'ordre de l'ostentatoire et de l'attractif. Dans l'imaginaire populaire, la France telle que reflétée à travers le texte littéraire et très souvent analysée dans les travaux critiques, est convoitée pour ses perspectives d'enrichissement, confort matériel/technologique, formation et de distraction. Cependant, la lecture attentive du roman noir de la migration établit un fait qui, si pas ignoré, n'est pas non plus très souligné par la critique. Au-delà de toute apparence, ce sont les cultures occidentales et négro-africaine elles-mêmes, prises comme vision du monde, qui participent activement à construire le mythe de l'Ailleurs/la France parfaite et, ce faisant, incitent au départ. Ce nouveau paradigme est présent, entre autres textes, dans *La Saison de l'ombre* (Miano, 2013), *Cahier d'un retour au pays natal* (Césaire, 1939), *Le ventre de l'Atlantique* (Diome, 2003), *Assèze l'Africaine* et *C'est le soleil qui m'a brûlée* (Beyala, 1994 ; 1987), *L'Aventure Ambiguë* (Kane, 1961), *Invisible man* (Ellison, 1952).

Mots - clés : Mythe - Ailleurs - Ecole moderne/occidentale - Négro - africaine - Dogmatisme.

Abstract : This article demonstrates that both western and negro-african cultures are the main active elements in the process of structuring the Elsewhere/France myth. In fact, for popular imagination and even literary criticism, France, as land of destination, is coveted for its offer in wealth, material/technological comfort, training and entertainment. However, after reading meticulously black novel on migration, though not ignored, the role of occidental and negro-african cultures, as far as its proper modalities are concerned in constructing the myth of Elsewhere, is not underlined enough. This approach is obvious - among other works - in *La Saison de l'ombre* (Miano, 2013), *Cahier d'un retour au pays natal* (Césaire, 1939), *Le ventre de l'Atlantique* (Diome, 2003), *Assèze l'Africaine* and *C'est le soleil qui m'a brûlée* (Beyala, 1994; 1987), *L'Aventure Ambiguë* (Kane, 1961), *Invisible man* (Ellison, 1952).

Keywords: Myth - Elsewhere - Modern/Western education - Negro-african - Dogmatism.

Introduction

La mondialisation suppose le déplacement des populations d'un point à l'autre du globe. En cela, elle est indissociable de la réflexion sur la question migratoire. Dans cet ordre d'idées, la thématique de l'Ailleurs y occupe une place de choix. Dans les siècles passés, l'Ailleurs ne faisait référence à aucun point d'ancrage spatial et aucun moyen ni humain ni technologique n'y conduisait. Tout était vague, imprécis et

inaccessible au point où les représentations mentales en figuraient simplement l'Inconnu. A en croire Fonkoua, (2009, pp. 5-10), c'est le « voyage à l'envers » qui renouvelle l'intérêt pour la migration, à partir des temps coloniaux. Désormais, le migrant part de l'ex-colonie vers l'ex-métropole. L'importance de l'Ailleurs est donc fonction de qui se déplace et d'où l'on se rend. L'intérêt pour l'Ailleurs s'affirme et se diversifie. Parfois, il s'agira d'une destination économique comparable à un eldorado où le voyageur entend créer de la richesse afin de regagner sa terre d'origine. Dans certains cas, l'Ailleurs sera vu comme une terre de damnation. Dans une perspective psychologique, l'Ailleurs est très souvent porteur de nostalgie et suscite de la tristesse ou de la joie intérieure, selon les états d'âme du migrant. Cependant, de quelque côté que l'on se place et pour tous les cas de migration, la critique s'accorde sur deux évidences. D'abord, qu'aujourd'hui, la thématique de l'Ailleurs se pose moins en termes d'éloignement et/ou d'*Inconnu*. Ensuite que tout mouvement migratoire est consécutif au pouvoir d'appel exercé par la terre de destination ; dans le sens de l'attrait et de l'incitation au départ. En général, l'Ailleurs séduit. L'on y va parce que l'on pressent s'y sentir confortable. Selon Bouchissas (2009, pp. 6 - 7), cette séduction participe des facteurs « push » et « pull » qui, d'un point de vue sociologique, signifient respectivement, *incitation au départ* et *attractivité* de la terre de destination. Nous ne dirons jamais assez que cet appel exercé par la terre d'accueil est portée à un tel niveau d'absolu qu'elle se pare d'attributs mythiques. Dès lors, aborder le mythe de l'Ailleurs légitime / justifie que l'on en réfléchisse la construction ; c'est-à-dire que l'on détermine ce qui fait de l'Ailleurs un mythe. Dans le groupe nominal « mythe de l'Ailleurs », l'adverbe substantivé "Ailleurs" fonctionne en complément du substantif "mythe". L'ensemble, au regard du contexte historique, renvoie à la France, ex-puissance métropolitaine des pays d'Afrique subsaharienne. Comme telle, la France est supposée avoir toujours exercé un rôle de fascination sur ses colonies de jadis. Aussi, dans l'imaginaire collectif et les travaux critiques, l'émigration résulte-t-elle de l'attrait qu'exerce la France par sa perfection financière, matérielle, académique et technologique. C'est, du moins, ce que souligne Toynbee (1981, p. 81). Les motivations égoïstes de soif d'apparat et de plaisirs parisiens ne sont pas en reste. A côté de ces éléments d'ostentation, le motif culturel, pourtant bien présent dans les imaginaires négro-africains, n'est pas suffisamment pris en compte dans le processus de mythisation de la France. Le présent article doit à ce manquement. En quoi la culture, entendue comme attitude du sujet dans et vis-à-vis du monde, est-elle plus pertinente et décisive dans le processus de mythisation de l'Ailleurs / la France que les attraits classiques et voyants ? En effet, soutenir que le mythe de la France dépend essentiellement de ses seuls attributs ostentatoires et palpables de supériorité matérielle, ne saurait être absolu sans paraître excessif. Aussi, dans la logique d'évaluer la contribution de l'élément culturel à l'idée de perfection de l'Ailleurs/la France, convient-il de l'interroger et d'en cerner les implications. Cependant, il est un fait que l'on ne saurait ignorer. Les cultures occidentale et négro-africaine sont essentiellement antinomiques, tant dans la perception de la vie que dans les pratiques et manifestations qui en découlent. Tandis que l'occidentale est de l'ordre de l'extériorité prométhéenne et s'appuie sur l'Ecole moderne qui affirme le primat de la compréhension rationnelle du monde et de l'action en vue de la transformation de l'environnement, la négro-africaine relève de l'intériorité apollinienne, qui en réfère

davantage au culte des divinités et aux pratiques magico-religieuses. Sur la foi de cette divergence, il devient davantage intéressant de questionner le rôle de la culture dans la mythisation de l’Ailleurs / la France. Comment ces deux cultures concourent-elles, chacune selon ses valeurs et modalités opérationnelles propres, à construire le mythe de la France idéale ? En réponse à ces préoccupations, nous assumons l’hypothèse générale selon laquelle en fonction de leur génie respectif, les cultures occidentale et négro-africaine, malgré leurs divergences idéologiques et structurelles, sont les principales bases de la construction du mythe de la France. Tandis que la culture occidentale, à travers la démarche scientifique et l’Ecole moderne, impose la France comme archétype, la culture négro - africaine, plutôt dogmatique et opérant en mode d’abdication critique caractéristique du magico-religieux, décrédibilise plutôt l’Afrique au profit de l’Occident. Pour interroger et analyser les ressources esthétiques des textes du corpus, nous choisissons d’utiliser deux approches de lecture. La mythocritique et la thématique se prêtent parfaitement à l’esprit et à l’objet de notre réflexion. Tandis que la mythocritique analyse les rapports de cause à effet qu’entretiennent *mythe*¹ et *départ*, la méthode thématique, quant à elle, consiste à relever et à étudier les éléments dont la récurrence textuelle en fait des motifs de signification puis des axes d’interprétation du texte, tel que le précisent les théoriciens, cités par Collot (1988, p.80) :

*Les thèmes majeurs d’une œuvre, ceux qui en forment l’invisible architecture, et qui doivent pouvoir nous livrer la clef de son organisation, ce sont ceux qui s’y trouvent développés le plus souvent, qui s’y rencontrent avec une fréquence visible, exceptionnelle. La répétition, ici comme ailleurs, signale l’obsession*².

Pour donner corps à notre propos, nous expliquons successivement en quoi le mythe de l’Ailleurs s’inscrit dans une logique déterministe qui prédispose le migrant à quitter son terroir et comment, par leurs modalités spécifiques, les cultures occidentale et négro-africaine participent respectivement à structurer le mythe de l’Ailleurs.

1. Aux sources du mythe de l’Ailleurs : anathème de Cham et quête d’idéal

De prime abord, tel qu’il apparaît dans le texte littéraire et notamment dans le corpus, le mythe de l’Ailleurs est un agrégat dont les éléments sont connus³. Néanmoins, à un second degré d’analyse appliquée aux imaginaires africains et d’ailleurs, des indices établissent que ce mythe procède d’un autre. Celui-ci, biblique et plus ancien, s’inscrit dans une temporalité archéenne. Le mythe de Cham, explique l’origine du phénomène de l’émigration en général et notamment de la sortie des Négro-africains de leur terre d’origine. Pour en cerner la genèse, il convient d’en aborder l’élément fondateur puis d’en suivre l’évolution/actualisation en culture de l’Ailleurs.

¹ Le mythe perçu comme conviction profondément ancrée chez les personnages

² Cité par Collot et extrait de « Le thème selon la méthode thématique » in *Communications*, 47, Année 1988, pp 79 - 91

³ Les attributs précités : architecturaux, technologiques, financiers, académiques, touristiques, etc.

1.1. *Aperçu du mythe archéen de Cham*

En son principe et selon le Livre de la Genèse, le mythe de Cham naît du postulat biblique de la hiérarchie raciale. Celle-ci se pose en termes d'infériorité originelle du Noir par rapport au Blanc. A l'origine et pour mémoire, Noé, patriarche élu de Dieu pour sauver l'humanité du Déluge, eut trois fils : Sem, Japhet et Cham. Ce dernier est maudit, pour s'être moqué de son père, dont il vit la nudité, en état d'ébriété. L'anathème de Cham origine le mythe éponyme. Cham, tenu pour espiègle et de pigmentation noire, devient le prototype du fils dégénéré. Ceci expliquant cela, tout ce qui s'apparente à Cham, fut-ce par la pigmentation, est frappé du sceau de la malédiction. De même, toute maltraitance et capacité de nuisance à l'encontre du Noir est légitimée. Longtemps avant les générations actuelles, le théorème de la « culpabilité » de Cham et de la « normalité » du châtement dû est admis et partagé, condamnant ainsi le Noir au ravalement au bas de l'échelle raciale. Ainsi, par le délit de culpabilité attaché à sa pigmentation négroïde, le Noir est punissable et prédestiné à toute forme de réification. Tout Chamite est tenu pour être inférieur ; statutairement et par filiation *transgénérationnelle*, pour délit d'ascendance. Victime expiatoire et résignée, le peuple Noir endure effectivement trois siècles⁴ de traite négrière et s'en considère comme vivant dans un espace de damnation. Ce qui, même insidieusement, génère la tendance à s'en soustraire. D'où le principe de la postulation d'un espace plus généreux que le cadre de vie initial. Il s'ensuit qu'en théorie, nous retrouvons l'étroit rapport de cause à effet entre les mythes de Cham et de l'Ailleurs. Ce dernier, naissant et se développant chez le personnage migrant comme une culture.

1.2. *La culture de l'Ailleurs dans le roman négro - africain*

Le mythe fonde la culture. Telle est la conviction d'Eliade (1957, p.193). En ce sens, le mythe explique les phénomènes, inspire et prescrit les attitudes et conduites à observer envers la nature et dans la société. Ainsi en est-il du mythe de l'Ailleurs qui donne lieu à une culture spécifique. Par culture de l'Ailleurs, nous entendons l'ensemble des mécanismes mentaux et conceptions correspondantes, des perspectives, des attentes et des comportements manifestes, liés au projet de quitter sa terre d'origine pour s'installer dans un cadre de vie présumé plus confortable. Depuis des lustres, la littérature noire du continent et de la diaspora reprend en écho le drame nègre ainsi que les aspirations légitimes de cette humanité souffrante. L'Ailleurs, perçu à la fois comme concept et notion y revient avec une certaine récurrence. Aussi, les imaginaires littéraires constituent-ils un champ privilégié pour comprendre l'enchevêtrement du mythe de Cham et du mythe de l'Ailleurs. La souffrance - d'ailleurs héréditaire - que présuppose le mythe de Cham s'actualise dans une multitude de textes, indépendamment des contextes spatio - temporels. Réagissant à cette tragédie qui ne les épargne pas, les populations noires notamment d'Afrique subsaharienne sont contraintes de se projeter vers un Ailleurs compensateur. Sur un plan psycho - mental, elles se le construisent plus hospitalier que la terre natale ou de départ. Aussi, n'est-il pas exagéré d'affirmer, pour paraphraser Ndinda (2000 p. 91), que la quête de l'Ailleurs a tout de *la recherche d'une nouvelle cosmogonie*. Tel est, dans *C'est le Soleil qui m'a brûlée*, le cas d'Ateba Léocadie qui incarne le personnage féminin. Celui-ci récuse justement la condition mythique de son écrasement tel que vécu au

⁴ Voir l'esclavage ou traite négrière, du 16ème - 19ème. S.

QG. De là à envisager de s'en soulager par le voyage, il n'y a qu'un pas. Elle aspire ainsi à une condition nouvelle, qui soit de l'ordre du parfait et du confortable. Dans une logique de principe, il va se développer chez le négro-africain une culture de l'Ailleurs avec des fondements et des indices textuels précis et identifiables, traduisant les objectifs, les espoirs, les attentes et, bien-sûr, les stratégies échafaudées pour sortir d'Afrique vers l'ex-métropole. Il est remarquable de souligner que sur un plan horizontal et vertical, les créateurs Noirs partagent cette posture.

Indépendamment du genre et de l'époque et quoique discret, le mythe de Cham est immanent aux imaginaires sur les motivations de la migration. Il s'y manifeste par une souffrance multiforme qui conditionne psychologiquement et porte le personnage au mouvement de départ. Depuis l'Amérique esclavagiste, les clameurs larmoyantes s'élèvent des plantations étasuniennes et antillaises pour inspirer l'écriture de la douleur noire. Dans une veine métaphorique et symboliste, le contraste des couleurs porte la hiérarchie des races et des espaces sur le plan de l'idée. L'opposition des couleurs noire et blanche, en antithèse de ténèbres et lumière, schématise la tragédie et l'infériorité du motif négroïde. Celui-ci faisant référence aux "damnés"⁵ et cela, par opposition aux "élus". Dès lors, dans le combat mené contre le colonialisme, la ségrégation raciale, l'apartheid et, aujourd'hui, dans le cadre de la présence en matière de mondialisation, la symbolique du jeu des couleurs, se trouve intégrée dans l'esthétique littéraire négro-africaine et assimilée. Ainsi survit l'héritage de la lointaine Amérique de Langston Hughes⁶, Ralph Waldo Ellison⁷, Richard Wright⁸, etc. il n'est pas jusqu'aux créateurs des Antilles et de l'Afrique noire originelle qui ne s'en inspirent. D'où les convergences en matière de stylisation des couleurs. Par l'image de la statue du Fondateur Noir d'une université, *Invisible man* est assez représentatif de cette continuité thématique et formelle. Sur le buste du Fondateur, c'est en mode souillure qu'il tombe des flocons de neige et des déjections blanchâtres de pigeon. Dans la même logique, le concept littéraire de *l'homme - coton*⁹ rappelle la souffrance des esclaves commis aux travaux forcés et annonce les lamentations de Césaire, le chantre de la négritude, décrivant l'asservissement, les rapports d'inféodation et de réification du Noir par rapport au Blanc. Plus proche de nous, sur le continent africain, il n'est pas jusqu'aux titres des textes parus qui ne véhiculent l'idée de souffrance caractéristique du mythe de Cham. Ferdinand OYONO et Mongo Béti titrent respectivement *Le Vieux Nègre et la médaille*¹⁰, *Ville cruelle*¹¹. Au fait, pourquoi relever la vieillesse ou la cruauté de la ville si ce n'est pour en dénoncer le caractère précaire, violent et tragique ? Comme en exutoire faisant irréversiblement écho au mal vivre ambiant en Afrique, le romancier titre *Chemin d'Europe*¹², pour confirmer l'urgence de

⁵ Du titre du texte de l'essai Fanon, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Maspéro, 1961

⁶ Voir l'article d'Etonde Ekoto, G., "Mister simple et le destin des Nègres" in *Les Mélanges Africains*, ERLAC, 1972

⁷ Voir *Invisible man* (Ellison, R.W.)

⁸ Voir *Black Boy* (Wright, R.,)

⁹ Cf. Note 5

¹⁰ Voir la condition infrahumaine du Noir dans *Le Vieux Nègre et la médaille* (Oyono F.,)

¹¹ La représentation de l'infériorité du Noir par la configuration spatio-architecturale de la ville

¹² Voir la misère matérielle et morale qui pousse le personnage sur les routes de la migration.

l'éloignement du « brasier » africain. Dans tous les cas de figure, il s'agit d'exprimer la tragédie de l'écrasement du Noir par le Blanc, en pleine Afrique noire coloniale. Dans la même logique que le choc des couleurs, s'inscrit la configuration de l'espace.

De façon générale, le texte littéraire et notamment le roman, indépendamment de la période, offre un découpage de l'espace articulé en deux tonalités spatio-architecturales. La première est favorable aux personnes de pigmentation blanche tandis que la seconde est défavorable à celles de peau noire. Dans une certaine mesure, la littérature négro-africaine francophone doit à Mongo béli¹³ la formulation du clivage spatial "Blanc - Noir". Le romancier camerounais a réussi à forger une nomenclature du milieu qui aujourd'hui, dans la conscience des jeunes du continent et d'ailleurs, de la période coloniale à nos jours¹⁴, fait référence. La dichotomie entre les deux micro-espaces de la ville fictionnelle de *Tanga* dévoile la partie Nord figurant l'hémisphère supérieur pour Blancs, avec tout le raffinement architectural et l'appoint de civilité, tandis que le Sud, pour Noirs et indigènes parqués et ravalés dans un cadre infect, que Beyala (1994, p 31) trouve *jonché de nids de poules* et ne figurant qu'un espace de damnation et d'oubli. D'ailleurs, le premier texte de Calixte Beyala est tout autant symptomatique du mal être du Noir, sur son propre terroir. En 1987, soit plus d'un siècle après l'abolition officielle de l'esclavage et vingt-sept ans après les indépendances,¹⁵ l'auteure titre quand même : *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Si le titre a tout d'un appel à tolérance, c'est qu'il ironise sur la pigmentation à la Cham. Les imaginaires d'Afrique prouvent qu'il sourd en Afrique un malaise qui transcende l'histoire et que l'on ne saurait taire : l'inconfort venu tout droit des Temps bibliques, qui dit l'infériorité congénitale du Noir et par ricochet de l'Afrique, son continent d'origine. La théorie biblique de référence¹⁶ est doublement porteuse de signification. D'une part, elle rappelle la souillure noire qui, tel un atavisme, rejailit d'âge en âge. D'autre part, elle esquisse les traits d'un cadre idéal voire elle en envisage l'effectivité. Cependant, quoique pertinentes, les explications sur la genèse et l'ancrage endopsychique du mythe de l'Ailleurs chez les personnages n'en expliquent pas pour autant le processus de construction ; du moins, dans son entièreté.

2. Culture occidentale et mythisation de l'Ailleurs / la France

En son principe et telle qu'elle apparaît à travers les textes littéraires, la culture occidentale apparaît sous deux formes caractéristiques, correspondant à deux niveaux distincts d'indices signalétiques. D'une part, il s'agit de faits tout constitués et qui tiennent lieu d'indices / de motifs de séduction et d'attrait vers la France. D'autre part, il s'agit de la culture en soi, en tant que processus actif de transformation de l'environnement et dont la résultante est également de séduire et d'attirer vers la France. Faut-il y revenir à grand renfort d'insistance, ces deux catégories d'indices signalétiques concourent toutes, quoique de façon inégale, à la structuration du mythe de l'Ailleurs. La question ici est donc justement d'aborder chacun de ces éléments caractéristiques, pour en évaluer l'importance des apports respectifs, dans la construction du mythe de l'Ailleurs.

¹³ Voir la dichotomie de l'espace dans *Ville cruelle* (Mongo béli, 1954)

¹⁴ Et même dans la conscience des jeunes d'ailleurs ; donc au-delà du continent

¹⁵ En 1960, au moins 17 pays d'Afrique subsaharienne obtiennent leur indépendance de la France

¹⁶ Le mythe de Cham

2.1. *Culture occidentale, épiphénomènes et mythisation de l'Ailleurs/France*

Dans une certaine mesure, il est évident que le prestige de la terre de destination est renforcé par un certain nombre d'atouts qui participent de sa dimension mythique. Au nombre de ceux-ci, il convient de rappeler, pour mémoire : l'architecture futuriste, les richesses financières, les facilités technologiques, les opportunités sanitaires et académiques, les conditions hygiéniques, les systèmes de distraction et de plaisance, etc. Cependant, il faudrait bien prendre en considération le fait que les atouts physiques par lesquels la France / l'Ailleurs séduit ne sont que des dérivés de l'Ecole occidentale. A ce titre, il ne s'agit ni plus ni moins que d'épiphénomènes qui agissent sur les sens et donc, de façon assez superficielle. C'est à cela que nous devons, par exemple, l'attitude des personnages en admiration devant les prouesses et réalisations de la France. Le personnage de l'homme de Barbès, dans *Le Ventre de l'Atlantique*, est l'incarnation de l'admiration vouée aux réalisations technologiques de la France. Tout au long du récit, il s'extasie devant les sites architecturaux, les demeures et les modes de vie, tels la limitation des naissances, les facilités de locomotion et de ménage. Il n'est pas jusqu'aux cimetières qui ne lui arrachent des marques d'admiration très appuyées. Cependant, placés sur deux plateaux d'une même balance, tous ces éléments ne sont que des dérivés de la culture / Ecole occidentale/moderne, qui leur tient lieu de moule.

2.2. *Extériorité prométhéenne, Ecole occidentale et sublimation de la France*

La culture occidentale fait référence à l'extériorité prométhéenne. La mythologie grecque établit que Prométhée a dérobé le feu sacré de l'Olympe pour l'offrir aux humains afin d'initier la toute première civilisation sur terre. Or la civilisation fait référence à tout ce qu'il y a de raffinement matériel. Donc, il n'est point de civilisation sans feu. La civilisation prométhéenne est dite de l'extériorité parce qu'elle consiste au déploiement de la réflexion en dehors du sujet, l'enjeu étant la création d'un cadre de vie confortable par la transformation de l'environnement. Ainsi perçue, la culture occidentale a pour vocation de capitaliser la nature. Il s'agit de la modifier et de l'assujettir à la dialectique des besoins de l'Homme. Aux termes de Descartes, la question est d'en devenir les seigneurs et ordonnateurs.¹⁷ Objectif qui appelle à la parfaite maîtrise de soi et de l'environnement. Ceci, grâce à la raison développée et divulguée dans et par les structures institutionnelles et conceptuelles appropriées, à savoir l'Ecole moderne/occidentale.

Le concept d'Ecole moderne désigne à la fois le cadre et l'activité de réflexion critique, dans et par lesquels le sujet, en situation d'apprentissage, appréhende la réalité du monde environnant et essaye de la cerner, pour la conquérir et la capitaliser. Les principes structurants de l'école occidentale sont : le doute systématique, la remise en question permanente et la dialectique, qui conditionnent les progrès/l'extension de ce qu'Éliade (1957, p.23) appelle le « Monde moderne » ; en rupture de faune et de flore d'avec les modes médiévaux d'instruction. Tandis que ceux-ci reposaient plutôt sur des impostures, l'institution nouvelle s'en démarque et s'affirme à la fois comme fondement du progrès de l'esprit et de l'esprit du progrès voire levier de la culture et de la

¹⁷ Devenir les « maîtres et les possesseurs de la nature. » in *Le Discours de la Méthode pour bien conduire sa Raison et rechercher la Vérité dans les Sciences*, Leyde, 1637

civilisation garante de l'amélioration des conditions de vie. Grâce à l'Ecole occidentale, l'importance croissante du Monde moderne se mesure à la fois au degré d'émancipation qui, toujours selon Eliade (1957, p.23), traduit la dynamique du dépassement continu opéré par « *la masse humaine qui a été plus ou moins directement modelée par l'instruction.* » Nous en déduisons que le « Monde moderne » est, en soi, une émanation de l'Ecole, prise comme nouvelle façon de voir, de penser, d'appréhender les choses, de concevoir des solutions d'épanouissement et d'organiser le fonctionnement harmonieux des relations interpersonnelles et sociales. Dans *L'Aventure Ambiguë*, la réflexion du personnage emblématique de la Grande Royale, sœur aînée du chef des Diallobé va dans ce sens. Son opinion n'est pas qu'un aveu de suprématie de l'Ecole occidentale sur l'initiation à la négro-africaine. Elle exprime aussi de la gratitude vis-à-vis du monde occidental, pour les facilités révélées et démontrées. D'où le choix historique de Kane (1961, p.18) que la jeunesse du pays Diallobé aille apprendre, à l'Ecole occidentale/moderne, le secret de savoir *vaincre sans avoir raison* ou alors de pouvoir *lier le bois au bois pour faire des édifices de bois*. Exhortation d'autant plus importante que l'Ecole moderne se pose comme laboratoire d'élaboration d'un art de vivre et de construction d'une culture de développement reposant sur les savoirs, les savoir-être et les savoir-faire, tant conceptuels qu'opérationnels, requis pour transformer l'environnement. La séduction de l'Ailleurs doit énormément à la capacité de l'Ecole occidentale de façonner des profils aptes à conquérir des victoires et réaliser des avancées sur le chaos. Cette posture renouvelle l'intérêt de *L'Aventure Ambiguë*, dans la mesure où le texte stylise la force de séduction de la culture occidentale qui, depuis la France, développe des stratégies d'impérialisme culturel porté par l'Ecole moderne. En effet, l'Ecole moderne s'affirme comme bras séculier de la culture occidentale et véhicule tout ce qui s'y rattache : science, technologie et confort matériel. Aussi, par ses principes et *motus operandi*, l'Ecole moderne concourt-elle à la fabrication du mythe de l'Ailleurs. L'impact de l'école moderne se mesure en termes de progrès palpables. Elle permet à l'individu d'observer, de comprendre et de questionner son environnement, de s'en faire une idée pour orienter ses actions. En d'autres termes, l'Ecole fournit au sujet les armes requises pour appréhender la nature et agir sur elle, à son profit. Dans cette logique, la figure du Maître d'Ecole occidentale jouit d'un grand prestige dans les imaginaires. Il figure le héros qui affranchit de l'ignorance, de l'apathie et du manque d'ambition. Pour le personnage de Salie, dans *Le Ventre de l'Atlantique*, l'instituteur Ndétare est le héros qui l'aura aidée à vaincre le chaos. En outre, il y a la satisfaction et l'orgueil de la connaissance. Dans *Rebelle*, le personnage de Malimouna s'enivre de savoir lire et se sent délivrée du halo d'ignorance qui la coupait du corps social. Tout ce qui précède participe d'une logique de démonstration de force et de séduction, exercée par l'Ecole moderne qui, puisqu'elle procède de l'Ailleurs, induit la supériorité de la France / de l'Ailleurs sur le terroir. Par contre, à l'opposé de l'occidentale, la culture négro-africaine peine à séduire et, dès lors, ne participe qu'à fabriquer et renforcer le mythe de la France parfaite ou de l'Ailleurs.

3. Culture négro - africaine, dogmatisme et mythe de l'Ailleurs

A travers les textes et par principe, la culture négro-africaine qui relève plutôt de l'intériorité apollonienne diffère de l'occidentale et s'oppose à la démarche prométhéenne.

officiellement présenté à la famille de la jeune mère, l'on est exposé à toute sorte d'avaries, tel qu'en témoigne le personnage de Salie, sur la foi de sa propre expérience. Dans tous les cas de figure relevés et dans chacun des textes du corpus, le refus de dialectique fait de la culture négro-africaine un catalyseur du mythe de l'Ailleurs.

Ce qui est mis en cause ici, c'est bien la préférence de l'opacité à l'élucidation rationnelle des ambiguïtés. Dans un tel contexte, l'incertitude fait loi et confine les individus et la communauté tout entière dans un climat de défiance et de malaise où, ne sachant plus que croire, l'on s'en remet consciencieusement et malgré soi à des impostures. L'on y croit pour la forme plutôt que par conviction. Ce dogmatisme inhérent à la culture négro-africaine n'en discrédite que davantage l'Afrique et contraint la jeunesse à entrevoir une issue dans l'Ailleurs. Même s'il ne s'agit pas cette fois-ci de départ, c'est encore ce doute à forte coloration d'opacité qui fonde le récit dans *La Saison de l'ombre*. Perplexe, le peuple Mulongo, est écartelé entre superstition et raison, pour résoudre la crise née d'un incendie criminel s'étant soldé par la disparition de deux hommes d'âge mûr et de dix jeunes. Sous le coup de ce qu'il conviendrait de nommer délit de maternité, les mères des disparus sont soupçonnées de culpabilité puis isolées dans une case commune, comme des parias, pour éviter la propagation de la malchance dont elles seraient porteuses. Du moins, à en croire les premières analyses convergentes de l'accoucheuse et de l'apprenti devin, dont le père est lui-même porté disparu. Ces deux personnages, garants des traditions, sont les repères en termes de conscience et de balises d'orientation. Or eux-mêmes puisent dans les mythes qui gouvernent leur vision du monde pour rendre leur verdict. Ce qui compromet toute chance d'émergence de la vérité et partant de résolution de la crise ; il est difficilement concevable que les postulats résolvent des situations d'une certaine gravité et dont la complexité requiert un certain niveau de méticulosité voire de détachement et d'élévation d'esprit. Dans l'univers décrit par Miano, les décisions fondées sur des postulats n'assurent pas le moindre confort et relèvent plutôt du précaire ; elles n'offrent aucune garantie dans la recherche de la vérité pas plus qu'elles ne facilitent une convergence de libres vues. En effet, l'inconsistance des solutions énoncées selon le dogmatisme est d'autant plus fondée qu'elles font difficilement l'accord entre plusieurs personnes et qu'elles sont objet de doute pour leurs auteurs eux-mêmes. C'est précisément dans cette situation que se trouve le personnage de l'accoucheuse, Ebeise. Pour rendre compte de cette indécision, l'auteure lui prête une gestuelle qui souligne le divorce net d'avec ses pensées et trahit ainsi son paradoxe intérieur. Le personnage de la matrone doute de soi et donc elle n'est plus entière. Il ne s'agit pas du doute méthodique car à priori, la raisonneuse n'a observé aucune démarche de remise en question pour en arriver aux solutions qu'elle a d'abord proposées, pour contenir le drame vécu par le village. Les interrogations qu'elle se pose sont donc plus de l'inquiétude et un *mea culpa* que le souci de vérifier un diagnostic. En effet, elle reconnaît enfin, quoiqu'avec peine, les limites de ses recommandations initiales ; d'où la frayeur légitime de n'avoir pas opté pour la bonne démarche. La narratrice en fait un portrait confus :

Ebeise se déplace à pas pesants. Le poids de ses inquiétudes ralentit son avancée. L'accoucheuse se demande si elle a pris les bonnes décisions, si elle s'est bien comportée à l'égard de celles dont les fils n'ont pas été retrouvés. Le -doute l'assaille. En fin de compte [...] il lui faut parler à quelqu'un. Miano (2013, p. 41)

Le même doute est ressenti par le personnage de Musima. Celui-ci est le fils de l'ex-devin du village, porté disparu. Cependant, tenu au devoir de succession, il endosse la charge traditionnelle sacrée qui incombait à son père. Musima se doit de dire la vérité. Même s'il n'en n'est pas convaincu et se sait limité, le jeune *maître des mystères* s'obstine quand même à résoudre un dilemme manifestement au-dessus de ses capacités ; juste pour se donner de la contenance : « *En l'absence de mon père, c'est à moi de faire ceci. Je suis prêt.* » La narratrice relève le doute qui l'habite : « *Ce n'est pas ce qu'il pense, mais c'est ce qu'il faut dire.* » Miano (2013, p.24). Une telle attitude, face à des questions qui impliquent le destin des familles entières, n'est pas sans irriter des femmes de caractère qui s'estiment punies pour des soupçons infondés, tandis qu'il existe des pistes objectives pouvant rétablir la vérité et qui auraient pu être explorées, par simple raisonnement de cause à effet, procédant par élimination des causalités manifestement improbables ; sans avoir besoin de recourir à quelque mystère. Ainsi s'expliquent les protestations du personnage d'Eyabe qui récuse leur condition de femme meurtrie et ruine la pseudo-valeur du casernement, imposé tel une camisole de force. Eyabe tance le maître des mystères :

L'ombre est ce qui nous reste. [...] Et toi, homme, qu'as-tu à dire de Mwititi (Obscurité / Ombre) ? Crois-tu qu'il suffise que dix femmes soient reléguées dans un coin du village pour que la communauté y échappe ? Eyabe soutient le regard perplexe de Musima, se lève sans y avoir été invitée. Pas une seule fois, elle n'a baissé la tête. Miano (2013, p. 25)

Tandis que les interprétations magico-religieuses essayent d'élucider et de solutionner le drame, une autre tendance plutôt rationnelle et enquêtrice, digne de l'Ecole occidentale se met en œuvre, représentée par le frère dissident du chef Mukano. En effet, Mutango doit ses avancées au doute systématique. Il n'hésite donc pas à ironiser les tenants des postulats. Tel est le cas de Musima, que Mukano il tient pour « *apprenti mage portant sur le visage l'empreinte du grand égarement auquel il est en proie depuis que son père a disparu* » Miano (2013, p.79).

De tout ce qui précède, il est évident que les logiques de raisonnement mystique décrédibilisent l'Afrique noire et en rajoutent au crédit de l'ex-métropole qui, elle, séduit plutôt par des approches de raisonnement simples, vérifiables et accessibles à tous. En effet, la jeunesse condamne l'obscurantisme, par essence empreint d'impostures. Il est évident que pour une tradition transgénérationnelle, transmise de l'ascendance à la descendance, la remise en cause est plutôt difficile. D'où l'appel au départ, qui a tout d'une fuite. Beyala elle – même ne s'en défend pas, qui confesse à l'occasion d'un entretien : « *L'exil résout beaucoup de choses [...]. L'exil me donne la liberté qui m'est refusée, l'exil me donne la parole qui m'est refusée, l'exil est ma survie.* »¹⁸ Dans la même veine, l'écrivaine présente le personnage Mégri qui, taxée de sorcière, dit les espoirs qu'elle place en l'exil et la satisfaction qu'elle en attend ; ce qui, sans contexte, en rajoute au prestige de l'Ailleurs. Pour le personnage, il est question de *fuir* pour renaître à la *sérénité*. Sans contrainte, elle annonce sa décision de partir volontairement, pas à la manière d'une *bannie*. L'enjeu ici, consiste à transcender les trois obstacles qui font de sa vie en Afrique un enfer, à savoir l'écrasement au nom de *l'amour*, sa nature

¹⁸ Entretien accordé à Emmanuel Matateyou en 1994.

de *femme*, et de son destin. Il s'ensuit des projets tels que retrouver son géniteur et rebâtir une vie nouvelle.¹⁹ Dans la même mouvance que les contradictions éprouvées par les personnages, la question de la sacralité de la terre se pose comme obstacle à l'épanouissement de la jeunesse en terre d'Afrique.

La théorie de l'ultra-sacralité de la terre limite les possibilités/champs d'expérimentation et d'exercice des libertés, pourtant caractéristiques d'une jeunesse ambitieuse et attachée au perpétuel dépassement de soi. Le culte rendu à la nature se convertit en sérieux handicap au développement. A ce propos et pour mémoire, les Amérindiens et Négro-africains partagent le mythe de la terre mère qui impose des comportements de déférence vis-à-vis de la terre.

Le mythe de la terre - mère se fonde sur un fait avéré plutôt qu'un postulat. Par expérience concrète, les peuples de l'intériorité apollonienne voient en la terre à la fois l'origine, le fondement et le soutien de la Création. Dès lors, il se crée entre la terre et ces communautés un rapport mêlé de gratitude et de vénération. D'où les comportements de déférence que les hommes manifestent vis-à-vis de la terre. Cette interrelation où « terre » et « mère » se confondent dans une sacralité inviolable donne lieu au mythe éponyme de la terre - mère, par analogie avec le personnage de la mère parturiente. De fil en aiguille, aux niveaux cosmogonique et comportemental, plus elle gagne en considération, plus il croît, chez les peuples qui y adhèrent, des réserves et appréhensions quant à la profanation de « leur mère. » C'est ce qui transparait dans le récit du prophète amérindien Smohalla de la tribu *Umatilla*. Le personnage cité par Mircéa Eliade, symbolise cette humanité en adoration devant la terre qu'elle se refuse d'outrager, en ces termes :

*C'était un péché, de blesser ou de couper, de déchirer ou de griffer notre mère commune par des travaux agricoles » Il ajoutait : «vous me demandez de labourer le sol ? Irai-je prendre un couteau pour plonger dans le sein de ma mère ? Mais alors, lorsque je serai mort, elle ne me reprendra plus dans son sein. »*²⁰ Eliade (1957, p. 272).

Sartre établit une similitude essentielle entre la vision du prophète Smohalla et celle du Négro-africain. C'est à l'issue d'un acte sacré tel un coït accompli entre l'homme et la terre qu'elle lui procure de la nourriture comme toute autre facilités de production/reproduction. L'existentialiste voit dans l'acte de production agricole un accouplement de l'homme avec la nature. Tel est la portée d'*Orphée noire*²¹ ; l'essayiste y présente le Négro - africain faisant « l'amour avec la nature » (Sartre, 1948) et en attendant des retombées vitales à son équilibre. Les auteur(e)s qui esthétisent la maternité de la terre en personnifient le profil. D'où l'usage des qualificatifs « généreuse » et/ou « féconde », pour en dire la faculté de « parturition » cyclique/saisonnaire ; tout comme chez l'épouse docile qui, profitant de sa période d'ovulation, se prête généreusement au don de la vie. Dans *Douceurs du Bercaïl*, le mythe de la terre - mère est stylisé par la fécondité humaine ; ce qui explique la prophétie d'Asta:

¹⁹ Stylisé pour plus d'expressivité à partir de *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, 1987.

²⁰ « Cité par Mircéa ELIADE, P.193 extrait de Mooney, James, *The Ghost Dance religion and the Sioux outbreak of 1890* (Annual report of the Bureau of American Ethnology, XIV, 2, Washington, 1893, PP 641 - 1136) P. 272

²¹ Préface à l'*Anthologie de la Nouvelle Poésie nègre et malgache de langue française*, Senghor, 1948

Toute l'équipe, les gens du coin, et beaucoup d'autres vivront de cette terre qui cache tant de merveilles en son sein [...] c'est l'ineffable bonheur de sentir la terre, de communier avec elle quand, de son sein, jaillit la vie, la nourriture qui donne vie et consistance... Sow Fall, (1998, p. 200).

A la lecture du roman noir de la migration, il appert que la culture négro-africaine est dogmatique et, à ce titre, liberticide et donc contre – productive. En même temps que cet état de choses décourage les natifs à vivre sur leur terroir, le mythe de l'Ailleurs s'en trouve alimenté ; ce qui se traduit fatalement par l'épaississement des flux émigratoires.

Conclusion

En fin de compte, il appert que si le mythe de la France/l'Ailleurs peut légitimement s'expliquer par des attributs financiers, matériels, technologiques, etc., force est de reconnaître que sa structuration repose en premier ressort sur le paradigme culturel ; en tant que démarche active de perception, de pensée et de présence du sujet au monde. La mythisation de la France doit avant tout au mythe biblique de Cham qui, dans le principe, pose les bases psycho – mentales du développement d'une culture de l'Ailleurs. Celle-ci germe/procède, bien entendu, des souffrances endurées et qui figurent dans le roman négro-africain et assimilé. La culture de l'idéalisation de l'Ailleurs engendre le mythe éponyme, lui-même renforcé par l'Ecole moderne dont le principe actif consiste en une lecture rationnelle et objective, transparente/assimilable pour/par tous, dans le processus de compréhension du monde. Cependant, la culture négro - africaine s'illustre par un dogmatisme de mauvais aloi qui, non seulement crée des conditions de répulsion vis-à-vis du continent d'origine, mais aussi suscite à contrario des réflexes de convoitise, d'acceptation et d'admiration vis-à-vis de l'extérieur. Ce paradoxe insinue chez la jeunesse la représentation mentale du mythe d'un Ailleurs plus généreux, confortable et édénique. Il s'ensuit donc la mise en place quasi inconsciente d'un processus mental qui projette la jeunesse vers la France, comme dans une quête d'une vie idéale. Ainsi perçu, il s'impose le mythe de la France, archétype d'Ailleurs.

Références bibliographiques

I. Corpus

Beyala, Calixthe, *Assèze l'Africaine*, Gallimard, Paris, 1994.

Beyala, Calixthe, *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, 1987.

Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, Paris, 1939.

Diome, Fatou, *Le ventre de l'Atlantique*, Anne Carrière, Paris, 2003.

Ellison, Ralph Waldo, *Invisible man*, 1952.

Kane, Cheikh Hamidou, *L'Aventure Ambiguë*, 1961.

Miano, Léonora, *La Saison de l'ombre*, Pocket, Paris, 2013.

II. Ouvrages théoriques et articles critiques

- Bachelard, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1900.
- Boussichas, Matthieu, *POLITIQUES MIGRATOIRES ET DEVELOPPEMENT : OPTIMISER LES EFFETS DE L'EMIGRATION. Economies et finances*. Université d'Auvergne - Clermont-Ferrand I, 2009. Français. PP. 6-7.
- Cazenave, Odile Marie, *AFRIQUE SUR SEINE, Une nouvelle génération de romanciers africains à Paris*, Paris, Harmattan, 2003.
- Descartes, René, *Le Discours de la méthode*, Leyde, 1637.
- Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971.
- Etonde Ekoto, Grâce, "Mister Simple et le destin des Nègres" in Melone T., (Dir) *Les Mélanges Africains*, ERLAC, 1972.
- Kom, Ambroise, « Pays, exil et précarité chez Mongo Beti, Calixthe Beyala et Daniel Biyaoula », *Notre librairie*, n° 138-139, Actualité littéraire 1998 -1999, septembre 1999 - mars 2000, p. 42.
- Mazauric, Cathérine, *Mobilités d'Afrique en Europe. Récits et figures de l'aventure*, Paris : Karthala, 2012.
- Myriam, P., *Dictionnaire illustré des mythologies*, Editions de Lodi, France, 2008.
- Ndinda, Joseph, "Calixte Beyala et le mythe : à la recherche d'une nouvelle cosmogonie" in *Annales de la FALSH, Université de Ngaoundéré* Vol. V, 2000 PP 92-100
- Sartre, Jean - Paul, *Orphée noire* in *Situation III*, Paris, 1949.
- Segond, Louis, 1967, *La Bible*, Traduction de la Société biblique
- Tchuenkam, Hervé et al. (Dir) *Exils et migrations postcoloniales, De l'urgence du départ à la nécessité du retour*, Ifrikiya, Yaoundé, 2011.
- Toynbee A., *Le monde et l'Occident*, Ed. Desclée Debrower, 1981.