

La tradition et la culture dans la littérature africaine écrite d'expression française

Vincent OUATTARA*

Résumé

Dans cet article, nous voulons apporter un éclairage sur les concepts de tradition et de culture dans la littérature africaine écrite d'expression française. La tradition est un ensemble de croyances et de valeurs sociales d'un peuple transmises oralement de génération en génération. Elle fait partie de la culture d'une communauté à un moment de son évolution. La culture embrasse le passé, le présent et tous les secteurs de la vie sociale. Dans le roman africain, la frontière entre ces notions n'est pas toujours précise. La tradition renvoie à la culture et pose un problème d'identité. Les recherches effectuées montrent que les romanciers investissent le code métissé du Soi par des procédés narratifs et poétiques qui expriment la territorialité et l'identité de leur création. Ces procédés narratifs et poétiques deviennent des formes d'expressions et de quête identitaire qui font du roman un médium linguistique au service d'un renouveau culturel.

Mots-clés : Tradition, culture, roman africain, formes narratives et poétiques, identité.

Tradition and culture in African French-speaking written literature

Abstract

In this paper, we would like to shed light on the concepts of tradition and culture in African literature written in French. Tradition is a set of beliefs and social values of a people, transmitted orally from generation to generation. It is part of the culture of a community in a time of change. Culture embraces the past, present and all sectors of social life. In the African novel, the boundary between these concepts is not always accurate. Tradition refers to the culture and emphasizes a problem of identity. Research shows that novelists invest code of mixed self by narrative and poetic processes that express territoriality and the identity of their creation. These narrative and poetic processes become forms of expression and identity quest that make the novel a linguistic medium in the service of cultural renewal.

Keywords : tradition, culture, African novel, narrative forms and poetic identity.

* UFR/Lettres et Sciences humaines, Université de Koudougou

Introduction

La tradition fait l'objet de différentes interprétations des sociétés savantes. Très souvent elle renvoie à la perception que l'on se fait de l'autre et de sa culture ou de la manière que l'on se voit par rapport à l'autre et à sa culture. Dans certains romans africains, elle est confondue au christianisme, à l'islam. Dans d'autres, elle s'oppose à ces deux religions. De sorte que la question de la tradition dans le roman africain renvoie à la question de l'identité culturelle. Qu'est ce que la tradition et quel lien entretient-elle avec la culture ? Quelles sont ses manifestations dans le roman ? Le corpus des œuvres choisies dans le cadre de cette étude est de deux types. Le premier concerne les romans : *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane¹, *Le soleil des indépendances* d'Amadou Kourouma², *Le pauvre Christ de Bomba* d'Eza Boto³, *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni⁴ ; *Les Dieux délinquants* d'Augustin Sondé Coulibaly⁵. Le second porte sur une bibliographie ad hoc constituée d'ouvrages et d'articles scientifiques de chercheurs ethnologues, psychologues et spécialistes en littérature orale. La tradition intéresse ces chercheurs de différentes disciplines scientifiques ; ce qui justifie l'importance d'une approche interdisciplinaire pour saisir clairement ce concept avant de le situer dans le champ littéraire. Nous allons donc analyser la tradition, selon une méthode systémique qui consiste à la considérer comme un système ayant ses fonctions propres, ses interactions et sa compréhension dans la structure des œuvres littéraires.

Tradition et culture

De l'exégèse des termes, la tradition vient du latin *traditio*, *tradere*, de *trans* « à travers » et *dare* « donner ». Elle est la transmission d'un capital de savoir faire et de savoir être à une génération. « Pains quotidiens des ethnologues, comme le relève Gérard Lenclud, les traditions et les sociétés traditionnelles sont associés à l'exercice de l'ethnologie »⁶.

Le travail de ces spécialistes consiste à « collecter les éléments du passé encore observables dans le présent »⁷. De ce fait, le temps devient le principe d'intelligibilité grâce auquel la tradition prendrait sens. La tradition serait un fait du passé dans le présent, un legs qui, pour certaines raisons et selon certaines modalités, ferait l'objet d'un transfert dans un contexte neuf⁸. Dans cette perspective, Wole Soyinka considère la tradition comme

¹ KANE C. H., *L'aventure ambiguë*, Julliard, 1961.

² KOUROUMA A., *Le soleil des indépendances*, Editions du Seuil, Janvier 1970.

³ BETI M., *Le pauvre Christ de Bomba*. Roman Robert Laffont - Paris – 1956.

⁴ NAZI B., *Crépuscule des temps anciens*, Présence Africaine, 1962.

⁵ SONDE A. C., *Les dieux délinquants*, éditions Coulibaly et frères, Janvier 1974.

⁶ LENCLUD G., « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », in *Terrain, revue d'ethnologie de l'européenne*, n°9 octobre 1987, pp. 110-123.

⁷ *Ibid.*

⁸ POUILLON J., *Fétiches sans Fétichisme*, Paris, François Maspero, 1975, p.160.

« une réalité vécue, un mécanisme social unificateur, un ensemble de croyances, de rapports, de modalités de mise en valeur des ressources, de moyens de contrôle et d'exploitation du milieu naturel, d'attitudes à l'égard d'accidents existentiels comme la naissance et la mort, etc., et non plus seulement la conservation, orale ou écrite, de tous ces éléments, ni les divers types de représentation artistique auxquels ils ont donné lieu, ni la manière dont ils sont utilisés à la lumière des expériences nouvelles »⁹.

Des considérations qui précèdent, on serait tenté de soutenir avec Gérard Lenclud, l'opposition (tradition/modernité, société traditionnelle/société moderne). En effet, les institutions traditionnelles sont souvent traitées comme des survivances du passé appelées à disparaître avec le développement socio-économique. Cette perception renvoie à une conception linéaire de l'évolution sociale. Les sociétés modernes seraient le résultat d'une marche de l'histoire grâce à l'écriture. Les sociétés qui n'ont pas d'écriture seraient arriérées, primitives, préhistoriques, archaïques, traditionnelles.

Dans les années trente, des enquêtes menées sur le développement intellectuel des paysans analphabètes par les psychologues russes Alexandre Romanovich Luria et Lev Semyonovich Vygotski, révèlent que ces paysans ne sont pas moins intelligents que leurs frères citadins ; leur mode de vie ne favorise pas la pensée abstraite ; l'urbanisation, la technologie, l'école et la culture écrite amènent les individus à développer des capacités logiques et de raisonnement formels¹⁰.

L'anthropologue Jack Goody montre également les avantages de l'écriture, entre autres la possibilité d'archiver des informations, de fixer un contenu et donc de distinguer un « texte original » de son « commentaire », d'isoler un énoncé de son contexte et de son énonciateur, permettant ainsi un usage plus abstrait du langage¹¹.

En définitive, les modes oral et écrit ne sont pas seulement des véhicules du langage, mais ils induisent des types de savoir et des formes de pensées. La transmission des textes par voie écrite permettrait l'émergence de savoirs plus rationnels et scientifiques.

La thèse d'une culture écrite qui conduirait à un véritable développement cognitif peut amener à une classification des peuples en fonction de leur mode de communication (écrit ou oral) et à envisager l'opposition tradition/modernité sous l'angle oralité/écriture. Le passage de l'oralité à l'écriture montre l'évolution de la tradition à la modernité.

⁹ WOLE S., « De la renaissance culturelle africaine », in *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*, UNESCO, 1981, Imprimerie des Presses universitaires de France, p.156-157.

¹⁰ KOZULIN A., GINDIS B., AGEYEV V., MILLER S., (dir.), *L. Vygotski et l'éducation, apprentissage, développement et contextes culturels*, Paris, Retz, 2009.

¹¹ GOODY J., *La raison graphique ou la domestication de la pensée sauvage*. Traduction et présentation de Jean Bazin et Alban Bensa, Editions de Minuit, 1979.

D'autres auteurs soutiennent la thèse adverse : La culture écrite ne conduit pas à un véritable développement cognitif. Parmi eux, Sylvia Scribner et Michaël Cole, qui ont mené des recherches avec les populations Vai du Libéria ; ils soutiennent que le raisonnement formel relève simplement de l'acquisition d'un mode de discours propre à l'école¹².

David Olson émet aussi des doutes quant à la possibilité de la culture écrite de contribuer, par elle-même, au développement cognitif ; la culture écrite ne constitue pas un critère de différenciation entre la pensée des sociétés orales et écrites¹³. Il estime qu'il y a une surévaluation du rôle de l'écriture dans le développement des cultures et de la pensée de l'individu. La littératie est un indice et un accélérateur du développement intellectuel, particulièrement lorsqu'elle est associée à la scolarisation, précise-t-il¹⁴.

Les culturalistes notamment, Margareth Mead et Ruth Benedict, eux, montrent l'influence des institutions et des coutumes sur la personnalité de chaque individu. La tradition donne aux enfants le pouvoir de forger leur personnalité en référence à un certain modèle culturel particulier à une société. Il y a réception de valeurs et leur adaptation à un contexte donné.

Il ressort qu'en abordant la question de la tradition, on fait référence à la culture, un concept polysémique. La culture englobe « ... *les Arts, les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances* »¹⁵.

Cette définition de l'UNESCO montre clairement le lien entre la tradition et la culture. « Au fond, [écrit Gérard Lenclud], ce qui différencie le plus clairement culture et tradition c'est l'insistance dans le nom « tradition » sur un héritage du passé »¹⁶. La culture embrasse le passé et le présent et tous les secteurs de la vie sociale ; elle joue comme la tradition un rôle important dans le processus de socialisation. De nombreux anthropologues estiment qu'une tradition ne doit pas être traitée comme un héritage du passé, mais comme une pratique, par laquelle « *nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs. Le passé n'impose que les limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent* »¹⁷.

¹² SCRIBNER S., COLE M., *The psychology of literacy*, Editions Harvard University Press, Novembre, 1981.

¹³ OLSON D. R., *L'Univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Editions Retz, 1998.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ UNESCO, *Etude sur le thème de la décennie pour 1997 : Culture et technologie*, CLT/DEC/PRO-1997, p.3.

¹⁶ LENCLUD G., *Op., Cit.*, pp. 110-123.

¹⁷ POUILLON J., *Op., Cit.*

Une tradition est, selon Gérard Lenclud, « un morceau de passé taillé à la mesure du présent (...). L'expérience du passé, poursuit-il, se fait dans le présent ; au lieu d'une coupure entre passé et présent, le passé est regardé comme sans cesse réincorporé dans le présent, le présent comme une répétition »¹⁸.

Les spécialistes en littérature orale emploient le terme tradition en y ajoutant l'adjectif orale. Kam Sié Alain voit dans la tradition orale

*l'« ensemble des valeurs et des conceptions sociales d'un peuple transmises oralement de génération en génération »*¹⁹. Il cite la « *panoplie des valeurs (la culture, les us et les coutumes, la religion, la morale, les techniques, les connaissances diverses, etc.) qui constituent la civilisation des sociétés dites de l'oralité* »²⁰.

La tradition, explique-t-il, a deux aspects :

*« L'aspect habitude qui indique ce qui se fait, se redit, se répète de façon habituelle telles les cérémonies rituelles et l'aspect dynamique qui ouvre la tradition vers d'autres éléments qui lui sont absents ou étrangers ; cela permet à la tradition de s'insérer dans le courant de l'évolution »*²¹.

Cette précision permet de circonscrire le champ de recherche de la littérature orale, qui de l'avis de Kam Sié Alain, est « l'expression esthétique par voie orale des valeurs sociales d'un peuple transmises verbalement à travers les générations »²². Il affirme par la suite que « la littérature orale devient le meilleur véhicule des valeurs culturelles des sociétés dites de l'oralité »²³. Il s'agit de l'ensemble des textes oraux que sont les contes, les chants, les récits épiques, les mythes, les légendes, les textes sacrés et initiatiques, les proverbes, devises et devinettes.

La transmission des valeurs culturelles apparaît à plusieurs reprises quand on aborde la question de la tradition ou de la tradition orale, confirmant aussi le lien entre tradition et culture et la difficulté d'établir entre ces notions une frontière. Mais comment s'effectue la transmission culturelle ?

En parlant de la transmission culturelle, il est utile de se référer à Abram Kardiner. Il distingue deux aspects de la transmission culturelle : celle qui est acquise précocement à travers les « institutions primaires » que sont la famille et les disciplines de base, et celle qui s'impose tardivement par le biais des « institutions secondaires », c'est-à-dire les valeurs religieuses et les normes sociales. Les institutions primaires, poursuit-il, sont celles qui forgent la « personnalité de base », les dispositions psychologiques propres à une société²⁴. Mais il faut souligner qu'une culture connaît des contradictions, des innovations et des emprunts qui contribuent à la

¹⁸ LENCLUD G., *Op., Cit.*, pp. 110-123.

¹⁹ KAM S. A., « Connaissance de quelques auteurs de la littérature orale burkinabè », in *Annales numéro spécial*, décembre 1988, Série A, *Sciences Humaines et Sociales*, Université de Ouagadougou, p.92.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ KARDINER A., *Mon analyse avec Freud*, traduit par Andrée Lyotard-May, Editeur Belford, 1978.

formation de la personnalité. Les cultures ne sont pas figées, elles se recréent sans cesse et influencent des personnalités qui la portent vers d'autres générations. « La culture ne peut plus être considérée comme une entité stable, mais il s'agit plutôt d'un processus dynamique au cœur duquel opèrent la différence et l'inachevé et par conséquent la négociation et la performance »²⁵.

Le développement de cette première partie de notre travail atteste que plusieurs disciplines s'associent pour donner un contenu aux concepts de tradition et de culture. Ces concepts sont beaucoup utilisés dans la littérature africaine écrite. Dans le roman africain, la tradition est parfois confondue au christianisme et à l'islam ; elle peut s'opposer aussi à ces deux religions.

La tradition dans le roman

Dans le roman africain, l'Islam représente parfois le trait culturel distinctif de la société. L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane l'illustre parfaitement. Samba Diallo, fils de fonctionnaire sénégalais musulman et neveu du chef des Diallobé, est au centre de la fiction. Son maître de l'école coranique, Thierno, attaché aux pratiques rigoureuses du sacerdoce, apparaît dans l'œuvre comme étant un partisan de la tradition (bien qu'étant musulman) à côté du chef des Diallobé. Il devait initier Samba Diallo aux règles et principes de l'Islam afin qu'il soit à son tour un référent dans la société. La relation éducative est empreinte de violence. En effet, plusieurs séquences narratives montrent que le passage initiatique du jeune Samba devait se faire dans la douleur.

*« Il (maître Thierno) avait saisi Samba Diallo au gras de la cuisse, l'avait pincé du pouce et de l'index, longuement. Le petit enfant avait haleté sous la douleur, et s'était mis à trembler de tout son corps ».*²⁶

Des douleurs, des cris, pour entrer dans une culture religieuse conçue comme étant celle des Diallobé. « *Les ongles du maître s'étaient déplacés et avaient poinçonné le cartilage en un autre endroit. L'oreille, déjà blanche de cicatrices à peine guéries, saignait de nouveau...* »²⁷

Samba rejoint ensuite l'école française, considérée comme l'ennemi (de la société des Diallobé) mais aussi la science, selon la Grande Royale, sa tante. « *Je viens vous dire ceci : moi grande royale, je n'aime pas l'école étrangère. Je la déteste. Mon avis est qu'il faut y envoyer nos enfants cependant (...)* ».²⁸ Elle est consciente des conséquences de l'école.

²⁵ BANDIA P., Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction postcoloniale, Université Concordia, 1400, boul. de Maisonneuve Ouest, Montréal, Qc, H4B 1R6bandia@alcor.concordia.ca

²⁶ KANE C. H., L'aventure ambiguë, Julliard, 1961, p.13.

²⁷ Ibid., 1961, p.14.

²⁸ Ibid., p.56.

« L'école où je pousse nos enfants, dit-elle, tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre ».²⁹

Le roman met en scène les tenants de la tradition représentés notamment par le maître de l'école coranique Thierno et le chef des Diallobé face aux partisans des valeurs occidentales acquises par le biais de l'école, comme la grande Royale.

En réalité, la Grande Royale aime la culture des Diallobé empreinte des valeurs de l'Islam, mais elle milite pour le progrès ; elle incarne la culture en mouvement. Beaucoup de personnes répondent à son appel, surtout les femmes naguère marginalisées.

« Nous autres Diallobé, dit-elle, nous détestons cela, et à juste titre, car nous pensons que la femme doit rester au foyer. Mais de plus en plus, nous aurons à faire des choses que nous détestons, et qui ne sont pas dans nos coutumes. C'est pour vous exhorter à faire une de ces choses que j'ai demandé de vous rencontrer ».³⁰

De quelle coutume, parle-t-elle ? De celle empreinte des valeurs de l'Islam ou de ses ancêtres ? La coutume dont elle parle ici veut que la femme reste au foyer, qu'elle soit absente des grandes décisions qui se prennent dans la société³¹. Elle rompt avec la règle en invitant les enfants à aller à l'école. Elle sait qu'il faut chercher la vérité. « Je dois vous dire ceci, ni mon frère, votre chef, ni le maître des Diallobé n'ont encore pris parti. Ils cherchent la vérité. Ils ont raison. Quant à moi, je suis comme ton bébé... ».³²

Nous convenons avec Wole Soyinka pour affirmer que dans « *L'aventure ambiguë, les rapports familiaux et sociaux sont imprégnés de la pensée islamique si bien que le lecteur est tenté d'y voir l'essence de toute la communauté africaine* »³³.

En définitive, l'être hybride formé (Samba Diallo) est en proie à un déchirement entre plusieurs cultures. Arraché de la culture de ses ancêtres, il se reconnaît dans la culture islamique et se retrouve ensuite à l'école des « Blancs ».

²⁹ KANE C. H., 1961, op. cité p.57.

³⁰ *Ibid.*, p.56.

³¹ Il est utile de donner le sens que l'on confère au terme coutume : « Habitude, usage propres aux mœurs d'un groupe, d'un peuple... », in *Le Petit Larousse illustré, 2012*, p.282. / Du point de vue sociologique, une tradition est une coutume ou une habitude qui est mémorisée et transmise de génération en génération sans besoin d'un système écrit. A la différence de la coutume qui est liée à une localité, une région, une tradition n'est pas toujours à l'échelle nationale, elle peut être familiale.

³² KANE C. H., *L'aventure ambiguë*, Julliard, 1961, p.56.

³³ WOLE S., *op., cit.*, p.155

Dans le roman, les personnages ne sont pas maîtres de leur destin. Ils tombent dans le désarroi, le désenchantement. La mort attend Samba Diallo. Il succombe, tout comme Fama, personnage central de « *Le soleil des indépendances* » d'Amadou Kourouma. Dans cette œuvre aussi, plusieurs séquences narratives font référence aux valeurs de l'islam et celles de la tradition malinké. D'abord la stérilité de Salimata, la femme de Fama. Cette stérilité serait liée à la colère du mont Toungbé :

« *La maman de Salimata avait souffert de la stérilité et ne l'avait dépassée qu'en implorant le mont Toungbé dont le génie l'avait fécondée de Salimata. Salimata naquit belle, belle à emporter l'amour, à provoquer la jalousie du génie qui la hanta* »³⁴.

Pour Fama et sa femme musulmane, c'est la prière qui peut aider à avoir un enfant. Des prières et des prières, et Salimata est toujours sans enfants.

« *Pourquoi Salimata demeurait-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, jeûnait 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. Le ventre restait sec comme du granit...* »³⁵.

Le couple rejette les valeurs traditionnelles animistes pour renaître dans celle de l'Islam, mais au lieu de se consacrer aux exigences de cette religion, il s'adonne au maraboutage etc. Fama évoque son totem (la panthère) ; ce qui n'est pas conforme aux enseignements de cette religion. Il s'offusque : « *Qui donc avait associé Doumbouya et Keita ? Ceux-ci sont rois du Ouassoulou et ont pour totem l'hippopotame et non la panthère* »³⁶. De même la référence au génie du mont propriétaire de Salimata répond aux croyances animistes :

« *Salimata ne savait pas ; elle n'a jamais su. Elle ne savait pas si en vérité ce fut le génie qui la viola. Elle avait bien vu l'ombre d'un homme, une silhouette qui rappelait le féticheur Tiécoura. C'était dans la case du féticheur qu'elle était couchée, il avait rôdé toute la journée.* »³⁷.

Ou cet autre passage qui fait allusion aux sacrifices : « *Le cousin Lacina, un cousin lointain qui pour réussir marabouta, tua sacrifices sur sacrifices, intrigua, mentit et se rabaissa à un tel point que...* »³⁸.

Les personnages ne sont pas seulement partagés entre les valeurs de l'islam et celles animistes, ils sont aussi dans la modernité empreinte des valeurs occidentales où l'interprétation des événements doit se faire de façon rationnelle. Le narrateur explique qu'en réalité Salimata a été excisée. Lors de cette excision elle a connu une hémorragie sanguine. N'est ce pas là qu'il faut chercher les raisons de sa stérilité ?

³⁴ KOUROUMA A., *op. cit.*, p.39.

³⁵ *Ibid.*, p.28.

³⁶ *Ibid.*, p.13.

³⁷ KOUROUMA A., *op. cit.*, p.39.

³⁸ KOUROUMA A., *op. cit.*, p.23.

Ainsi, les personnages évoluent dans plusieurs espaces culturels et sont en proie à un déchirement, comme la plupart des Africains partagés entre leurs croyances animistes, leur foi aux religions révélées et la modernité empreinte de valeurs occidentales acquises par le biais de l'école. Quelle est l'identité de Fama ? Il est tantôt musulman, tantôt animiste montrant ainsi son syncrétisme culturel et religieux.

Wole Soyinka identifie comme « *ennemis de la tradition le prosélytisme religieux – celui de l'islam et du christianisme. Certes, on peut dire que ces deux cultures sont exogènes à l'Afrique, mais elles ont été assimilées - plus ou moins profondément - par les structures culturelles des populations africaines* »³⁹.

Augustin Sondé Coulibaly illustre parfaitement la stigmatisation de ces religions dans son roman *Les Dieux délinquants*. Les propos du père Titenga, héros de ce roman, sont évocateurs :

« *Depuis des années le monde bouge et s'en va avec nous malgré nous. Ils (les enfants) n'assistent pas aux sacrifices aux mânes, ne vont pas aux cérémonies d'initiation. Fanatisés par l'Islam et le christianisme, quelques-uns parmi eux vont jusqu'à prétendre que nos instruments de musique attirent le diable...* »⁴⁰.

Dans cette œuvre, Augustin Sondé Coulibaly décrit les conflits sociaux et générationnels nés à la suite des contacts de l'Afrique ancienne avec les civilisations occidentales. La métamorphose de la société engendre des personnalités marginalisées qui ne se reconnaissent plus dans la société traditionnelle et moderne. Elles perdent leur repère, leur identité. Et comme l'auteur le souligne lui-même,

« *les enfants et adolescents de la ville succombent aux vicissitudes sociales... Que ce soit dans les bars, les maisons de commerce, les salles de danse ou de cinéma, les restaurants, on les rencontre se bousculant pour vous offrir leur service : garder la voiture, nettoyer le vélo, porter le sac...* »⁴¹

Les raisons de ce changement qui entraîne le rejet des traditions sont, selon les vieux du village d'Outabou, à rechercher dans l'école et les nouvelles religions (l'Islam et le christianisme) qui éloignent les jeunes de leur société.

Très souvent, les écrivains africains opposent à ces religions les valeurs d'humanisme et de solidarité qui caractérisent les sociétés africaines. Beaucoup dénoncent les méfaits de l'évangélisation dans le roman en y opposant les valeurs traditionnelles africaines.

Dans *Le pauvre christ de Bomba*, Alexandre Biyidi décrit les forces religieuses qui pactisent avec le système colonial pour asservir les populations africaines et leurs cultures. Il fait une critique des insuffisances des méthodes d'évangélisation qui transposent les réalités non africaines en Afrique.

³⁹ WOLE S., *op. cit.*, p.155.

⁴⁰ COULIBALY A. S., *op. cit.*, p.114.

⁴¹ *Ibid.*, p.84.

Ce roman montre que l'activité missionnaire dans son désintéressement apparent n'est que « la forme la plus dangereuse parce que camouflée sous la robe de la pitié » de l'exploitation coloniale. Lorsque le père Dumont fixe un prix spécial aux filles mères désireuses de faire baptiser leurs bébés à Bomba, que veut-t-il si ce n'est de chercher à augmenter les revenus de la mission. Le cuisinier Zakarie voit dans le père Dumont un commerçant plutôt qu'un prêtre⁴², un homme d'affaire⁴³.

Le roman fonctionne de façon manichéenne, opposant les bons aux méchants. Les méchants sont les colons et les missionnaires qui veulent évangéliser l'âme des Africains au détriment de leurs cultures. Les bons sont ceux qui ont encore en eux « l'embryon de l'Homme intégral » (pour emprunter ces termes à Boubou Hama) qui sauverait des « miasmes » de la civilisation occidentale. La solution est parfois le retour au village où il y a encore un peu d'humanité. Méka, personnage central du roman *Le vieux nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono, n'a-t-il pas raison de faire ce choix ?

Le narrateur relate les aventures de ce vieux paysan du sud du Cameroun que l'entreprise coloniale a voulu récompenser par une médaille pour son dévouement pour la cause coloniale. Ses deux fils sont morts pendant la guerre pour la libération de la France et il a donné ses terres à la mission. Pendant la cérémonie de décoration, un orage éclate et ravage la salle des banquets. Méka perd sa médaille. Il est arrêté, brutalisé par des policiers avant d'être conduit dans une prison où il sera encore humilié par Gosier d'Oiseau. Il comprend l'écart entre les propos humanistes du Haut commissaire et la triste réalité de la colonisation.

Le roman décrit sans fard le rôle inhibiteur de la religion catholique sous le sceau du « bon dieu ». On y découvre la ségrégation raciale que pratique l'Eglise à la Sainte Table et au cimetière.

Les auteurs africains ne se résument pas à la condamnation de la religion et de cette culture « matérialisante » qui broie l'humain au rouleau compresseur d'une modernité qui a pour nom civilisation. Ils conçoivent l'écriture comme une forme d'expression identitaire et de renouveau culturel.

⁴² BETI M., op., cit., p.25.

⁴³ Ibid., p. 26.

Les formes narratives d'expression identitaire

Dans la littérature africaine, la référence à la culture traditionnelle s'exprime à travers des interférences linguistiques, des genres oraux narratifs et non narratifs, des éléments de la culture spirituelle et matérielle. Ainsi par le réseau intertextuel, la tradition s'exprime dans les œuvres écrites.

Dans plusieurs romans, les langues des communautés ethnolinguistiques interfèrent le discours textuel pour résoudre le malaise de l'être « déterritorialisé par la langue de l'autre »⁴⁴. Comme le dirait Tchicaya U Tam Si, « *Le français me colonise, je le colonise à mon tour* »⁴⁵. En réalité, l'écrivain africain parle souvent en plus de sa langue natale, d'autres « langues africaines » et au moins une langue européenne écrite. Dans ses écrits, il ressort un métissage culturel qui se manifeste par une diglossie linguistique et littéraire mettant aussi en évidence les relations de pouvoir entre la langue et la culture du « colonisé » et la langue et la culture du « colonisateur »⁴⁶. Le rapport de pouvoir avec langue du colonisateur est perceptible dans *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni.

Cette œuvre contient une abondante référence à des termes de la langue natale de l'auteur pour désigner des personnes, des animaux, des choses, des instruments de musique, etc. Ces termes sont expliqués après leur emploi pour faciliter la compréhension. Ainsi la langue Bwaba construit un ensemble lexical à partir duquel le roman s'appréhende : *Wa m'bâ* - mon épouse, *Hinni* - filles, *Bawa* - hommes⁴⁷, *Hanwa* - femmes, *Yumu* les obsèques⁴⁸, *Humu* - la mort, *Bb'woa Samma* - l'éléphant⁴⁹, *Mb'woa Yere* - le lion⁵⁰, *Mb'woa - Daro* - la panthère⁵¹ ; les *Nanyè-kakawa* - hommes génies, les *doandoanwa* - génies guerriers, les *poponis* - flutes⁵², les *Kondios* - guitares, *tionna* - balafon⁵³, *donkoho* - tambourin de guerre⁵⁴ etc.

L'insertion des termes *Bwaba* dans la narration traduit le désir de l'auteur de créer un discours enchanteur, original et de sauvegarder la culture orale par le biais de l'écrit. Ainsi les richesses de la tradition orale *Bwamu* sont mises au service du français.

⁴⁴ TINE A., « Notes sur la problématique des littératures orales », in *Annales*, numéros spécial Décembre 1988, Série A : Sciences Humaines et Sociales, Université de Ouagadougou, p.18.

⁴⁵ CHEVRIER J., *Tendances et perspectives de la littérature*, p.24

⁴⁶ BANDIA P. op., cit.

⁴⁷ BONI N., op., cit., pp.53, 55 56.

⁴⁸ Ibid., pp.70, 76, 81.

⁴⁹ Ibid., pp.57, 25.

⁵⁰ Ibid., pp.25, 71, 115,

⁵¹ Ibid., pp.25, 183.

⁵² Ibid., pp.30, 36.

⁵³ Ibid., p.30.

⁵⁴ Ibid., pp.30, 188.

Cette forme d'écriture permet d'élaborer des pratiques esthétiques qui déconstruisent les normes linguistiques et littéraires de la langue coloniale. Il s'agit pour Paul Banda, *des stratégies de résistance à l'aliénation linguistique et culturelle*⁵⁵. Il soutient avec pertinence que « *cette forme de diglossie littéraire soulève également la question de l'identité du texte, de sa nationalité littéraire, de sa géographie linguistique ou de la construction de sa territorialité référentielle* »⁵⁶.

Le *Bwamu francisé* et le *français bwamufié* peut ne pas plaire aux puristes. Pour emprunter ces termes à Paul Banda, nous relèverons l'existence d'une forme de « *vernacularisation de la langue européenne ou coloniale par une pratique esthétique qui noue d'étroites relations énonciatives, narratives et intertextuelles avec la tradition orale de la culture africaine* »⁵⁷.

La *vernacularisation* comme une stratégie de production et de stylisation de la littérature, poursuit Paul Banda, est pour ces écrivains une manifestation des valeurs anticolonialistes de résistance et de contestation. Force est de constater qu'elle est aussi une forme d'expression de l'identité de l'auteur et de sa communauté.

Le discours traditionnel joue un rôle structural et sémantique important. Dans *Crépuscule des temps anciens*, les expressions idiomatiques suivantes donnent une originalité au discours : « *Maintenant le Bwamu est cassé* » pour parler de la mort de Théré, héros du roman⁵⁸ ; « *Bwan était presque finie* »⁵⁹ ; « *les deux tiers de la ville étaient cassés* »⁶⁰.

Chez Ahmadou Kourouma, les exemples suivants montrent une traduction du malinké en français comme le précise d'ailleurs l'auteur : « *Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima, de race malinké, ou disons-le en malinké: il n'avait pas soutenu un petit rhume* »⁶¹. Il s'agit de l'annonce de la mort de Koné Ibrahima. Le soleil des indépendances est caractérisé de la façon suivante :

« *Fama se récriait « Bâtard de bâtardise ! Gnamokodé ! » Et tout manigançait à l'exaspérer. Le soleil ! le soleil ! le soleil des indépendances maléfiques remplaçait tout un côté du ciel, grillait, assoiffait l'univers pour justifier les malsains orages des fins d'après-midi* »⁶².

⁵⁵ BANDIA P., *op., cit.*,

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ BONI N., *op., cit.*, pp.245, 250.

⁵⁹ *Ibid.*, p.46.

⁶⁰ KOUROUMA A., *op., cit.*, p.46.

⁶¹ *Ibid.*, p. .

⁶² KOUROUMA A., *op., cit.*, p.11

Une étude sur le fonctionnement des parémiologies permet de noter la présence dans les œuvres de proverbes pour accompagner les propos des personnages, les rendre plus vivantes et poétiques par une mise en image du réel : *La chèvre qui a soif bêle*⁶³ ; *Quand un enfant a les mains propres, il prend ses repas dans le cercle des grands*⁶⁴ pour montrer que lorsqu'un enfant est mûr d'esprit, il peut prendre des décisions avec les grands, il peut prendre part à des cérémonies.

Dans *Les Dieux délinquants*, on peut citer les exemples suivants : *Depuis quand peut-on pisser et qu'il sorte de cette urine un caïman pour vous mordre*⁶⁵ ; *Au lieu de dire à l'éléphanteau que dieu te donne la force, souhaite lui plutôt que dieu lui accorde longue vie*⁶⁶ ; *L'herbe a beau être haute, elle ne peut empêcher les pintadeaux de crier et de se retrouver*⁶⁷ ; *Le jour de l'accouchement, il n'ya pas de honte*⁶⁸, etc.

L'insertion des formes linguistiques, narratives et poétiques dans le roman confirme l'ancrage dans un espace culturel et la nationalité (l'identité) du texte.

L'identité du texte et de l'auteur peuvent aussi se lire à travers le conflit qui oppose les tenants de la tradition incarnée par les valeurs animistes et ceux mettant en avant les valeurs de l'islam ou du christianisme. Dans le roman *Les Dieux délinquants*, Titenga rappelle les traditions placées sous la protection de l'ancêtre Pazo. Avant tout acte de la vie quotidienne comme la prise du repas, par exemple, il l'invoque pour le protéger. Il ne comprend pas que les chrétiens et les musulmans prient dans une langue qu'ils ne comprennent pas. Il considère leurs prières comme étant des « blablabla ». L'ancêtre Pazo est pour lui un modèle. Il guérissait les malades avec sa salive, faisait la pêche à distance et les enfants allaient remplir les corbeilles aux bords des rivières. L'invocation de son nom faisait pleuvoir même au mois de l'har-mattan ; il marchait sous la pluie sans être mouillé...⁶⁹.

Les traditions ancestrales doivent panser les blessures d'une société gangrenée par le banditisme, la délinquance juvénile, la prostitution. L'exaltation des valeurs de l'ancêtre Pazo est un hymne pour le changement :

O ancêtre Pazo, éteins, le soleil des Blancs qui consume l'âme des jeunes

La nuit dans le ciel, le jour par terre

*L'herbe a beau être haute, elle ne peut empêcher les pintades de crier et de se retrouver ...*⁷⁰.

⁶³ B BONI N., *op., cit.*, p.59.

⁶⁴ *Ibid.*, p.81.

⁶⁵ COULIBALY A. S., *op., cit.*, p.19.

⁶⁶ *Ibid.*, p.46.

⁶⁷ *Ibid.*, p.45.

⁶⁸ *Ibid.*, p.19.

⁶⁹ *Ibid.*, p.15

⁷⁰ *Ibid.*

Ces formes d'expression de l'identité sont également lisibles chez Sortinata dont la générosité, la sagesse et l'hospitalité de la femme sont mises en exergue tout au long de l'oeuvre. Elle était une mère éducatrice pour Titenga et ses compagnons égarés dans cette ville qui pousse à la délinquance, à l'individualisme, à la prostitution. Elle fait appel à Tangouan, le Dieu de ses ancêtres :

« Toutes les filles partent de moi et reviennent à moi. Aucune fille ne peut toucher au cadavre de son père, ni entrer dans la chambre mortuaire si elle a perdu sa virginité avant le mariage »⁷¹.

Tangouan recommande les valeurs de chasteté, de respect de son corps. Il y a là une invite à porter sa culture dans un monde en proie à toutes sortes de violence qui participent à l'abâtardissement des mœurs. Se ressourcer dans sa culture pour relever les défis que nous pose la rencontre des cultures.

Le recours à la tradition devient une forme de résistance à l'inculturation avec ses conséquences néfastes aux plans psychologique, sociale, culturel et économique. L'ouverture sur le monde moderne doit se faire par une reconnaissance de soi, de son identité. Et cette expression de l'identité peut se faire à travers le roman.

Conclusion

De notre analyse, il ressort que la tradition entretient des relations étroites avec la culture. Elle fait partie de la culture d'une communauté à un moment de son évolution.

Dans le roman africain, les auteurs expriment leur identité ou les marques culturelles de leur communauté par des interférences linguistiques et le recours aux genres de la littérature orale notamment les proverbes, les devinettes, les mythes etc. comme source d'inspiration.

En définitive, les écrivains investissent un code métissé du Soi par des procédés narratifs et poétiques qui deviennent des moyens d'expressions ou de quête identitaire. Il s'agit de se ressourcer dans sa culture pour relever les défis que pose la culture de l'autre.

De sorte que le discours romanesque traduit la personnalité du créateur qui puise dans le patrimoine culturel de sa communauté pour faire du roman un médium au service du renouveau culturel.

⁷¹ COULIBALY A. S., *op. cit.*, p.21.

Références bibliographiques

BANDIA P., *Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction postcoloniale*, Université Concordia, 1400, boul. de Maisonneuve Ouest, Montréal, Qc, H4B 1R6bandia@alcor.concordia.ca

BONI N., 1962. *Crépuscule des temps anciens*, Présence Africaine, 256 p.

COULIBALY S. A., 1974. *Les dieux délinquants*, éditions Coulibaly et frères, p.227 p.

GOODY J., 1979. *La raison graphique ou la domestication de la pensée sauvage*. Traduction et présentation de Jean Bazin et Alban Bensa, Editions de Minuit, 267 p.

KANE C. H., 1961. *L'aventure ambiguë*, Julliard, 191 p.

KAMA., 1988. « L'esthétique négro-africaine dans le roman burkinabè », in *Annales université de Ouagadougou*, numéro spécial décembre, pp 197-236.

KOUROUMA A., 1970. *Les soleils des indépendances*, Editions du Seuil, 195 p.

KOZULIN A., GINDIS B., AGEYEV V. S., MILLER S., *Vygotski et l'éducation : apprentissage, développement et contextes culturels*. Source. Paris : Retz, 223 p.

LENCLUD G., 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, pp. 110-123.

MONGO B., 1956. *Le pauvre christ de Bomba.*, Robert Laffont, Paris, 370 p.

OLSON D. R., 1998. *L'Univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*. Paris, Retz, 348 p.

POUILLON J., 1975. *Fétiches sans Fétichisme*, Paris, François Maspero, 351 p.

POUILLON J., 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction » in J. Pouillon *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, pp. 155-173.

SCRIBNER S., COLE M., 1981. *The psychology of literacy*, Editions Harvard University Press, Novembre. 384 p.

TINE A., 1988. « Notes sur la problématique des littératures orales », in *Annales*, numéros spécial Décembre 1988, Série A : *Sciences Humaines et Sociale*, Université de Ouagadougou, pp.15-21.

UNESCO, 1997. *Etude sur le thème de la décennie pour 1997 : Culture et technologie*, CLT/DEC/PRO, 79 p.

WOLE S., 1981. « De la renaissance culturelle africaine », in *L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine*, UNESCO, Imprimerie des Presses universitaires de France, p.156-157.