

**POUVOIR, VIOLENCE ET RESISTANCE EN
POSTCOLONIE : UNE LECTURE DE *EN
ATTENDANT LE VOTE DES BÊTES SAUVAGES*
D'AHMADOU KOUROUMA**

A DISSERTATION
SUBMITTED TO THE FACULTY OF THE GRADUATE SCHOOL
OF THE UNIVERSITY OF MINNESOTA
BY

Benjamin Ngong

IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY

Adviser: Professor Judith E. Preckshot

DECEMBER 2008

ACKNOWLEDGEMENTS

First and foremost, I offer my sincerest gratitude to my adviser, Dr. Judith E. Preckshot, for her wisdom and patience, extensive feedback and guidance and, most of all, for her invaluable moral support and encouragement throughout this research work. I simply could not have wished for better guidance or a more congenial adviser.

I also offer my thanks to my advisory committee, Dr. Mária M. Brewer, Dr. Daniel Brewer, and Dr Charles Sugnet for their helpful feedback throughout this study. Additionally, I wish to express my thanks to Dr Joëlle Vitiello from Macalester College, St. Paul, Minnesota, who, as my consultant adviser, graciously answered my innumerable questions without hesitation and helped me overcome my doubts in doing this thesis. My former colleagues, from the Department of French and Italian at the University of Minnesota, also supported me in my research work. I want to thank them for their interest in my work and for their their help and support.

I am, as always, especially indebted to my parents, Luc and Bernadette Mengolo Bina, for their constant love and support throughout my life. My ability to obtain an education is due in no small part to their great sacrifices. I will also be eternally grateful to my dear brothers and sisters, whose shares of the limited family resources were often tapped for my educational expenses.

Finally, words alone cannot express the thanks I owe to Patricia, my lovely wife, for her love, encouragement, and assistance. She was of great help in difficult times. I attribute the level of my dissertation to her encouragement and effort, and without her, too, this thesis could not have been completed.

Benjamin Ngong

DEDICATION

A ma Grand-mère Véronique Ngon Mpeng

Toi qui n'es jamais partie

Toi qui m'as appris

à lier

le bois au bois...

pour faire

des édifices de bois...

Je te dédie le fruit de ce dur labeur.

ABSTRACT

This dissertation examines violence as portrayed in African literature, with particular attention to Ahmadou Kourouma's *En attendant le vote des bêtes sauvages*, to show that African fiction seems to absorb tragic facts cathartically and subsequently operates as acts of resistance against the after-effects of colonialism and abuses of power by dictatorial African regimes since independence.

I argue that violence in Francophone post-colonial societies arises from two sources. Europe is the first source, as a consequence of its policies of imperialism, ethnocentrism, and racism against people who did not correspond to the required criteria of the "superior race." This idea of a "perfect race" has survived to the present, but in a less radical form. The second source is from within Africa, and stems from the aftermath of the era of colonization. In studying the links between these two sources, I demonstrate that the responsibility for today's political violence and abuses in postcolonial societies must be shared by both France and the corrupt regimes it imposed on its former colonies. On the one hand, survivors of independence recall how France eliminated any popular nationalist leaders, installing corrupt, bureaucratic regimes; on the other hand, those bureaucratic regimes' continued pillaging replicates colonial exploitation of the past. Two forms of civilian resistance and cultural subversion particular to literature enable Francophone authors to maneuver across and through the official discourses that attempt to speak for the people, ultimately challenging the bases of single-ruler tyrannies that masquerade as democracies. I build on the works of Pierre Bourdieu and his theory of "habitus" to illustrate how social agents develop strategies adapted to the needs of the social worlds that they inhabit. These strategies are unconscious, and act at times with violence on the level of a bodily logic. I borrow Cameroon political theorist Achille Mbembe's theory of "banality of power" and his notion of "Postcolony" to endorse his stance that "Francophone Africa has a specifically given historical trajectory - that of societies recently emerging from the experience of colonization and violence that the colonial and postcolonial relationship involves," that launched Africa into the "never-ending *process of brutalization*."

TABLE DES MATIERES

AKNOWLEDGEMENTS	i
DEDICATION	ii
ABSTRACT	iii
INTRODUCTION	1
1. Contexte.....	6
2. Méthodologie.....	11
3. Corpus et objets d'étude.....	20
3.1. Nativisme.....	22
3.2. L'afro-radicalisme.....	24
4. Concepts et définitions.....	31
4.1. Politique.....	31
4.2. Pouvoir.....	33
4.3. Violence.....	35
4.4. Résistance.....	37
5. Ahmadou Kourouma et Thierry Michel : un attelage contre nature?	39
CHAPITRE 1: PERSPECTIVES HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES	54
1. Le regard sur l'Africain	60
2. France-Afrique : contentieux autour de l'histoire commune.....	62
2.1. Une réécriture de l'histoire commune.....	64
2.2. Colonisation : une entreprise humanitaire ?.....	67
2.3. Le Devoir de mémoire.....	70
CHAPITRE 2: SOURCES ENDOGENES DE LA VIOLENCE	78
1. Crise identitaire et traumatisme psychologique.....	83
2. Postcolonie : quelques modes de gouvernance.....	89
2.1. Processus de décompression autoritaire.....	98
2.2. Politique économique.....	106
CHAPITRE 3: POSTCOLONIE: LES RESEAUX D'INFLUENCE FRANCO - AFRICAINS	107
1. La Françafrique.....	108
2. Un réseau souterrain de relations.....	114
3. Chasse gardée et <i>pax franca</i>	117
CHAPITRE 4: ENJEUX INVISIBLES DU POUVOIR	130
1. Création de l'autorité : le fétichisme vestimentaire.....	131
2. De l' <i>èthos</i> comme force de persuasion.....	151
3. Du <i>pathos</i> comme méthode de subjugation.....	161
CHAPITRE 5: MESSIANISME, TOTEMISME ET FETICHISME POLITIQUE	165
1. Messianisme.....	166

2. Totémisme et fétichisme politique.....	182
CHAPITRE 6 : LA VIOLENCE D'ETAT	197
1. La mascarade électorale.....	208
2. L'anticommunisme ou l'alibi du « péril rouge »	218
CHAPITRE 7 : DISCOURS OFFICIEL ET STRATEGIES DE RESISTANCE	226
1. Une poétique subversive.....	232
1.1. Une sémiotique du refus	233
1.2. Le rire contre le tragique de la violence.....	242
2. Un cinéma de la résistance ?.....	250
3. Documentaire contre fiction	253
4. Une esthétique de la distanciation.....	255
CONCLUSION	259
BIBLIOGRAPHIE	267

INTRODUCTION

Le vingtième siècle a connu des événements atroces et violents qui font dire à beaucoup d'entre nous, rescapés ou sauvés par le strict hasard des choses, que notre première mission sera d'éviter leur réédition. Le fascisme a précipité l'Europe dans un bain de sang horrible avant de s'éclipser de la scène pour quelque temps ; le colonialisme, le néocolonialisme et les dictatures de toutes sortes ont fait saigner des peuples entiers et compromis leurs chances au développement. Le putschisme militaire et l'extrémisme religieux ont gravement retardé l'évolution de nombreuses nations, et le communisme totalitaire a lourdement hypothéqué les possibilités de libération des sociétés et leurs potentialités créatrices. Ces violences, une fois « consommées », en ignorant le fait que la civilisation en elle-même porte une forme de violence inhérente en son sein, on convenait chaque fois pour dire unanimement « plus jamais ça » ! Promesse qui, dans sa solennité et son évidence, finit en vœux oubliés par les contingences et la promiscuité de l'histoire concrète et quotidienne. Les démons de la violence ne meurent jamais, ils demeurent et accompagnent l'humanité telle qu'elle est, rivée sur ses instincts profonds entre les plus primitifs et ceux des apparences. La civilisation a pour rôle, quand elle réussit, de les éloigner ou les enfouir. Les démons se cachent alors, se diluent et attendent leurs jours terribles. Et aussitôt les premières faillites des nouvelles vigilances, ils se réveillent et faufilent pour retrouver leur rôle sur la scène, aussi forts et néfastes qu'avant.

Les exemples précédemment cités démontrent que la violence, sous ses formes les variables, chacune selon le temps et l'espace, existe depuis la nuit des temps. Elle a toujours accompagné l'humanité dès ses origines. Mais aujourd'hui, même si certaines

violences restent dans l'ombre ou n'intéressent personne, la violence se révèle partout comme une nouvelle donne sociale grâce à une couverture médiatique renforcée par les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Les médias en font même leur fonds de commerce en couvrant à longueur de journée des faits divers les uns plus violents que les autres. Le public retrouve envahi par un flot de violence à tous les niveaux de l'échelle communicationnelle : dans les conversations individuelles, à la télévision, au cinéma, à la radio, dans la musique, dans les journaux ou bien dans les livres. Aucun médium n'est épargné. Malgré cette omniprésence qui tendrait à banaliser la violence, on y pose, au contraire, un regard nouveau comme si une inhabituelle lucidité intellectuelle prenait naissance qui oblige à traquer ce phénomène que l'on a eu tendance à normaliser. Est-ce parce que géopolitiquement parlant l'Afrique, au détriment du Moyen-Orient, redevient intéressante à cause de ses immenses richesses minières et pétrolifères, est-on tenté de s'interroger ?

Dominique Mondolini (2002) redéfinit la place que la violence occupe dans les rapports humains en général et dans la vie de tous les jours en particulier:

Chaos et entropie, guerres et révolutions, antithèses et polémiques: le cours de la nature, celui des choses humaines comme le mouvement de la pensée paraissent difficilement compréhensibles, dans leurs rythmes fondamentaux, si l'on n'y intègre le rôle de la violence. (3)

La problématique de la violence apparaît donc comme un produit de l'urgence de la vie. Par conséquent, sa prépondérance, en tant que thème principal dans la fiction romanesque d'expression française en Afrique subsaharienne n'est pas un hasard. Ses conséquences physiques et psychologiques, surtout lorsqu'elles émanent du champ politique, ont toujours polarisé l'imaginaire des peuples africains à travers diverses

manifestations que sont, entre autres, la traite négrière, l'esclavage, la colonisation, la décolonisation, le néocolonialisme, les catastrophes naturelles et leur gestion, les guerres et les génocides.

Plus de deux décennies après la chute du Mur de Berlin¹ qui vit l'effondrement du système communiste totalitaire, le vœu semblait que le système démocratique et ses valeurs humanistes reprendraient du tonus et s'étendraient malgré la marginalisation, la paupérisation d'une partie de la population mondiale. La communauté internationale, disait-on, se dirigeait vers un horizon où la modération et la paix seraient enfin les règles et les objectifs de tous. Pourtant, bien avant la chute du Rideau de fer et surtout après celle-ci, on a vu avancer inexorablement les extrémistes bizarres, isolés en apparence, mais solidaires dans la logique de la confrontation et de la haine. Dans le cas de l'Afrique, le génocide des Tutsi du Rwanda, en 1994, en est une illustration qui parle avec suffisamment de force. C'est que, dans les pays dits du tiers-monde et surtout d'Afrique subsaharienne, les intégrismes politiques, confessionnels et ethniques font désormais partie du paysage politique ordinaire. Ils occupent souvent les espaces nouvellement ouverts de la politique et les tentatives retardataires d'ouverture démocratique des régimes en place. Ils avancent donc partout.

Toute cette violence semble de *facto* représentée dans l'espace psychique collectif et pensée dans le champ théorique parce qu'elle pose un certain nombre de questions à tout le monde, mais surtout aux artistes et intellectuels du continent. Ainsi, les créateurs africains, romanciers et cinéastes en premier, concomitamment au besoin pressant

¹ La chute du mur de Berlin revêt une portée globale dans ce sens qu'elle redéfinit la géopolitique mondiale, la fin de la guerre froide et instaure un optimisme général quant à l'instauration ou du moins l'expansion de la démocratie. Son impact est énorme en Afrique, lieu de confrontation et champ de bataille par excellence des deux idéologies communiste et capitaliste.

d'illustrer les spécificités culturelles autochtones, optent souvent de représenter la violence subie par leurs peuples. C'est un choix moral et surtout ouvertement politique. Ce qui ne va pas toujours sans risques. Par exemple, Mongo Beti dans son roman *Ville cruelle* (1954) ou Sembene Ousmane et son film *Camp de Thiaroye* (1987) dressaient déjà un portrait peu flatteur de la société coloniale comme une époque conflictuelle, avec des populations africaines confrontées à un dilemme, celui de la dictature des occupants et nouveaux maîtres occidentaux et les errements de leurs propres compatriotes. *Les Soleils des indépendances* (1970) d'Ahmadou Kourouma évoquent la période post-coloniale en exhibant un tableau sombre et parfois tragique où l'on voit un peuple abâtardi, économiquement exsangue et des princes fatalement inféodés à la métropole.

Si la violence subjugué l'espace réel, elle occupe aussi et de façon permanente l'espace fictif et l'imaginaire des écrivains africains de langue française. En Afrique subsaharienne, cet investissement se traduit par la singularité d'un dessein que les écrivains ont bien voulu imprimer à la littérature. La question de leur implication politique vue comme un devoir moral, à une époque de violations massives des droits humains, les expose face aux régimes répressifs de leurs pays. Malgré tout, la tendance générale, perceptible dans leurs œuvres, se situe à la fois du côté de la résistance et d'une esthétique de témoignage et de dévoilement. En imprimant à leurs productions une fonction référentielle totalisante, tout se passe comme si l'un des principaux objectifs de ces autres témoins de l'histoire était de coder avec rigueur et virulence les effets de la violence politique de façon à ce qu'elle s'impose d'elle-même au lecteur.

La fixation orientée sur et dévolue à la violence politique se décline sous plusieurs formes qui vont du récit dit réaliste (autobiographie, récits inspirés des faits réels,

documentaires) au récit métaphorique et fictionnel. L'image permanente et obsédante de la violence transperce et code l'univers textuel chaque fois, même lorsque l'auteur n'aspire qu'à montrer une vision subjective du monde.

En Afrique et peut-être plus qu'ailleurs, au-delà de son rôle ludique et éducatif, la littérature a souvent servi de support à l'expression politique. Depuis l'époque coloniale jusqu'aux premiers vagissements (qu'on situerait vers 1990) de la démocratie, les écrivains se sont servis de l'art comme prétexte pour réprouber et stigmatiser d'abord le pouvoir colonial et ensuite celui despotique des leaders africains qui succèdent aux premiers maîtres. C'est à juste titre que Léonard Sainville (1963) constate que:

La plupart des écrivains noirs qui se sont penchés sur la description de leur patrie ont tout naturellement lié cette description à celle des efforts qui y sont faits pour échapper à la domination et retrouver la liberté et la dignité [...] L'élément essentiel du lyrisme est, ici, la protestation contre la souffrance. (31)

Le rôle qu'a joué, dans la genèse de la littérature négro-africaine, le désir d'exprimer une protestation contre la situation faite aux peuples noirs depuis des siècles ne s'est jamais démenti dans le champ artistique négro-africain. Les écrivains de la Négritude se sont attelés au combat pour la liberté de l'Afrique, leur poésie tirant sa force du mouvement de décolonisation et de la lutte contre le racisme. En France où ils vivaient, ces écrivains ont vu leur légitimité renforcée par le soutien de Sartre², Breton³ et d'autres intellectuels et artistes de l'époque.

²Notamment dans sa fameuse préface, « Orphée noir » (1948), à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948) de Léopold-Sédar Senghor.

³ Avec « Un Grand poète noir » en hommage à Aimé Césaire, il signe la préface à l'édition de 1947 de son œuvre *Cahier d'un retour au pays natal*. En 1944, André Breton avait déjà rédigé la préface du recueil de poèmes *Les Armes miraculeuses*, qui marque le ralliement de Césaire au mouvement Surréaliste.

Au-delà du réalisme, il s'agit de représenter la violence, non pas pour elle-même, mais dans une perspective cathartique et de libération. Ce qui implique la mise en évidence des causes, ou au moins des facteurs susceptibles d'expliquer cette violence. Précisons, afin d'éviter toute ambiguïté épistémologique, qu'une telle orientation repose sur la conviction à la fois philosophique et esthétique, que ces causes sont repérables et qu'il est donc possible d'exposer sur le mode de la fiction une étiologie de la violence présente dans les sociétés coloniales et post-coloniales. Dans la même perspective Bernard Mouralis (2002) souligne que les textes opèrent

une focalisation sur les causes de la violence: le colonialisme, l'impérialisme ou le néocolonialisme, la bourgeoisie. Du point de vue de la fiction, ces instances générales sont représentées à travers un certain nombre de personnages types: administrateur, militaire, policier, missionnaire, chef de l'État, expert, etc., dont l'action est vue comme s'opposant aux aspirations du peuple à la justice et au bonheur. (13)

En remettant à contribution la littérature dans sa forme la plus engagée, les écrivains prennent conscience qu'il faut bâtir une sphère publique alternative capable de se frayer une place dans ce qui leur semble être l'hégémonie des Européens et Américains dans les médias, dans le but d'éclairer les problèmes de droits de l'homme en Afrique. Leur ambition est qu'au bout du compte, avec un peu plus de réussite et beaucoup d'optimisme, le monde ne vivra plus un autre génocide au Darfour soudanais, alors que celui qui a décimé des milliers de personnes au Rwanda en 1994 est encore bien vivant dans les esprits.

1. Contexte

De cette histoire douloureuse du continent africain, nous limiterons nos investigations en particulier à l'époque post-coloniale, c'est-à-dire celle qui commence

avec l'accession à l'indépendance, en 1960, des anciennes colonies françaises. C'est ce paradigme spatio-temporel qui se trouve au cœur même de notre problématique, car il nous paraît difficile d'aborder ce contexte historique et territorial sans au préalable évoquer le passé que cette région subsaharienne a partagé avec la France, son ancien colonisateur.

Le roman et le cinéma dans l'espace africain francophone, du fait de certaines connivences historiques et idéologiques ainsi que des influences littéraires et cinématographiques partagées, comportent des lieux de croisement poétiques et esthétiques d'intérêt décisif. Il s'agit, entre autres, d'une tradition de résistance, inspirée d'une même urgence de liberté et d'autonomie tant collective qu'individuelle, et d'une conscience commune de vulnérabilité. Constitués d'écrits de combat, de cris d'espoir et de quête de liberté la littérature et le cinéma postcolonial restent profondément marqués par leur pulsion initiale de lutte et de résistance contre les vicissitudes de l'histoire. Comment cette résistance s'inscrit-elle dans le roman et le cinéma francophone des années 90 ? Entre autres méthodes d'analyse, le choix sera porté ici à la théorie postcoloniale comme outil critique, parce qu'elle est perçue à la fois comme théorie de la résistance et sémiotique du refus.

Pour des soucis méthodologiques et de convenance analytique, il serait nécessaire d'éviter certains particularismes fastidieux à circonscrire dans un cadre aussi restreint que celui de ce travail. Par exemple nous utiliserons de façon interchangeable les vocables « anciennes possessions », ou le lexème prédicatif "postcolonie" pour désigner les anciennes colonies françaises d'Afrique subsaharienne devenues, pour la plupart, des pays indépendants à partir de 1960. Ce néologisme est un métalangage créé par

l'universitaire camerounais Achille Mbembe afin de garantir la scientificité du discours qu'il tient sur les anciennes colonies françaises. Dans son livre *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), Mbembe définit la postcolonie comme un état chaotique relatif à « l'identité propre d'une trajectoire historique donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence » (139-140).

Patricia Célérier (2002) de *Vassar College* aux Etats-Unis affirme que le discours littéraire africain s'est développé dans un contexte de violence historique, et qu'à ce titre il existe une « violence fondatrice du propos » (60). La littérature d'expression française en Afrique subsaharienne a longtemps été perçue, voire théorisée, comme relevant d'une simple "littérature d'engagement" en raison de l'histoire même du continent. D'ailleurs, à cet effet, Léopold Sédar Senghor, dans une allocution prononcée au premier Congrès International des écrivains et artistes noirs tenu à la Sorbonne à Paris, en 1959, n'affirmait-il pas que « La littérature africaine est une littérature engagée » ? Cette assertion renforcerait le soupçon longtemps entretenu selon lequel les écrivains africains, parce qu'ils ne se sentent pas extérieurs au monde, prennent ouvertement parti, mettent leur talent au service d'une cause ou d'une idée et luttent pour la défense de l'individu ou d'une société, conscients que toute prise de parole, toute création artistique est une action, donc un engagement.

Cette posture, d'une certaine manière, a inconsciemment nui à l'image que l'on a pu se faire de cette littérature et les écrivains l'ont peu à peu abandonnée. Mais aujourd'hui, la réalité en est différente. Après l'effondrement du mur de Berlin et la fin

du communisme⁴, le concept d'engagement littéraire se voit contraint d'évoluer et de se renouveler, mettant de plus en plus l'écrivain africain dans une situation inconfortable partagé qu'il est entre le désir de rester un écrivain politique, c'est-à dire proche des préoccupations de son peuple, et celui de revendiquer une autonomie créatrice. Si les conséquences de l'effondrement du rideau de fer se font sentir de façon positive ailleurs par un engagement, douloureux et parfois laborieux mais ferme, aux idéaux démocratiques, comme c'est le cas notamment dans les anciens satellites soviétiques devenus de nouveaux pays indépendants, en Afrique, le phénomène ne sera limité qu'à un tressaillement aux alentours des années 1990 avec ce que certains politologues ont appelé « le processus de démocratisation » (Ebolo, 1998), ou « transition démocratique » (Sindjoun, 1994). Ce statu quo de fait renvoie de force les écrivains à leur position initiale d'écrivains engagés politiquement.

Dès lors, on peut réaffirmer, sans trop de risques, que la littérature d'expression française en Afrique subsaharienne revient à un engagement qu'elle n'avait réellement jamais abandonné lorsqu'elle prend position et renvoie à une représentation politique du monde. De ce fait, son engagement se rapprocherait de la *mimesis* au sens où l'entend Auerbach (1968), dans la mesure où il reprend à son compte cette idée bien proustienne du réalisme: « regarder les choses en face et ne pas craindre d'assumer la dureté ou la platitude du réel. » (*Contre Sainte-Beuve* 231). A cet égard, « Le romancier, en se faisant historien du quotidien, fustige sans ménagement la bâtardise politique.» (Gbanou 175).

⁴ Il est de plus en plus admis dans les milieux intellectuels africanistes que : « La chute du mur de Berlin et l'effondrement du bloc communiste sont apparus, à plus d'un titre, comme les "géniteurs" immédiats des soubresauts démocratiques en cours en Afrique noire. » (Ebolo, 1998)

Si la question de l'engagement revient au goût du jour, plusieurs années après la tombée du rideau de fer, c'est au regard de l'époque confuse et incertaine que vit l'Afrique et à laquelle ses écrivains doivent faire face. En effet, des facteurs essentiels ont remis l'engagement au goût du jour tout au long de la décennie 90. On peut le voir à l'œuvre dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) et *Allah n'est pas obligé* (2000), les deux derniers romans d'Ahmadou Kourouma, où le romancier ivoirien met en relief les balbutiements de la démocratie dans les anciennes colonies françaises d'Afrique subsaharienne. Il y montre également l'ambiance paradoxale de ces jeunes démocraties n'a pas vraiment occulté la faillite économique de la plupart des pays africains. Au contraire le nouvel ordre politique mondial qui s'est dessiné avec la fin de la guerre froide et l'effondrement du régime soviétique a malheureusement accru les difficultés du continent. Ces faits historiques ont rendu indispensable une réflexion d'ensemble sur la question de l'engagement en Afrique et la place que doivent prendre les écrivains dans le débat politique et économique. Défense des droits de l'homme, observation attentive du quotidien, préséance et prééminence du sujet politique sont autant de paramètres qui mettent en évidence les homologues entre la création artistique et la réalité sociologique, historique, économique et politique de l'Afrique contemporaine. Les écrivains se donnent l'obligation de travailler sur/et à partir du réel. D'artistes engagés, ils sont devenus des écrivains- citoyens qui ne craignent plus de se jeter directement ou indirectement dans l'arène du débat politique. Ce sont autant de raisons qui font qu'au-delà de la critique postcoloniale, chaque fois que le besoin se fera sentir, nous utiliserons d'autres outils théoriques aux confins de la sociologie, la sémiotique et l'anthropologie pour mieux appréhender la réalité reflétée dans notre corpus.

2. Méthodologie

Il convient d'abord de se positionner par rapport à la question relative au concept même de postcolonialisme, utilisé ici comme outil critique. La pensée postcoloniale se décline par son hétérogénéité comme un agrégat de stratégies et de méthodes qui interrogent la culture littéraire, artistique, politique et historique des colonies des anciens empires européens ainsi que leur rapport au reste du monde. Pour l'universitaire et critique littéraire Obed Nkuzimana (1997 : 8), le projet postcolonial est né dans la foulée de l'éthos postmoderniste à la suite des théories postmodernes élaborées par certains philosophes français comme Michel Foucault, Jean-François Lyotard et Jacques Derrida, entre autres. Mais surtout cette théorie se pose en réaction à ce dernier, qu'elle accuse, à tort ou à raison, d'eurocentrisme⁵. Mais Achille Mbembe, pour sa part, pense qu'il s'agit « d'une pensée à plusieurs entrées, qui est loin d'être un système parce qu'en grande partie, elle se fait elle-même en même temps qu'elle fait sa route. » (2006b : 117) Il conclut que « Tributaire à la fois des luttes anticoloniales et anti-impérialistes d'un côté, et, de l'autre, des héritages de la philosophie occidentale et des disciplines constitutives des humanités européennes, » la pensée postcoloniale serait « la critique, non pas de l'Occident *sui generis*, mais des effets d'aveuglement et de cruauté induits par une certaine conception [...] coloniale – de la raison, de l'humanisme et de l'universalisme.» (2006b : 117)

⁵ Cette approche a été contestée par Kwame Anthony Appiah (1997) dans un article: "Is the 'Post-' in 'Postcolonial' the 'Post-' in 'Postmodern' ? Il y montre que la rupture épistémologique tant annoncée entre le postcolonialisme et le postmodernisme n'a vraiment pas eu lieu et qu'il subsiste une interaction entre les deux concepts.

Cependant, de nos jours, la théorie postcoloniale peine à s'imposer dans la sphère francophone et plus précisément en France. Le critique littéraire congolais Boniface Mongo-Mboussa, coordonnateur du numéro spécial de la revue *Africultures* intitulé « Postcolonialisme : inventaire et débats », constate :

Si la notion de postcolonialisme apparaît depuis plusieurs décennies comme l'une des plus fécondes pour les études littéraires et anthropologiques dans les pays anglo-saxons, elle a par contre du mal à s'imposer en Europe et particulièrement en France. (2000 : 5)

La tiédeur de la réception réservée à la pensée postcoloniale en France est –elle du au fait qu'elle cherche, selon Mbembe (2007a), « à saisir comment ce qui passait pour l'humanisme européen est chaque fois apparu, dans les colonies, sous la figure de la duplicité, du double langage et du travestissement du réel » ? (78). Quelles qu'en soient les raisons, l'attitude de la communauté universitaire française étonne au Royaume-Uni où Celia Britton et Michael Syrotonski, co-signataires de l'introduction d'un numéro de la revue britannique *Paragraph* publié en novembre 2001, confirment le constat posé par Mongo-Mboussa :

So while the study of both colonial and postcolonial anglophone texts has been greatly informed by post-colonial theory, which has developed in parallel as an autonomous sub-field of contemporary theory, there has until recently been a marked resistance to reading francophone writing in conjunction with the texts and concepts that have become theoretical currency in anglophone studies.(1)

Presqu'inconnu en France, le postcolonialisme commence à peine à faire une percée significative dans le monde universitaire, notamment grâce à la persévérance des chercheurs comparatistes locaux comme Bernard Mouralis, Jean Bessière, Michel Beniamino ou Jean-Marc Moura, pour ne citer que quelques-uns. Cette difficulté en France à faire apparaître, voire même à reconnaître, ce courant intellectuel étonne. La

situation actuelle, constate Mbembe, peut sembler d'autant plus surprenante que le postcolonialisme empruntent largement à des penseurs français de l'altérité, tels Levinas, Merleau-Ponty, Sartre, Michel de Certeau et, plus récemment, à Foucault ou Derrida. Le problème, affirment Mbembe et Bancel (2007a), se situe probablement dans

une sorte d'insularité culturelle jalousement préservée, caractérisé par une forme de méfiance, voire de rejet arrogant vis-à-vis de ces nouvelles perspectives, qui irriguent pourtant aujourd'hui – même si elles font débats –, la pensée mondiale. (79)

Outre les conservatismes universitaires, peut-être faudrait-il voir dans ce rejet, s'inquiète Mbembe, le signe d'une défiance face à un courant qui propose une interprétation critique de l'universalisme et une remise en question d'une "narration nationale" française ?

Tout en ayant un œil sur ce qui se passe en France, notre approche du concept postcolonial s'appuie beaucoup sur des études scientifiques nord-américaines consacrées aux expressions culturelles et aux littératures des minorités (*Minority Studies*). Le concept a été développé dans le cadre des *Postcolonial Studies* par des critiques anglais ou américains et d'autres chercheurs tels que Bill Ashcroft, Homi Bhabha, Henri Louis Gates, Gareth Griffiths, Edward Saïd, et aussi par des critiques originaires des pays de la postcolonie, notamment, Gayatri C. Spivak, Hellen Tiffin, ou Ngugi wa Thiong'o. Ce sont eux qui ont théorisé le postcolonialisme comme un concept critique de la relation coloniale qui pousse à réexaminer le discours colonial dans ses effets malicieux et insidieux permanents. De ce fait, ils lui ont assigné un rôle : celui de déconstruire les codes coloniaux dans l'étude, pas seulement littéraire, mais de toutes les expressions culturelles des anciennes colonies dans leur acception la plus large. La théorie postcoloniale commande une analyse des œuvres d'art selon une approche centre/

périphérie, ou de manière plus polémique pouvoir/ non-pouvoir. Afin d'aborder les œuvres issues des anciens empires, les théoriciens distinguent le terme « post-colonial » (avec trait d'union), qui désigne la période historique suivant la colonisation, et « postcolonial », terme qui renvoie à la critique, aux thèmes et stratégies littéraires et cinématographiques que les écrivains et réalisateurs ressortissants des pays du Sud mettent en scène pour résister à la perspective coloniale, ou ce qu'ils croient être l'eurocentrisme de l'Histoire.

Jean-Marc Moura, l'un des rares critiques français à avoir écrit de façon consistante sur la critique postcoloniale telle qu'elle est pratiquée dans les pays d'Amérique du Nord, en Afrique, Inde et Grande Bretagne, explique l'intérêt et les enjeux du clivage dialectique entre « post-colonialisme » comme concept historique, et « postcolonialisme » comme concept critique : « Le postcolonialisme est un concept critique, pas un concept historique. C'est la critique qui s'attache à étudier toutes les stratégies d'écritures déjouant les codes coloniaux, les codes impériaux ». (Propos recueillis par Boniface Mongo-Mboussa, 2000 :18). Pour Mbembe (2006b), la « constitution d'emblée transnationale et éclectique [de la pensée postcoloniale] lui permet d'associer la tradition anti-impérialiste, les nouvelles *subaltern studies* et une lecture de la mondialisation. » (117). Il semble dans la foulée que son objet central vise un ensemble de productions culturelles, de la littérature à l'écriture cinématographique en passant par la musique et les beaux arts, qui pour l'essentiel n'existaient pas avant le XX^{ème} siècle. Dans leur ouvrage collectif, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (1989), Aschroft, Griffiths et Tiffin dévoilent son champ critique de prédilection, qui se résumerait non seulement à la réalité historique, mais

aussi à un ensemble de contraintes et de pratiques vécues inhérentes à la colonisation et la décolonisation dans certaines parties du monde. Le postcolonialisme constitue donc l'une des rares théories critiques qui s'efforce, selon le comparatiste français Moura (1999), de rendre justice aux conditions de production et aux modalités socio-culturelles dans lesquelles s'ancre ce qu'il appelle littérature. On pourrait élargir cette notion au cinéma, à la musique et à d'autres types d'expression culturelle. Un point de vue moins radical considère le postcolonialisme comme reposant sur un mouvement social aussi bien qu'une approche du fait littéraire ou artistique dans son ensemble.

Il nous paraît important de souligner que la critique postcoloniale a encore tendance à utiliser les schémas et grilles d'analyses qui étaient valables il y a plus de trente ans, mais qui ne tiennent pas compte de la dynamique actuelle des échanges entre les peuples, dans un monde devenu par la force des choses un village planétaire. Cette tendance a pour conséquence de maintenir l'analyse des faits dans un manichéisme simplificateur des rapports entre colonisé et colonisateur, centre/ périphérie, noir et blanc, dominé et dominant ; une position que redoute Lydie Moudileno. Enseignante des littératures francophones d'Afrique et Caraïbes à l'université de Pennsylvanie aux Etats-Unis, et critique avisée, Moudileno craint que la production littéraire, et par extension l'ensemble de la production artistique des anciennes colonies, ne se voit embrigadée dans une « lecture/identité historico-centrée » ; heureusement, ajoute-t-elle, « les textes eux-mêmes démentent » cette approche. (2000 : 11)

Le discours postcolonial s'est développé selon plusieurs étapes afin d'atteindre un certain équilibre de conscience nationale ou régionale et de démontrer la différence des colonies en marge des traditions du centre impérial (les métropoles impériales). Que ce

soit la littérature ou le cinéma, on assiste donc à la création de (ciné) textes d'apparence traditionnelle dont les thématiques et les formes révèlent un renouveau du récit qui invite au questionnement social. Ce regard critique se manifeste aussi dans les écrits et les récits par une rupture de la linéarité narrative, technique qui se rapprocherait beaucoup plus d'une poétique dite de type africain, influencée entre autre par l'oralité et ne faisant pas de distinctions entre les genres tel que théorisé dans la *Poétique* d'Aristote. Certains critiques tel que Kwame Antony Appiah (1997) contestent cette approche en insistant qu'il n'y a pas eu à proprement parler de rupture épistémologique entre le postcolonial et le postmoderne, mais plutôt une singularisation et une continuité où le postcolonial entretiendrait encore des liens avec le postmoderne. Toujours est-il que, rupture ou continuité, cette attitude ambivalente et inédite, rarement rencontrée dans les champs littéraires africains, jusque-là dominés par des critères qui relèvent encore du champ littéraire français (Fonkoua, 2001 : 233), est considérée par certains critiques comme un acte de résistance symbolique contre la forme du récit balzacien souvent présenté comme classique. De ces hérités parfois contradictoires et opposées, l'épisode colonial représente celle qui, à nos yeux, aura laissé le plus de traces et dont les résidus persistent encore de nos jours. En effet, Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé suivi de Portrait du colonisateur* (2002), montre comment la relation entre colonisateur et colonisé conditionne l'un et l'autre ainsi que leur environnement. La pensée postcoloniale est, aujourd'hui, devenue une référence dans les études subalternes qui désignent initialement des champs de compétences autres que le monde occidental et ses problématiques.

Il s'agit pour nous, et c'est là que résiderait peut-être notre originalité, de marquer une rupture nette avec certains aspects de la critique postcoloniale qui prônent que « seuls les membres d'une classe des victimes peuvent parler pour ce groupe ». (King, 2000 :25) Certains défendent la position selon laquelle seuls les Africains peuvent produire un savoir objectif sur le continent, alors que d'autres, dont Mbembe, soutiennent, à l'inverse, que tout être doué de raison peut produire un savoir sur n'importe quel sujet. Autrement dit, la légitimité de parler des problèmes coloniaux et postcoloniaux ne devrait pas exclusivement appartenir qu'aux anciens colonisés, car, affirme Mbembe :

La pensée postcoloniale est également une pensée de l'enchevêtrement, de l'agencement, qui se démarque de la tentation de saisir le sujet dans un renvoi circulaire et permanent à lui-même, dans l'optique de son essentialisation comme singularité. Contre cette tentation, la pensée postcoloniale cherche à comprendre la multiplicité qui constitue le sujet, multiplicité qui a trait aux mondes qui s'inscrivent en lui, et qui en font une figure évoluant en permanence dans l'entre-deux (2007 : 76).

La pensée postcoloniale devrait s'ouvrir davantage pour déployer la même énergie qu'elle consacre au « décentrement » (Meddeb, 2000 :30), à briser l'autarcie dans laquelle elle semble s'enfermer, en ne légitimant qu'une catégorie de critiques au détriment d'une autre, soi-disant « extérieure » à la sphère cible. C'est la seule démarche, à notre humble avis, qui lui permettrait de ne pas marginaliser les autres discours sur l'Afrique, surtout si ceux-ci appartiennent à des auteurs originaires de la sphère des anciens empires coloniaux. Il est peut-être temps de rompre avec des pratiques qui donnaient l'impression de confiner la légitimité de la critique à un cercle restreint gouverné par l'appartenance exclusive à l'espace d'analyse postcolonial. Il est important de ne pas réduire la littérature, le cinéma, les arts en général venant des anciens dominés à « une allégorie de la lutte de libération » (King, 2000 :29), car une telle posture renierait

tout humanisme universel aux gens comme Thierry Michel qui ne se reconnaissent ni dans la « périphérie » ni dans le « centre », mais dont les travaux, à l'instar de son film *Mobutu, roi du Zaïre* (1999), nous permettraient à coup sûr de poser de vraies questions au moment de comprendre la complexité des rapports et des phénomènes coloniaux et postcoloniaux. Lydie Moudileno ne cache pas son appréhension quant au risque de ghettoïsation qui menace toute tentative d'exclusion et de repli identitaire :

Aujourd'hui plus que jamais, écrit-elle, il est de plus en plus problématique, et peut-être de moins en moins pertinent, de chercher à regrouper à tout prix des individus et des produits isolés dans un ensemble qui les enferme dans une identité exclusive. (2000 : 10)

Moudileno montre son inquiétude dans le cas des jeunes écrivains originaires de l'Afrique post-coloniale n'ayant connu ni la colonisation ni la décolonisation, comme Calixthe Beyala, Alain Mabanckou, Abdourahmane Waberi, Yodi Karone, ou Simon Njami ; mais nés, vivant ou ayant vécu en métropole. Comment la critique postcoloniale, habituée à étiqueter les auteurs, peut-elle être en phase avec ces jeunes artistes qui essaient justement d'échapper à toute catégorisation ? Pour Moudileno la principale caractéristique de ces jeunes écrivains réside dans le fait qu'ils

(...) posent par leur position même à l'intersection de plusieurs territorialités géographiques et intellectuelles un défi à l'historiographie littéraire telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent. En effet, à la diversification des écritures et des foyers d'édition s'ajoute un brouillage de l'identité nationale, au profit d'une pluralité d'affiliations possibles et d'origines. (2000 : 9)

En nous inspirant de Mbembe, nous nous efforcerons, dans le cadre de ce travail, d'appliquer le principe cardinal selon lequel l'axe d'interprétation et d'analyse critique ne doit être ni racial ni ethno-tribal ni même régional, mais contextuel et historique. Autrement dit, seul le matériau soumis à l'analyse sera pris en compte, l'origine de

l'auteur n'étant qu'accessoire. Cette méthode nous permettra de situer l'objet de la critique non plus par rapport à l'ancien Empire, mais à l'histoire coloniale et post-coloniale, seuls paramètres essentiels et prépondérants. Cette posture épouserait le crédo actuel des artistes, peintres, cinéastes et poètes « qui se veulent d'abord des artistes "tout court" avant d'être créateurs africains. » (Moudileno, 2000: 7). Les recherches et la réflexion ne devraient s'intéresser qu'aux « zones de contact entre cultures, dans les processus de créolisation et de métissage qui constituent la part la plus saillante de notre modernité » (Mbembe, 2007a :78).

En somme, le champ d'investigation doit rester le même, mais il est aujourd'hui nécessaire de légitimer d'autres horizons et perspectives de production de savoir afin de permettre au critique de ratisser large et glaner tous les matériaux susceptibles de contribuer à la bonne compréhension des phénomènes historiques et sociaux. Loin de représenter simplement une période dans le sens historique et temporel, le postcolonial évoquera, dans l'optique de ce travail, d'abord et avant tout un mode de pensée polysémique qui autorise la relecture du passé et la réutilisation de son imaginaire dans un présent issu d'une multiplicité d'héritages. Instance analytique plutôt que chronologique, le texte romanesque ou cinématographique postcolonial, nourri à la mamelle d'une historicité ambivalente et complexe, renvoie à une réalité socio-politique qui naît dans un contexte marqué par la colonisation européenne et la décolonisation pour atteindre son paroxysme dans la période des postindépendances.

3. Corpus et objets d'étude

Dans son article, « La traversée des savoirs dans le roman africain » Justin K. Bisanswa (2006) de l'Université Laval (Canada) constate que le roman africain contemporain renvoie incessamment à « une histoire politique et sociale autant que littéraire. » (10) Son étude montre le récit romanesque africain embarqué dans une intrication inextricable avec les sciences sociales : « le roman africain se pose en concurrent des sciences de l'homme », affirme-t-il (10). Par conséquent il est de plus en plus difficile d'en analyser la quintessence sans se référer aux sciences sociales, notamment l'anthropologie, la sociologie et les sciences politiques, outils qui permettent d'appréhender la réalité africaine sous toutes ses dimensions. Ce travail se fera dans cet esprit que le roman africain, dans sa lecture engagée, reste « sensible aux aspects immédiats et extérieurs de la vie » (Bisanswa 11), c'est-à-dire qu'il se rapproche de la réalité de ce « Tout-Monde »⁶ glissantien, qu'il est devenu de plus en plus difficile de l'analyser seulement sous un angle littéraire. Ce qui est valable en littérature pourrait tout aussi s'appliquer au cinéma africain et à quelques films sur l'Afrique. C'est en observant leur fonctionnement dans l'espace social africain que l'on perçoit clairement la filiation qui existe entre certains romanciers et cinéastes tels que Kourouma et Michel associés ici pour des circonstances d'analyse et de pertinence. Notre démarche analytique ne devrait donc pas surprendre puisqu'elle tente de matérialiser l'idée-force énoncée par Bisanswa dans l'étude précitée. Nous partageons sa position selon laquelle :

Se référant constamment aux disciplines des sciences sociales, de façon à leur faire concurrence, le roman hésite entre position de dépendance et position d'autonomie. Il propose donc un savoir spécifique sur la société,

⁶ Terme qui se réfère au roman (1993) et à l'essai d'Edouard Glissant (1997).

son fonctionnement et les individus qui la composent. Son intention véritable n'est pas de copier le monde, à peine d'en imiter la vie, mais bien, davantage de procurer de l'un et de l'autre un équivalent en modèle réduit et de s'ériger en vaste duplicata métonymique de l'univers, d'un certain univers (2006 :10)

Nous utiliserons tout outil critique susceptible de montrer que le roman africain se fait l'écho d'un riche éventail de savoirs. Dans l'ambition de son projet référentiel, il tente de nous informer sur les pratiques et techniques de son temps dans des domaines différents, alors que le cinéma nous les montre à l'œuvre. Cette posture confère au roman et au cinéma la licence d'intervenir dans un débat social à connotation politique. « Et tout cela participe d'un art d'engagement qui instaure le roman en interlocuteur de l'Histoire.» (Bisanswa 19). On comprend aisément cette démarche pragmatique, car dans leur illusion référentielle les romanciers semblent férus d'observation. Dans leur activité démiurgique, ils essaient d'élaborer une poétique du roman dont la science, l'anthropologie et la sociologie sont des références soutenues.

Dans notre étude, nous montrerons, d'une part, comment Kourouma met à l'épreuve les thèses nativistes qui indexent la tradition africaine (concept au demeurant flou) comme la principale cause du manque de progrès, et du « retard » au développement qu'accuse le continent et dont la conséquence naturelle est la violence. Et d'autre part, nous analyserons la position du romancier ivoirien vis-à-vis de « l'afro-radicalisme » (Mbembe, 2006b), une attitude idéologique dont les tenants montrent l'Afrique toujours en « victime » de sa rencontre violente avec l'Occident et vécue comme un viol. Au regard de l'engouement qu'ils suscitent dans la *doxa* postcoloniale en Afrique, le nativisme et l'afro-radicalisme émergent, entre autres, comme les principales

lignes de crête du discours critique. Quelles différences existe-t-il entre ces deux idéologies ?

3. 1. Nativisme

Sans remonter jusqu'à Platon, Descartes, Kant ou Leibniz qui ont déterminé, chacun à sa manière, grâce à une observation aussi exacte que possible du réel, les conditions et les circonstances au milieu desquelles s'exerce l'activité de l'esprit, nous ne attarderons que sur une définition plus pragmatique et plus récente du terme :

Le terme de nativisme désigne les théories philosophiques qui attribuent aux facultés propres de l'esprit, dans l'acquisition de la connaissance, un rôle prépondérant sur celui que joue l'expérience. Il s'applique à toutes les doctrines de l'innéité et s'oppose au terme d'empirisme, qui désigne les doctrines adverses. (Jodra, 2004)

Cependant, au-delà de ce sens assez large, aujourd'hui le concept de nativisme a une acception plus confinée que l'usage populaire lui a conférée : il est utilisé pour « désigner en particulier les théories de l'innéité appliquées à la question de la perception de l'espace. » (Jodra, 2004) Vues sous cet angle, « les théories nativistes préconisent que les représentations d'étendue sont des données premières de la conscience, qu'elles sont innées. » (Ibid.) Cette idéologie représente un terreau fertile qui voit se construire très rapidement les discours que certains qualifient d'afro-pessimistes faisant de « la violence endémique en Afrique » (Abéga, 2006), une affaire de gènes, une tare congénitale irréversible. Des auteurs de tout bord, à l'instar de la Camerounaise Axelle Kabou (*Et si l'Afrique refusait le développement*, 1991), le Centrafricain Jean Paul Ngoupandé (*L'Afrique sans la France*, 2002), le Français Stephen Smith (*Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, 2003), s'illustrent dans cette veine avec des œuvres et des idées selon

lesquelles en Afrique, il existe une incapacité innée à se prendre en charge, une malédiction atavique irréversible qui proscriit toute idée de développement. Des penseurs et intellectuels de tout bord appartiennent directement ou indirectement à ce courant. Par exemple, l'écrivain béninois Olympe Bêly-Quenum, tout en refusant d'établir une dichotomie primaire entre Afrique et Occident, peint en Marc Tingo, héros de son roman *L'Initié* (1979), un personnage fortement enclin au rationalisme occidental, et qui pense que « l'Afrique est victime de tout un ensemble de croyances archaïques et de pratiques occultes aux moyens desquelles d'habiles imposteurs ont réussi à établir leur empire sur les âmes faibles. » (Chevrier 129). Au Béninois Bêly-Quenum peuvent s'associer les Congolais Henri Lopes (*La Nouvelle romance*, 1980) et Tchicaya U'Tamsi, dont le premier roman, *Les Cancrelats*(1980), évoque la vie des premières générations d'Africains en prise à la colonisation jusqu'à la fin du régime de l'indigénat. L'auteur ouvre la voie à l'interrogation des origines sans pourtant se limiter au procès de la colonisation ni à un retour naïf aux traditions. Son deuxième roman, *Les Méduses ou les Orties de mer* (1982), fonde l'analyse quelque peu sévère de ce que Tchicaya pourrait appeler les "erreurs des peuples africains dans le cours de leur histoire", c'est-à-dire l'intermède d'une histoire de superstitions qui finit avec plus de peur que de mal dans le contexte ressemblant à celui du Congo de la seconde guerre mondiale. Si ces deux auteurs congolais fustigent et accablent les valeurs traditionnelles africaines en rendant ces dernières responsables des malheurs des peuples africains, c'est surtout le romancier togolais David Ananou qui s'illustre plus dans cette veine. Son roman, *Le Fils du fétiche* (1965), est perçu par la critique comme « un appel à l'abandon des valeurs traditionnelles de l'Afrique pour une culture chrétienne dominatrice. » (Amouro, 2002), alors que dans

le même temps il reste complaisant vis-à-vis du colonialisme. Le Camerounais Rémy Medou Mvomo, auteur du roman *Afrika ba'a* (1969), sera plus nuancé dans son accusation: « Chez-nous, (...) la tradition s'oppose à l'innovation et le malheur est que le progrès de notre pays ne pourra chausser des bottes de sept lieues que lorsque la seconde aura triomphé de la première. » (Chevrier, 1990: 127). En somme, le discours nativiste rencontre une résistance dans les milieux africains ou africanistes qui le soupçonnent d'être un avatar de l'imaginaire raciste. Aux yeux de Mbembe, ce « discours est gouverné par la haine des noirs et le mépris du continent. » (2006b). En se définissant de la sorte, le courant nativiste se situe à l'opposé de l'afro-radicalisme.

3.2. L'afro-radicalisme

L'afro-radicalisme est un lieu commun dans le champ des discours développés sur l'Afrique. Très répandue dans les milieux africanistes, l'idéologie afro-radical ambitionne de faire endosser à l'Occident tous les échecs du continent. Tout en dénonçant la colonisation, les tenants de cette pensée imputent aux colons les torts que les leurs ont subis, puis s'en prennent uniquement aux colonisateurs « d'avoir perpétré le meurtre froid des rêves des peuples » (Coussy 5). Selon Mbembe, l'afro-radicalisme naîtrait

d'une entaille originelle, de la rencontre entre l'Occident et l'Afrique, vécue comme un viol, ce qui empêcherait de penser et de formuler un discours épuré de la haine de l'autre, toujours perçu comme coupable des maux du continent. (2006b)

A ce jeu de culpabilisation et de victimisation, on pourrait associer le roman dit de la « contestation », conçu avant les indépendances (1960), et qui reflète le malaise ou la

colère d'hommes soumis à une culture occidentale qui leur est étrangère et qu'ils rejettent vigoureusement en l'accusant de tous les maux. Quelques écrivains comme le romancier et homme politique camerounais Ferdinand Léopold Oyono (*Le Vieux nègre et la médaille*, 1956) et son compatriote Mongo Beti (*Ville cruelle*, 1954 ; *Le Pauvre Christ de Bomba*, 1956), mènent la barque de la contestation contre l'ordre colonial, en mettant en scène sous forme de témoignage accablant le sort fait aux hommes de la colonie. Ils peignent avec force détails une société zombifiée où tous les rapports sont gangrenés par un système de domination-exploitation. Cette veine contestataire sera portée au pinacle par Franz Fanon. En effet, dans son essai *Les Damnés de la terre* (1961), Fanon écrit que « la violence désintoxique, débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées » (127). Il s'agit, pour lui comme pour ces prédécesseurs de « faire de l'Autre (Occident, Pouvoir, Bourgeoisie, Société, etc.) l'instance productrice de la violence », parce que cela a « quelque chose de rassurant, car le processus renforce au sein du groupe victime le sentiment de son intégrité », affirme Bernard Mouralis (2002 :13). A notre avis, ni le courant nativiste ni le courant africaniste n'ont complètement raison. Car la violence contemporaine dans les sociétés postcoloniales provient d'une combinaison complexe de plusieurs facteurs, comme l'attestent Arachu Castro et Paul Farmer⁷ (2003) :

La violence exercée à l'encontre des pauvres trouve ses fondements dans des forces historiques, souvent poussées par des questions d'ordre économique. Ces processus et ces forces sont à la base de la violence structurelle, une violence d'intensité constante, qui peut prendre différentes formes : racisme, sexisme, violence politique, pauvreté et autres inégalités sociales. Par la routine, le rituel ou les dures épreuves de

⁷ Arachu Castro et Paul Farmer sont tous deux enseignants en anthropologie médicale dans le département de Médecine sociale de l'Ecole de Médecine de l'Université de Harvard aux Etats-Unis.

la vie, cette violence structurelle pèse sur la capacité des personnes à faire des choix dans leurs vies. (102)

A travers le roman de notre corpus, nous analyserons le regard que Kourouma porte sur la violence politique dans les pays francophones d'Afrique subsaharienne, pour montrer, à la suite de Mbembe, que cette violence n'est ni un atavisme, comme le laissent entendre les nativistes, ni un complot de l'Occident contre l'Afrique comme le prétendent les afro-radicaux, mais qu'elle tire ses origines de deux sources différentes dont l'Europe et l'Afrique se partagent la responsabilité. L'Europe est la première source de violence, une conséquence de ses politiques ethnocentristes, impérialistes et racistes de l'époque contre des personnes qui ne correspondaient pas aux critères de son idéologie de la "race supérieure". Cette idée de "race pure" existe encore aujourd'hui, mais sous une reconduction plus civilisée et moins radicale. Mbembe affirme que :

La violence du colon sur le colonisé s'inscrivait dans un assujettissement total quoique repoussé par l'indiscipline de l'assujetti cherchant son émancipation. (...) cette colonisation précédée quelque temps avant par la traite négrière est loin d'être « une histoire de la pacification » moins encore celle de la « civilisation » du barbare, contrairement à ce que présente l'histoire officielle. Au nom de la productivité le colonisé pouvait subir les crimes les plus odieux de la part du « civilisateur ». La colonialité se déploie dans une idéologie déshumanisante qui dans bien des cas suscite la révolte du colonisé, suivie systématiquement par une répression sanglante. (2006b)

La deuxième source de violence se situe au cœur même de l'Afrique et trouve son origine dans les mutations qui ont suivi la période coloniale. Celles-ci sont couplées à une gestion calamiteuse des ressources et biens publics, puis « les dictatures et les boursoufflures des pouvoirs arbitraires » (Kesteloot 408) des post-indépendances.

En étudiant les liens entre ces deux sources, les interactions de pouvoir et de dépendance nous allons démontrer, à la suite de Mbembe (2006a) que :

l'universalisation de l'impérialisme ne s'explique pas seulement par la violence de la coercition. Elle est aussi la conséquence du fait que beaucoup de colonisés acceptèrent, pour des raisons plus ou moins valables, de devenir les complices conscients d'une fable qui les séduisit à plusieurs égards. (117)

La responsabilité de la violence politique actuelle et les abus dans les sociétés francophones postcoloniales doit être partagée entre la France et les régimes dictatoriaux qu'elle a imposés à ses anciennes possessions.

L'objectif de ce travail est de mieux comprendre le processus de violence et de décomposition politique et sociale visible dans les anciennes colonies françaises d'Afrique subsaharienne. Pour y parvenir, nous allons interroger, à la suite du théoricien postcolonialiste camerounais Achille Mbembe, « l'activité de gouverner » (2000 : 41), la nature du pouvoir en Afrique subsaharienne, en essayant de disséquer les archétypes, les logiques et différentes techniques mises en place, depuis l'époque des colonisations directes, pour diriger les individus, assurer la multiplication de leurs biens et veiller à leur bien-être. Autrement dit, il s'agit de « traiter de la conduite des hommes et de la façon dont elle est régie dans un cadre et avec des instruments étatiques » (Mbembe, 2000 :41). A cause de la censure, le roman contemporain d'Afrique francophone subsaharienne se donne pour « tâche de dévoiler les défauts et les failles d'un corps social au moyen d'exemples typiques » (Bisanswa 11).

Si le corpus qui sous-tend ce travail semble inhabituel, il n'en reste pas moins évident que dans une étude comme celle-ci, il est difficile d'éviter le côté subjectif qui peut orienter le choix des auteurs et des textes constituant le matériau d'analyse. On ne s'étonnera donc pas de ne pas trouver, étudiés ici, des romans ou des films sur la violence politique écrits ou produits par des figures marquantes de la littérature et du cinéma

africains telles que les Camerounais Ferdinand Oyono, Mongo Beti, les Sénégalais Sembene Ousmane et Djibril Diop Mambéty, entre autres. Outre le fait que ces œuvres ont déjà été au centre d'amples études qu'il nous serait fastidieux d'énumérer ici, nous avons privilégié le roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) d'Ahmadou Kourouma dont l'analyse sera renforcée par le film *Mobutu, roi du Zaïre* (1999) de Thierry Michel. Le roman de l'Ivoirien forme une homologie rigoureuse avec le documentaire du Belge. La pertinence de ces deux œuvres nous semble la plus évidente par rapport à notre problématique de la violence. En insistant sur ces productions plus ou moins récentes, notre but est de privilégier l'écriture et l'orientation thématique qui témoignent clairement de la volonté des deux artistes de mettre en relief les jeux de la représentation de la violence politique, du pouvoir et de la résistance dans les sociétés post-coloniales. Nous examinerons les mécanismes utilisés par Ahmadou Kourouma pour résister à la violence générée par les abus de pouvoir, et ceux qu'il met en jeu pour miner le discours officiel dans un milieu post/colonial où le débat d'idées et la contradiction ne sont pas toujours acceptés.

Un examen sérieux montre que *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) et *Mobutu, roi du Zaïre* (1999), de par leur proximité topique, revendiquent un droit d'inventaire, sans concession, des transitions démocratiques en Afrique, surtout après la guerre froide. Le statut du chef d'Etat, le rôle des auxiliaires du pouvoir que sont la police, l'armée, les partis politiques et les syndicats passent au crible d'une critique acerbe, mais sous un nouvel éclairage qui laisse peu de place à l'approximation. Non pas que la thématique ait complètement changé, car sur le plan de la gestion du nouvel ordre politique en vigueur en Postcolonie, pour reprendre les termes de Mbembe (2000), le

roman de Kourouma et le documentaire de Michel s'inscrivent dans la mouvance romanesque et cinématographique habituelle, celle de la dénonciation toujours accompagnée d'une forme de résistance au discours officiel dominant. Ils reprennent la tâche là où s'étaient arrêtés *La Vie et demie* (1979) et *L'Anté-peuple* (1983) du Congolais Sony Labou Tansi, *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974) du Camerounais Mongo Beti et des films comme *Allah Tantou* (1991) du Guinéen David Achkar, et *Afrique, je te plumerai* (1992) du Camerounais Jean-Marie Teno.

La recherche d'une certaine neutralité de ton et de point de vue couplée à l'obsession du réalisateur de ne pas laisser libre cours à la subjectivité qui caractérise souvent la plupart des œuvres de création, émergent comme quelques-unes des raisons pour lesquelles Thierry Michel a privilégié le documentaire politique là où certains auraient préféré un film de fiction.

Dans le cinéma postcolonial, la rupture s'opère aussi par rapport au cinéma traditionnel occidental et industriel qui privilégie surtout l'action et l'efficacité du suspense, quitte parfois à caricaturer de façon manichéenne les personnages en bons et en méchants. La plupart des productions dans la sphère postcoloniale sont des films d'auteur qui « ont tendance à explorer la complexité des personnages et à interpréter la réalité, quitte à ce que ce soit au détriment du spectacle. » (Chevrier, 2001 :9) Selon Nwachukwu Franck Ukadike, le cinéma postcolonial a changé d'objectifs au cours de son évolution. De la fonction de médium didactique et ouvertement politique, on est passé à d'autres formes esthétiques.

Le roman d'expression française d'Afrique subsaharienne instaure une pluralité de mythes soutenus par un discours de l'hétérogénéité où plusieurs figures et actants

prennent positions et concourent à une vision globalisante même si la thématique penche beaucoup plus vers la dénonciation du fait colonial et postcolonial. A cet effet, Jean-Marc Moura (1999) parle de situation d'écriture "engagée" contre les formes et les thèmes impériaux inspirée par la coexistence et la négociation des langues et des cultures. Ces faits sont aisément vérifiables dans certains romans postcoloniaux comme *La Carte d'identité* (1980) de l'Ivoirien J-M Adiaffi, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain* (1975) et *L'Errance* (1979) du Congolais (RDC) Georges Ngal, *L'Etat honteux* (1981) et *L'Anté-peuple* (1983) du Congolais Sony Labou Tansi, ou dans des films comme *Quartier Mozart* (1992) du Camerounais Jean-Pierre Bekolo, *Yeelen* (1987) du Malien Souleymane Cissé ou *Hyènes* (1992) du réalisateur sénégalais Djibril Diop Mambéty.

En ce qui concerne le roman, c'est surtout dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma que l'énonciation s'établit fréquemment selon un parcours initiatique dans lequel s'inscrit un narrateur à la première personne. Il s'agit d'un « Je » garant de la pratique d'écriture puisqu'il s'inscrit dans la logique d'une quête personnelle, contrairement à la tendance observée dans le roman postcolonial où s'établit souvent une pluralité des voix narratives qui tiennent rarement un discours unifié.

Dans le cinéma, plusieurs films illustrent la rupture épistémologique avec ce qui se fait en Occident. Des réalisateurs comme le Guinéen David Achkar et son long métrage *Allah Tantou* (1991) et le Haïtien Raoul Peck avec le sien : *Lumumba, la mort du prophète* (1991), inaugurent une nouvelle orientation esthétique qui rompt avec ce qui se faisait avant dans le champ cinématographique postcolonial. Frank Ukadike considère ces

films comme « other voices of documentary » (1995 : 81) parce qu'ils combinent de façon jusque-là inédite le documentaire et la fiction, les photographies et les images d'archives, la vidéo-amateur, un narrateur extradiégétique incarné par la « voix-off ». On trouve presque toutes ces caractéristiques dans *Mobutu, roi du Zaïre* (1999) de Thierry Michel. Elles placent ce film très loin du cinéma ethnologique vulgarisé dans les années 1950 par le Français Jean Rouch. Un courant sur lequel le cinéaste et écrivain sénégalais Sembène Ousmane (1982) posa le soupçon de regarder les Africains « comme des insectes » (77), c'est-à-dire comme des objets ethnologiques de curiosité.

Certains thèmes tels que résistance, violence, pouvoir et politique reviendront fréquemment dans notre analyse. Compte tenu de la nature ondoyante et polysémique de ces concepts, il convient, pour d'éviter toute ambiguïté, de trouver un compromis définitionnel afin de circonscrire de manière précise l'usage dont nous en ferons.

4. Concepts et définitions

4.1. Politique

Dans son œuvre, *La Politique*, Aristote analyse l'origine et le fonctionnement des différents régimes politiques de son époque après avoir comparé les différentes constitutions politiques réelles et théoriques et leurs défauts respectifs afin de les classer en fonction d'une nomenclature distincte et diverse : d'un côté les constitutions « droites » qui visent le bien commun, et de l'autre les constitutions corrompues qui ne privilégient que le bien d'une partie de la cité (le tyran, les gens aisés ou les gens modestes). La politique, dans son acception aristotélicienne, renvoie donc à la structure et au fonctionnement (méthodique, théorique et pratique) des sociétés pour définir le

meilleur d'entre eux qui doit donner naissance à l'Etat idéal. Ces idées sont affinées plus tard par Thomas Hobbes dans *Léviathan* (1651), une œuvre dans laquelle il propose un modèle de souveraineté et de développement social avancé pour justifier la création d'un gouvernement. Le philosophe matérialiste anglais préconise un État fort, tentaculaire, omniprésent où chacun possède un même droit sur les ressources naturelles et possède le droit et la liberté d'utiliser tous les moyens pour acquérir ces ressources. Mais cela ne va pas sans inconvénient, car un tel dispositif, ajoute-t-il, conduit à une guerre de "tous contre tous" puisque, d'après sa propre formule, "l'homme est un loup pour l'homme". De plus, Hobbes écrit que les hommes doivent adhérer à un contrat social et devraient abandonner leurs droits absolus en échange de certaines protections. Le concept du contrat social, repris plus tard puis théorisé et raffiné par Jean-Jacques Rousseau dans *Du Contrat social* (1762), vise à rendre l'homme souverain, et l'engager à abandonner son intérêt personnel pour suivre l'intérêt général. L'État est donc créé pour rompre avec l'état de nature, en chargeant la communauté des humains de son propre bien-être. Le contrat rousseauiste ressemble donc à un pacte d'essence démocrate, dans lequel le contrat social n'institue pas un quelconque monarque, mais investit le peuple de sa propre souveraineté. C'est cet idéal à la base des sociétés dites démocratiques qui constitue visiblement le modèle, l'idéal que les Etats postcoloniaux aspirent de devenir, après plusieurs décennies d'occupation et de tyrannie. Mais la réalité sur le terrain se situe loin de cet objectif.

Bien que pouvant être aussi définie comme étant ce qui a trait principalement au collectif, à une somme d'individualités et/ou de multiplicités, la notion de politique concernera, d'abord et avant tout, les actions, l'équilibre, le développement interne ou

externe des sociétés, leurs rapports internes et leurs rapports à d'autres ensembles. La notion de politique inclut donc celle de rapport de force entre des individus et des groupes, ce qui sous-entend qu'il y a plusieurs pouvoirs qui agissent soit en symbiose, soit de manière contradictoire. Il n'y a pas de politique sans exercice du pouvoir, mais qu'est-ce que c'est que le pouvoir ?

4.2. Pouvoir

Concept difficile à définir, le pouvoir est un terme qui a un sens qui excède la politique. Il désigne une capacité qui est en puissance et peut passer en acte. Au sens wébérien, le pouvoir se définit comme la chance de faire triompher, contre une éventuelle résistance, la volonté ou le point de vue d'un individu ou d'un groupe sur un autre (*Economie et société*, livre 1, chap.1). Dans ce travail, nous n'allons retenir que la dimension politique du pouvoir, c'est-à-dire un type de pouvoir qu'une personne ou un groupe de personnes exerce dans une société bien déterminée. Le pouvoir politique a une place particulièrement importante, seulement parce qu'il est un symbole de puissance en société, parce qu'il est celui qui est le plus convoité, celui dans lequel les hommes peuvent exprimer une volonté de puissance - celle de dominer d'autres hommes -, et un désir de reconnaissance - celui de l'"égomanaïque" et du tyran. Il existe plusieurs façons d'exercer le pouvoir, la plus évidente étant celle d'un chef politique officiel à la tête d'un Etat. Les pouvoirs politiques ne sont pas limités aux chefs d'Etat ou aux dirigeants, chaque individu pouvant en exercer une parcelle et dans ce cas l'étendue d'un pouvoir se mesure à l'aune de l'influence sociale que la personne ou le groupe peut avoir.

Le pouvoir politique se forme historiquement à travers un processus par lequel il se dote d'une autorité devant le peuple vis-à-vis duquel il s'exerce. Cependant, suivant la

caution d'autorité qu'il reçoit, il prend une signification différente pour revêtir un caractère légal. Le pouvoir légal repose sur une légitimation du pouvoir qui résulte de l'autorité des lois. C'est le seul facteur de légitimation qui puisse être admis de manière rationnelle. Le pouvoir, au sens moderne de l'idéal démocratique, est réglé par le fonctionnement reconnu, qu'assure le jeu des institutions. C'est le seul qui corresponde à l'État dit démocratique dans ses idéaux, dans la mesure où le citoyen peut rationnellement admettre un pouvoir qu'il a lui-même délégué. Le citoyen se soumet rationnellement à des lois qu'il estime valides pour tous. La légalité repose sur des règles établies de telle manière qu'il est possible d'en rendre raison.

Des exemples abondent dans le discours poétique africain qui montrent comment ce pouvoir a été et est encore mal utilisé pour finalement tourner en abus de pouvoir. Les abus de pouvoir arrivent lorsque le pouvoir politique est concentré dans trop peu de mains. La dictature, la tyrannie, le despotisme sont autant de paramètres qui caractérisent la plupart des régimes politiques postcoloniaux en Afrique. Montesquieu affirmait dans *De l'esprit des lois* (1748) que sans un principe permettant de contenir et d'équilibrer le pouvoir législatif, les pouvoirs exécutif et judiciaire, il n'y a plus aucune liberté, ni aucune protection contre l'abus de pouvoir. C'est, en substance, le principe même de la séparation des pouvoirs, une notion qui reste encore très confuse dans la plupart des régimes postcoloniaux. En postcolonie, un pouvoir excessivement personnalisé peut être abusif et violent, alors qu'en réalité, il n'ambitionne que de réaliser une fonction impersonnelle de service de l'Etat. Chaque fois que le concept de pouvoir sera évoqué tout au long de ce travail, il renverra à la vision minimaliste qui définit le pouvoir comme

le contrôle d'un groupe sur la société globale sur fond de violence plus ou moins légitime.

4.3. Violence

Le concept de violence est particulièrement difficile à saisir. Une définition classique et restrictive de ce terme fait appel à son étymologie latine : *vis* (force) et *latus* (participe passé de *fero*, qui signifie porter). Sous cette forme il s'apparente alors au fait de porter une force sur quelqu'un ou quelque chose. Cette définition se limite à celle de la violence physique, la plus durement ressentie et la plus visible. Mais les choses prennent une tournure plus complexe dès lors qu'on cherche à appréhender les notions de violences douces, selon l'expression de Michel Foucault (*Surveiller et punir*, 1975), selon laquelle, schématiquement, une violence qui ne s'exerce plus sous la forme des supplices infligés par le pouvoir étatique, mais par une surveillance panoptique accrue, ou encore de violence symbolique, concept utilisé par Pierre Bourdieu (*La Reproduction*, 1976) pour qualifier une violence qui tire sa légitimité d'un accord implicite des victimes. Au-delà de ces définitions, chacun a une idée arrêtée de la violence, affirme l'universitaire et enseignant de philosophie français Yves Michaud (*La Violence*, 1999). On associe souvent ce concept au meurtre, agression, massacres, guerre, oppression, torture, criminalité, terrorisme, etc. Si l'acception généralement répandue renvoie au fait d'agir sur quelqu'un ou de le faire agir contre sa volonté en employant la force ou l'intimidation, le concept de violence impliquerait la contrainte exercée sur la volonté d'une personne pour la forcer à contracter. (Michaud 7) Elle a pour but d'inspirer la crainte, parfois une crainte révérencielle. Comme atteinte physique, la violence est aisément identifiable, mesurable et incontestable. En revanche, comme transgression ou

violation des normes, les limites de la violence restent assez floues. A cause de cette incertitude, nous ne savons jamais où et quand elle commence ou finit, la seule certitude étant qu'elle aboutit le plus souvent à la privation de liberté. La nature polysémique du concept de violence nous pousse à trouver une définition acceptable, susceptible de rendre compte de ce que nous allons considérer comme violence dans le cadre de ce travail. A la suite de Michaud (1999), nous conviendrons donc qu'il y a violence quand :

Dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leurs possessions, soit dans leurs participations symboliques et culturelles. (*Violence et politique* 20)

La «coercition d'État » vise, paradoxalement, à assurer la non-violence dans la société dont elle est l'expression pour garantir la sécurité interne (les illégalismes) ou externe (la guerre). Cette violence instrumentale ne concerne pas seulement le pouvoir d'État, elle peut être également un mode d'expression contestataire, choisi par les organisations dites terroristes, qui recourent à la lutte armée pour faire reconnaître leur souveraineté ou faire triompher leurs idéaux, contre l'État « colonial » ou contre l'Etat tout court, comme on a pu le constater en Algérie durant la décennie 90. Dans ce cas et d'autres, comme au Libéria, il est assez difficile d'établir une barrière étanche entre la guerre civile et le terrorisme.

Il ne s'agira pas, dans le cadre de ce travail, de chercher ce qu'on entend par violence, mais d'être attentif aux usages qu'on fait de la violence, c'est-à-dire d'interroger les conditions sous lesquelles la violence est appréhendée comme telle. Une large place sera ainsi accordée non pas seulement à la violence visible, mais surtout à

celle plus insidieuse que Pierre Bourdieu (1996) nomme la “violence symbolique”, c’est-à-dire :

cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s’appuyant sur des « attentes collectives », des croyances socialement inculquées. Comme la théorie de la magie, la théorie de la violence symbolique repose sur une théorie de la croyance ou, mieux, sur une théorie de la production de la croyance, du travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schèmes de perception et d’appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir. (188)

Au même titre que le racisme, les différentes formes de domination et de pouvoir, vecteurs de violence, doivent être reconnues comme légitimes pour durer, comme l’a souligné Bourdieu :

un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d’obtenir la reconnaissance, c’est-à-dire un pouvoir (économique, politique, culturel ou autre) qui a le pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d’arbitraire. L’efficacité propre à ce pouvoir s’exerce non dans l’ordre de la force physique, mais dans l’ordre du sens de la connaissance. (1982 : 173-176)

Elles doivent devenir comme « naturelles » de sorte que les dominés eux-mêmes adhèrent à l’ordre dominant tout en en méconnaissant le caractère arbitraire (sans cette méconnaissance, ils n’y adhèreraient pas). Nous montrerons comment quelques agents socialisateurs comportent une forte charge de violence méconnue par les basses couches de la société.

4.4. Résistance

La politique n’est pas le seul lieu où opère la violence symbolique, cet abus de pouvoir est d’autant plus pernicieux qu’il s’exerce dans et par son invisibilité. Chaque fois que les personnes sont confrontées à une situation de violence, elles s’organisent plus

ou moins systématiquement pour s'opposer aux abus et de préserver ainsi leur dignité et leur respect. Cette démarche pourrait être considérée comme une forme de résistance. Néanmoins la résistance serait le fait de ne pas réaliser la volonté du commettant, pour reprendre l'expression du psychiatre italien Franco Basaglia (*Les Criminels de paix*, 1980), c'est-à-dire du groupe social dominant, celui qui détient le pouvoir politique ou le pouvoir tout court. Résister c'est s'opposer à sa volonté, ou encore essayer d'arrêter ou de prévenir la violence, l'humiliation ou l'oppression. Imaginer une vie meilleure constituerait aussi, pour les victimes de violence, un acte de résistance. Résister c'est riposter aux attaques d'un adversaire, l'empêcher de gagner du terrain, d'atteindre nos forces vives et dans la mesure du possible de l'affaiblir pour pouvoir reprendre l'offensive et l'initiative dans le conflit qui nous oppose à lui. Pour l'universitaire et critique littéraire camerounais Robert Mangoua Fotsing, « la résistance consiste à investir les lieux du silence et en arracher des raisons d'agir et de vivre aujourd'hui » (2004 : 63). La résistance, telle que nous l'utiliserons tout au long de notre travail, sera loin de l'opposition armée qu'on a vue à l'œuvre dans certaines possessions coloniales comme en Algérie et au Cameroun pendant la décolonisation. Mais elle se situera en droite ligne de la définition que lui donne Obed Nkuzimana, critique littéraire et enseignant à l'université du Nouveau Brunswick au Canada, pour qui le roman africain, par la scénarisation du quotidien et de la violence, « entame la forteresse d'une tradition asservissante et disqualifie le pouvoir politique dictatorial dont l'arme première consiste à “rogner les ailes de la justice” dans toutes ses acceptions » (2000 : 95).

Par résistance, nous ne nous limiterons qu'à l'action civile par des moyens politiques, dans les domaines culturels, intellectuels, c'est-à-dire exclusivement des

modes d'opposition non armée. C'est donc l'aspect « pacifique » de la résistance qui est retenue ici, même si parfois cette résistance peut paraître virulente dans son expression littéraire ou cinématographique. Cette attitude met en exergue les notions de « citoyen » et de « citoyenneté » qui évoquent un engagement responsable en faveur de la communauté pour l'avènement de la démocratie, comme le montre Barbara Harlow dans son ouvrage *Resistance Literature* (1987) où elle donne à lire comment les auteurs prennent position en fonction de déterminations à la fois intellectuelles, sociales et individuelles.

5. Ahmadou Kourouma et Thierry Michel : un attelage contre nature?

Cette étude s'articulera principalement autour du roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) même si elle ne se limitera pas qu'à lui. Mais, pour des besoins de pertinence et de rigueur le film *Mobutu, roi du Zaïre* (1999) du Belge Thierry Michel servira de renfort à l'analyse du roman de Kourouma. Le rapprochement de ces deux œuvres semble tellement naturel et même évident qu'il serait intellectuellement peu crédible de parler de l'une sans évoquer l'autre. En effet, non seulement elles partagent le même espace spatio-temporel, celui de la postcolonie, et soumettent à la sagacité des lecteurs et des spectateurs une problématique unique (le pouvoir et la violence), elles mettent aussi en exergue les mêmes acteurs emblématiques de la scène politique postcoloniale, dont le plus important d'entre tous reste Mobutu, l'ancien président du Zaïre, l'actuel République Démocratique du Congo (RDC).

En attendant le vote des bêtes sauvages (1998) retrace la vie du dictateur Koyaga et pourfend les dictatures post-coloniales de la fin de la guerre froide en Afrique. Il apparaît d'emblée comme une apologie aporétique de la dictature. Soutenu par les pratiques mystiques de sa mère et de son marabout, Koyaga, en dépit du 'chancellement' de son autorité, réussit à se maintenir contre vents et marées au pouvoir en pratiquant le fétichisme, le maraboutage, le camouflage, en simulant des complots et en perpétrant des assassinats. Secondé par son homme de destin, son acolyte, Maclélio, il parcourt toute l'Afrique liberticide à l'école des grands Maîtres de l'autocratie pour régner sur la fictive République du Golfe d'où fume encore l'héritage de la colonisation.

Mobutu roi du Zaïre (1999) est un documentaire qui retrace la vie, le règne et surtout les coulisses du pouvoir de Mobutu. A l'aide d'images d'archives souvent inédites, d'interviews de témoins plus ou moins proches de Mobutu, Michel signe un documentaire politique sur l'ascension, le règne et la chute du dictateur zaïrois, de 1960 à 1997, un parcours à personnel certes, mais aussi emblématique de la plupart des dictateurs qui écument certains pays nouvellement indépendants d'Afrique francophone.

Il ne s'agit pas d'un tableau d'ensemble sur les problèmes économiques et sociaux du Zaïre, mais de l'itinéraire de Mobutu, lequel est largement centré sur sa mégalomanie dans un pays devenue une kléptocratie équatoriale. Ne s'arrêter qu'à cette description serait un parti pris très réducteur, voire gênant, car Mobutu n'était évidemment pas un fou isolé. En effet, le film est heureusement ponctué par des rappels montrant les liens établis entre Mobutu et tous les grandes puissances de ce monde (et surtout leurs services spéciaux). De nombreux témoignages illustrent d'abord la manière dont Mobutu s'empara du pouvoir, au début des années 1960, avec l'aide de la CIA (Central

Intelligence Agency) contre son rival Patrice Lumumba, Premier ministre du jeune Etat congolais indépendant. A commencer par le témoignage du chef de la CIA au Congo, Larry Devlin, qui laisse entendre, avec un certain cynisme, que la décision de faire éliminer physiquement Lumumba (à défaut de le faire taire politiquement, car jugé trop indépendant en cette période de guerre froide) venait directement de la Maison Blanche⁸. Les services secrets américains trouvèrent en Mobutu l'homme de la situation. De cette époque d'ailleurs, naquit une amitié indéfectible avec George Bush, qui adopta l'un de ses fils et fut l'un de ses plus fidèles soutiens tout au long de son règne.

Lumumba assassiné, Mobutu organisa son coup d'Etat avec l'aide de l'armée, se débarrassa du chef de l'Etat et fit pendre haut et court les ministres encombrants. Ainsi naquit l'une des dictatures les plus féroces de l'Afrique équatoriale. Dictateur mégalomane, Mobutu Sese Seko transforma l'ex-Congo belge, devenu Zaïre, en un régime policier et sanguinaire. La population fut embrigadée de force dans le parti unique. Le ministre de l'Information de Mobutu, un personnage veule, explique comment il mit les moyens d'informations au service de la dictature pour mieux duper la population.

Vomi par la population d'un pays qui pataugeait dans la misère (notamment celle de Kinshasa, la capitale où il n'osait plus se rendre), à l'instar du roi Léopold II, l'ancien

⁸ Selon un dossier publié le 21 juin 2007 à Washington aux Etats-Unis, il est aujourd'hui avéré que la CIA a tenté d'assassiner le Président cubain Fidel Castro au début des années 1960. Ce dossier, baptisé ironiquement "The CIA's Family Jewels" par la CIA, détaille également d'autres projets d'assassinats de dirigeants étrangers, dont Patrice Lumumba, premier Premier ministre après l'indépendance du Congo (qui sera effectivement assassiné en janvier 1961), et Rafael Trujillo dictateur de la République dominicaine. Le dossier d'environ 700 pages (24 MB en version électronique), qui porte sur une période allant des années 1950 aux années 1970, était très attendu par les historiens, même si l'essentiel avait été révélé dans les années 1970 dans la presse et lors d'enquêtes parlementaires. Le scandale avait alors entaché la réputation des services de renseignement américains et entraîné une réforme de la CIA et du FBI.

colonisateur belge, Mobutu considérait le Zaïre comme une propriété personnelle. Il dépouilla donc sans retenue un pays riche en or, en diamants et en minéraux divers. Comme la plupart de ses pairs, notamment Sani Abacha à la tête du Nigéria de 1993 à 1998, il amassa une fortune colossale. Enrichissement extrême du clan au pouvoir, clochardisation des intellectuels et appauvrissement des quarante millions de Zaïrois, népotisme et clientélisme, affairisme et assassinats, fétichisme, maraboutage et camouflage, sacrifices humains et corruption sont érigés en système de gouvernance tout au long d'un règne qui dura de 1965 à 1997.

Autoproclamé maréchal et président à vie, Mobutu fut accueilli à bras ouverts par les gouvernants du monde entier, de Richard Nixon à George Bush, du roi Baudouin de Belgique à Elisabeth II d'Angleterre. Les images d'archives retrouvées par Thierry Michel, comme on peut le voir dans le documentaire, semblent très révélatrices des liens qui unissaient Mobutu aux différents chefs d'Etat français. La France lui apporta un soutien politique, militaire et financier sans faille jusqu'à sa chute. Dans le film le réalisateur belge montre l'ancien homme d'Etat français Valéry Giscard d'Estaing affirmant que Mobutu était son "ami personnel". Président de la République, Giscard parvint à sauver le pouvoir chancelant de "son ami" en faisant sauter la Légion Etrangère, une branche de l'élite de l'armée française, sur la région dissidente et sécessionniste Kolwezi, en 1978. Les images d'archives montrent un autre ancien président français, Jacques Chirac, clamant haut et fort toute "l'affection" qu'il porte au maréchal Mobutu, tout comme l'ancien Premier ministre français Raymond Barre reprenant le refrain d'une chanson à la gloire du dictateur lors d'une réception somme toute grotesque. Mobutu était autant réputé pour la rapacité avec laquelle il captait les biens publics, l'avidité à spolier

son peuple que pour la générosité qu'il prodiguait à l'égard de ses puissants parrains français ou américains, dont il finançait souvent les campagnes électorales à coups de millions de francs ou de dollars.

Pendant trente ans, Mobutu s'accrocha au pouvoir bec et ongles. Menacé à plusieurs reprises par des révoltes populaires, toutes noyées dans le sang, son régime ne dut sa survie qu'à l'aide militaire des grandes puissances impérialistes et notamment française (dont les multinationales participaient au pillage des richesses du sous-sol) selon l'aveu de ses propres conseillers politiques et militaires, souvent des Européens, qu'on peut voir dans le film.

Pourquoi retrouve-t-on dans ces œuvres une restitution de l'ambiance hallucinante des régimes dictatoriaux pour la plupart, où se mêlent ambition, cruauté, cupidité, occultisme et népotisme, la même réalité sociale, la même violence ? Les dernières années du règne de Mobutu et de Koyaga sont particulièrement pathétiques dans la mesure où elles donnent à voir des dictateurs investissant le pouvoir politique et s'y maintenant par la violence, le sang et la terreur : pillages, tueries, sacrifices humains. Ce sont aussi les mêmes méthodes de gestion des biens publics et des hommes dans deux pays (à peine fictionnalisés) géographiquement et culturellement différents d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale. C'est à ces interrogations que cette travail va s'atteler de répondre pour voir si malgré la diversité apparente il existe une unicité sous jacente qui lie différents pays d'Afrique francophone quant au sort réservé aux populations africaines face à la violence politique.

Combiner le romancier ivoirien Ahmadou Kourouma et le cinéaste belge Thierry Michel n'est pas une tâche aisée, car tout sépare les deux auteurs. L'un s'exprime à

travers le roman, et l'autre le cinéma. Mêmes les origines malinké et africaine de l'un, et wallonne et européenne de l'autre, ne plaident pas en faveur du rapprochement que nous tentons d'effectuer ici. Si à cela s'ajoute la problématique qui est la nôtre, celle de la violence, du pouvoir et de la résistance en Afrique francophone subsaharienne, il devient de plus en plus difficile de justifier notre choix. Si, toujours au regard de notre problématique, le choix d'Ahmadou Kourouma, l'Africain, s'impose naturellement, le dévolu jeté sur Thierry Michel, l'Européen, pose problème. En effet, contrairement à son homologue, le Belge ne correspond à aucun paramètre "canonique" de la pensée postcoloniale, notre outil de travail théorique. Selon la grille d'analyse du linguiste Anthère Nzabatsinda⁹, le postcolonialisme se décline à partir d'un contenu double : référence au temps (après la colonie) et à l'espace (l'Afrique, l'Amérique du sud, l'Asie, la Caraïbe, c'est-à-dire les ex-colonies). Dès lors la question s'impose : quel rapport y a-t-il entre l'écrivain ivoirien Kourouma et le cinéaste belge Michel, deux artistes que de toute évidence rien ne semble rapprocher, en dehors du rapport de force dialectique que cachent les paradigmes idéologiques Europe-Afrique, Côte d'Ivoire-Belgique, périphérie-centre, colonisé-colon, Noir-Blanc, souvent repris dans de la logique en vigueur dans la critique postcoloniale ? D'autre part l'opposition reste évidente quant au choix du mode d'expression retenu par les deux protagonistes, d'un côté le romanesque pour Kourouma, et de l'autre le cinéma et la représentation des faits réels (le documentaire) pour Michel. Cette différence, qui illustre bien celle qui existerait entre la littérature et le cinéma,

⁹ Né au Rwanda, Anthère Nzabatsinda est docteur en études françaises de l'Université de Montréal (Québec, Canada). Après avoir enseigné au Québec et en Ontario, il est actuellement professeur à Vanderbilt University (Nashville, Tennessee, États-Unis), où il enseigne la langue française et les littératures francophones. Spécialiste de l'écrivain et cinéaste Ousmane Sembène, Anthère Nzabatsinda s'intéresse également aux littératures maghrébines et caribéennes. Auteur de plusieurs articles, il a notamment publié *Normes linguistiques et écriture africaine chez Ousmane Sembene* (1996).

dessert toute proximité. Mais on verra vite que les deux s'attaquent à un même sujet postcolonial : la violence, la dictature.

En couplant le film du réalisateur belge avec le roman de l'auteur ivoirien, nous nous alignons sur la vision de Wilson Harris, théoricien du postcolonialisme, venu des Antilles, dans l'ancien empire britannique. Selon Wilson, écrit Adèle King, critique littéraire et universitaire, il faut « réécrire l'histoire pour oblitérer et les victimes et les vainqueurs, pour qu'il n'existe qu'un procès sans fin de rôles qui changent et s'entremêlent. » (2000 :29) Cette direction théorique nous semble la plus appropriée à suivre pour deux raisons. La première repose sur le fait qu'entre l'Ivoirien Kourouma et le Belge Michel il existe une convergence d'idées et d'objectifs. Une proximité insolite s'opère entre les deux auteurs par le biais d'une détermination partagée à réagir devant l'inhumaine condition qu'on voit à l'œuvre en Afrique. L'observateur attentif remarquera leur connivence intellectuelle en ce sens qu'ils s'efforcent à placer l'identité ambivalente de l'homme africain, pris entre colonisation et décolonisation, tradition et modernité, ethnicité et nationalisme, humanisme et barbarie, sous-développement et mondialisation, au centre de leur préoccupation. De ce processus, il en découle une convergence vers une communauté de destin qui devient, à la fin, un lieu commun de l'analyse du pouvoir et ses modes de fonctionnement à travers la fiction romanesque et le film documentaire sur l'Afrique. C'est dire que Kourouma et Michel campent leurs œuvres respectives au cœur même de la réalité africaine contemporaine. Tandis que d'un côté le roman de Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*(1998), dont le titre annonce déjà son objet politique, inscrit le pouvoir et la violence au cœur même de la fiction, de l'autre, *Mobutu, roi du Zaïre* (1999), le documentaire du Belge Thierry Michel entreprend de revisiter le

champ politique africain à la lumière de la nouvelle donne géopolitique consubstantielle à la chute du mur de Berlin. En effet, au même titre que le roman de Kourouma, le documentaire de Michel reste à tous points de vue, c'est-à-dire artistiquement, esthétiquement, sociologiquement, anthropologiquement et politiquement, ancré dans la réalité post-coloniale zaïroise en particulier et africaine en général. D'ailleurs produites vraisemblablement à la même période, c'est-à-dire vers la fin de la décennie 90, les deux œuvres, objets de notre étude, mettent au cœur de leur problématique la même figure politique locale à travers Mobutu, un personnage essentiel et polarisant. En effet, si elle n'est qu'un des innombrables comparses qui peuplent l'univers "kouroumien" dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, la figure du Président de la République du Grand Fleuve, présentée sous les traits d'un tyran dictateur sanguinaire par Kourouma, est incarnée dans le film de Michel en chair et en os par Mobutu Sese Seko¹⁰, jouant son propre rôle de président de la république du Zaïre (aujourd'hui Congo Démocratique), pays d'Afrique centrale arrosé par le Congo, l'un des plus grands fleuves du continent. Le réalisateur belge fait de lui le principal personnage autour duquel se bâtit l'intrigue de tout son documentaire.

La deuxième raison semble découler de la première. Du point de vue théorique, l'intérêt de nos deux auteurs porte sur le même champ postcolonial. Cette concomitance semble réfléchie dans la mesure où elle est soutenue par une vision partagée que les deux observateurs posent sur cette partie du monde. Sans s'être au préalable concertés, Kourouma et Michel adoptent la même attitude de dénonciation vis-à-vis des tyrans qui

¹⁰ Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu wa Za Banga (né le 14 octobre 1930 – décédé le 7 septembre 1997), né Joseph-Désiré Mobutu, a été, de 1965 à 1997, le second président de la République démocratique du Congo (pays qu'il avait rebaptisé Zaïre de 1971 à 1997).

peuplent l'espace socio-politique africain, et de résistance face aux réseaux de prédation "françafricains" mis en place par l'ancienne puissance coloniale avec la complicité des nouveaux leaders locaux.

Notre intérêt réside, comme nous l'annoncions ci-dessus, dans la diversité (variété) de l'origine des discours *sur* l'Afrique, et non pas exclusivement sur les discours *par* les Africains. Appartenir à une culture ne vous rend pas nécessairement son meilleur observateur. Même l'Ivoirien Kourouma, grand témoin de l'histoire coloniale et post-coloniale africaine l'a appris à son corps défendant à la sortie de son roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998), œuvre sur laquelle le critique littéraire et politologue camerounais Martial Zé Belinga (2002) pose un regard sévère :

Le dommage collatéral de cette œuvre à grand succès médiatique, récompensée par le prix inter, est que l'amplification, même véridique des responsabilités africaines, écrites en bon français africain pour un public francophone, et français de facto, dénature la réalité du pouvoir africain. Et fausse le message, en tant que fond, forme, et médium. (*Afrikara.com*)

Dans la même veine, cette critique de Sélom K. Gbanou (1999), enseignant à l'université de Bayreuth (Allemagne), a sonné comme une fausse note au milieu des réactions dithyrambiques qu'a reçues le roman de Kourouma:

D'aucuns pourraient reprocher à Kourouma ce penchant à toujours peindre systématiquement en noir le continent africain. (...), il se limite malheureusement à ce rôle de délectation de l'esprit, et c'est ce qui rend problématique l'effort de l'écrivain africain de faire de son écriture un lieu où se cristallisent la quotidienneté de l'histoire et la détresse des victimes de l'arbitraire et de la cruauté humaine. (176)

Enseignant de littérature à l'université allemande de Bayreuth, Gbanou semble reprendre à son compte les réquisitoires et les charges déjà énoncés en 1966 par le critique littéraire sénégalais Mohamadou Kane, qui, parlant de l'écrivain africain en général, disait : « La

formation occidentale de l'écrivain, l'extrême réceptivité du public européen, la communauté de langue avec ce public, ont décidé de l'orientation de l'œuvre qui s'adresse avant tout au monde extra-africain. » (1966 : 23). Les assertions énoncées ci-dessus soulèvent une question fondamentale : est-ce que les Africains ne se reconnaissent plus dans les œuvres écrites par les leurs ? Même si on ne saurait l'affirmer, cela n'empêche pas Gbanou et Zé Belinga d'accuser Kourouma de parti-pris et d'écrire pour un lectorat essentiellement européen auquel l'Ivoirien essaie de plaire à tout prix : « le projet littéraire de Kourouma s'inscrit dans l'horizon d'attente de l'Europe, dont la stratégie est de minimiser la dictature sur son sol pour mieux en faire un produit exotique. » (176) Les propos de Gbanou confirment que l'appartenance à un groupe de victimes (ici les anciens colonisés africains) ne garantit pas à ses membres une maîtrise absolue et exclusive des réalités locales. Bien plus, les compétences des locaux sont souvent éludées pour n'être valables que lorsque la reconnaissance et la notoriété viennent de l'étranger, comme le rappelle le romancier camerounais Jean Roger Essomba (2007) :

La reconnaissance d'un écrivain africain par les Africains et le reste du monde, passe donc encore trop souvent par la seule force de sa réputation extra-africaine. Ce qui, en d'autres termes, veut dire que pour être reconnu en Afrique, il faut d'abord être plébiscité par Paris, Londres ou New York. (21)

De cette assertion, on peut déduire que les anciens colonisés qui se reconnaissent ou se revendiquent de la "communauté des victimes" ont du mal eux-mêmes à s'imposer au sein de leur communauté, où leurs opinions et idées sont parfois contestées. Même si la reconnaissance n'équivaut pas à la compétence, force est de constater que Kourouma et beaucoup d'autres Africains, comme le Camerounais Mongo Beti, n'ont toujours pas

connu l'unanimité dans leurs pays où ils sont souvent victimes de censure et condamnés à l'exil à cause de leurs écrits.

Mais contrairement au roman de Kourouma, la réception de *Mobutu, roi du Zaïre* a été très enthousiaste en Afrique et ailleurs. Le « succès mondial »¹¹ que le film a connu et les entrées significatives qui ont suivi sa sortie renforcent le sentiment généralement répandu en Afrique que le documentaire de Michel est en lui-même un acte de résistance contre le système de la Françafrique et le néocolonialisme qu'il dépeint. Ce documentaire prouve, s'il en est encore besoin, que la lutte contre les réseaux d'influence "françafricains" qui entachent les relations historiques entre l'Afrique et l'Europe reste une préoccupation autant au Nord qu'au Sud.

La démarche de Michel s'avère à la fois un avantage et un inconvénient. Avantage, car elle supplée aux risques de censure que les Africains auraient encourus en réalisant eux-mêmes ce genre de documentaire, très critique à l'égard des pouvoirs locaux. A ce propos, le réalisateur belge confirme :

Un Congolais ne pourrait cependant pas faire ce que je fais au Congo-Zaïre sinon ce serait l'exil pour sa famille et le risque physique pour lui-même, comme c'est le cas des journalistes africains. (Barlet, 1999)

Inconvénient en ce sens que le cinéaste adopte un regard « extérieur » de quelqu'un qui est mis devant une situation et une culture qui lui sont étrangères et qui voit certaines choses que les autochtones ne verraient pas. Cette posture peut s'avérer partielle, car il ne suffit pas de voir, il convient surtout d'analyser l'antériorité et la postériorité des faits qu'on observe. Le risque est donc grand de camper une réalité sans en connaître l'évolution. Heureusement la vérité en est autrement parce que le réalisateur belge a vécu

¹¹ Voir le journal congolais *Le Potentiel*, édition 3556 du mardi 18 octobre 2005.

longtemps en Afrique (Maroc, Congo) et n'est pas de ce fait étranger à une culture, une histoire, une civilisation qu'il a connues de l'intérieur. Interrogé sur ses liens avec le continent noir, et particulièrement avec le Zaïre, espace où il situe la trame de son film, Michel s'identifie à son sujet : « Témoin privilégié de l'Histoire d'un pays, elle devenait un peu ma propre histoire et j'ai voulu en suivre les développements. » (Barlet, 1999)

Le film de Thierry Michel invite à une réflexion plus fine, plus complexe qui évacue impérativement les simplifications hâtives et les condamnations faciles. A l'aide d'images d'archives souvent inédites, d'interviews de témoins plus ou moins proches de Mobutu le personnage principal, le réalisateur belge signe un documentaire politique sur l'ascension, le règne et la chute du dictateur zaïrois, de 1960 à 1997, qui est très provocateur et en même temps très révélateur. Même s'il ne s'agit pas d'un tableau d'ensemble sur les problèmes économiques et sociaux du Zaïre, ce film retrace l'itinéraire de Mobutu largement centré sur sa mégalomanie et son régime kleptocrate. A prime abord, ce parti pris du réalisateur serait très réducteur, voire gênant, car Mobutu n'était évidemment pas un tyran isolé. Mais le film est heureusement ponctué par des rappels montrant les liens établis entre lui et la plupart des grands dirigeants de ce monde, à travers les réseaux "françafricains". Pour le Congolais Serge Mboukou, le regard du cinéaste belge s'apparente à une chronique sur des dictatures dans les sociétés post-coloniales, notamment celle d'une réflexion sur la relation au pouvoir et à la dictature (*Africultures*, 08 février 2007), qui devrait être engagée partout en postcolonie, autant de caractéristiques qui rapprochent encore plus le film de Michel et le roman de Kourouma.

Sans négliger toutes les autres formes de violences, nous nous intéresserons d'avantage à la violence politique, c'est-à-dire la violence d'Etat : violences des Etats

coloniaux - qu'on voyait déjà à l'œuvre dans plusieurs romans africains qui mettent en scène les violences de l'Etat colonial et postcolonial, notamment *Ville cruelle* (1954) de Eza Boto, *Monné, outrages et défis* (1990) de Kourouma et *Le Devoir de violence* (1968) de Ouologuem, pour ne citer que ceux-ci. Qu'y a-t-il donc de nouveau, de singulier, dans la violence contemporaine, telle qu'elle se manifeste et telle qu'elle est perçue et représentée par les artistes africains ? Quels liens entretiennent la violence et l'organisation ainsi que les changements qui affectent les systèmes politiques des États en Afrique subsaharienne d'expression française ?

Cette étude reprend le débat initié par l'historien et politologue camerounais Achille Mbembe lorsqu'il commence l'analyse de ce qui sera plus tard la postcolonie en Afrique. Notre ambition est d'explorer les pistes de réflexion qu'il a proposées dans un article (1990) où il s'intéressait aux rapports de causalité entre le pouvoir, la violence et l'accumulation en Afrique postcoloniale. Pierre Chabal (1991) réagit à cet article, un an plus tard, par une contribution pertinente, érudite. Mais à notre avis, la réaction de Chabal n'est pas allée assez loin, car elle revient, certes en l'approfondissant et en y fournissant beaucoup d'exemples pratiques, sur le propos que Mbembe tenait déjà sur la faillite de la plupart des grilles d'analyse appliquées sur le discours sur l'Afrique. Le Camerounais avait posé un constat qui près de vingt ans plus tard, a encore toute sa valeur aujourd'hui, à savoir que « la "crise" de l'Afrique ne saurait être pensée en dehors de la "crise" des discours sur l'Afrique. » (Chabal, 1994 : 51) Aujourd'hui, rien dans le sort de l'Afrique n'a inversé la courbe de violence. Au contraire les discours sur l'Afrique n'illustrent plus seulement l'état de crise du continent, même maladroitement, mais ils semblent aussi générer la violence. Il faut donc dépasser l'hypothèse de Mbembe et aller plus loin pour

dire que la violence en Postcolonie aujourd'hui est tributaire d'une part de la crise des discours sur l'Afrique et d'autre part du rôle historique de la violence dans le développement des sociétés africaines, dans un champ d'action où les acteurs sont occidentaux et autochtones. Pour illustrer la pertinence de ce propos, notre étude suggère de réexaminer les rapports de cause à effet qu'il peut y avoir entre pouvoir, violence et résistance. La clé de la compréhension de la violence que subit l'Afrique présuppose un débat préalable sur quelques principes qui constituent l'ossature de notre analyse. D'abord la construction fantasmatique de l'image de ce que Spivak appelle le *subalterne* (1985: 120-130) et à travers la démarche idéologique de la « mission civilisatrice » et ses non-dits. Ces perspectives historiques et sociologiques révèlent à l'analyse la source de « l'incompréhension (ou la mal-compréhension) actuelle de l'Afrique » (Chabal, 1994). Cette approche permettra de comprendre pourquoi le subalterne d'hier appelle un état des lieux du traitement de la mémoire commune qu'il partage avec la France, dans la quête d'une identité qu'il croit bafouée. Ici, on verra que malgré le rejet, la réprobation et la non-adhésion de la majorité des Français, l'idéal colonial marque encore de façon décisive le présent, dans des champs aussi divers que les politiques d'immigration, d'intégration, de coopération internationale, de francophonie, de culture de masse ou encore des débats sur la mémoire. Ensuite, il serait crucial examiner les réseaux d'influence extérieurs et intérieurs, source de la violence que subit l'Afrique, identifier leurs lieux de collusion et montrer comment ils cherchent à maintenir le *statu quo*. Ce n'est qu'après cet inventaire qu'il sera possible de discerner la part de responsabilité des agents extérieurs et celle des Africains dans la situation actuelle du continent, comprendre les enjeux visibles et invisibles qui commandent le pouvoir et dictent le cycle

de violence perpétuelle en Afrique tel que décrit dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) d'Ahmadou Kourouma.

CHAPITRE 1

PERSPECTIVES HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES

Il serait peu crédible d'accuser l'Occident d'allumer tous les feux qui embrasent le continent africain. Cependant, il n'empêche que certains événements anciens ou récents (l'esclavage, la colonisation, l'assassinat des nationalistes africains pendant la décolonisation, les crises post-coloniales, etc.) ou certaines attitudes de l'ancien maître (son paternalisme, puis la réécriture de l'histoire commune partagée avec les anciens colonisés, son interventionnisme ou son ingérence dans la conduite des affaires intérieures des anciennes colonies, les réseaux d'influence qu'il tisse avec les nouveaux dirigeants africains) sont autant de faits perçus sur le continent africain comme les principaux adjuvants extérieurs, ou sources exogènes, qui empêchent ou retardent la résolution, quand ils ne sont pas tout simplement à la base, des crises et des violences en Afrique.

A l'analyse des relations centenaires entre l'Afrique et l'Europe, personne d'autre plus qu'Aimé Césaire n'a dressé un bilan aussi complet qu'exhaustif de l'entreprise coloniale après avoir convoqué l'Europe à « la barre de la raison » et à « la barre de la conscience ». Son verdict est sévère : « *L'Europe est indéfendable* » face à ce qui arrive à l'Afrique et à sa diaspora aujourd'hui. « 'L'Europe', insiste t-il, est moralement, spirituellement indéfendable. » (*Discours* 7-8) Lorsqu'on cherche à comprendre les causes proches et lointaines de la violence quasi permanente et la pauvreté en Afrique, comment ignorer cette accusation grave de Césaire qui fait porter une part de responsabilité énorme au vieux continent ? Une relecture de la mission civilisatrice de la

France telle qu'elle s'énonce pendant la période coloniale (esclavagisme et colonisation) et telle qu'on peut la retrouver dans les discours actuels s'impose. Ce n'est qu'au prix de cet exercice qu'on comprendra, en accord avec les conclusions de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Françoise Vergès énoncées dans *La République coloniale* (2003), que ce discours, ses présupposés et son ton continuent à influencer le discours politique et humanitaire que la France d'aujourd'hui tient, d'une part à la frange de sa population issue de l'émigration et de l'esclavage, et d'autre part à ses anciennes colonies. Le dilemme africain de la France se situe dans le fait qu'il existe une relation intime entre idéal républicain et idéal colonial.

La conséquence directe de la forte revendication des communautés noires pour la reconnaissance des tragédies de l'esclavage et de la colonisation reste diversement perçue. Contrairement au gouvernement français et à l'opinion de certains responsables politiques de gauche comme de droite, une association telle que *Les Indigènes de la République* s'est convaincue que l'implication de la France dans la traite des esclaves noirs est considérable et semble étroitement liée à l'essor économique des XVIIe et XVIIIe siècles en Europe. Certains intellectuels africains, qu'ils soient du continent ou de la diaspora, ou divers collectifs contre l'amnésie et les tabous de l'histoire comme « Devoir de Mémoires », ont réagi énergiquement pour dénoncer la tendance actuelle qui veut que les discours sur l'Afrique et ses diasporas, à l'instar de ceux sur la traite négrière européenne et la colonisation, passent désormais par les « fourches caudines d'un *révisionnisme de bon aloi*, rénové et paré des atours de la science, voire de l'humanisme». (Zé Belinga, 2004) Pour certains, à l'instar du Sénégalais Boris Boubacar Diop, « il y avait longtemps que l'on n'avait plus entendu parler de la mission

civilisatrice de l'Occident, du fardeau de l'homme blanc » (2005 : 71) que ces derniers temps ; alors que pour d'autres, il n'y a pas de doute:

La France vit une période de soulerie, les idées xénophobes et racistes circulent désormais fagotées d'une banalité sidérante. Bientôt ne pas être un raciste sera une infraction passible de la peine de mort. (Mabanckou, 2005)

Si de prime abord ces propos semblent disproportionnés par rapport à la réalité des faits, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils reflètent le fait que le statut de l'Afrique, dans la reconstruction idéologique occidentale et particulièrement française, traverse une mue insidieuse, - radicale, voire négationniste au goût de certains-, de l'histoire des crimes européens contre l'humanité négro-africaine. Lorsqu'il s'agit du destin commun entre la France et son ancien empire, si le passé qui a eu lieu est refoulé, il revient toujours dans le présent d'où il a été exclu, précise Michel de Certeau (97). En France, à la suite de l'amnésie totale et intentionnellement entretenue de l'histoire coloniale, dont le propos a toujours été inexistant ou occulté, «subitement place a été faite à une nouvelle idéologie dominante » (Chauvier 27) dont l'économie est versée du côté de l'excès : excès dans la production éditoriale, excès dans le discours, mais dont la parole semble délibérément tronquée. Si aujourd'hui plus qu'hier, on peut se féliciter qu'abondamment on parle et écrive, enfin, sur l'esclavage et la colonisation, il faut cependant reconnaître que cette abondance est suspecte du fait qu'elle semble renforcer les vieux clichés de l'époque coloniale. Ce discours opère selon le schéma colonialiste longtemps usité dans lequel autorité était toujours reconnue à des institutions ou à un groupe de personnes à la compétence et à l'impartialité pas toujours avérées pour parler au nom à la fois des bourreaux et des victimes. Le résultat de ce processus, prétendument

d'historicité, fait toujours la part belle à « la vision européocentrique » de l'histoire, (Ferro, 1994) c'est-à-dire celle des vainqueurs, jamais à « la vision des vaincus » (Wachtel, 1971). Pourquoi un stratagème qu'on croyait révolu et enterré ressurgit-il aujourd'hui ? Une analyse du contexte social et politique actuel pourrait édifier à la compréhension des différents enjeux. De prime abord, on constate que ce contexte sociopolitique exacerbe les passions autour d'une bataille mémorielle sur l'esclavage et la colonisation ; un différend qui oppose une frange de la France institutionnelle et conservatrice à une partie de sa population issue de la Traite, la colonisation ou de l'immigration africaine, avec toutes les répercussions néfastes que cela suppose tant en Métropole que dans les anciennes possessions coloniales. Si rien n'est fait, affirment les minorités françaises, le risque est grand qu'après la ségrégation raciale, on assiste à une nouvelle forme de discrimination : la ségrégation mémorielle.

Sur le plan politique, le premier fait saillant allant dans le sens de la compréhension des différents enjeux mémoriels est sans conteste l'accélération de l'édification de l'Union européenne, dont on soupçonne le rêve, réel ou utopique, de contrepois efficace à l'espace géopolitique nord-américain ; ensuite viennent pêle-mêle, la lente agonie de l'idéologie du tiers-mondisme chère à Frantz Fanon, la domination de l'ultralibéralisme et la phobie de la problématique des éventuelles réparations pour l'esclavage et/ ou les crimes coloniaux. Tous ces faits semblent aujourd'hui « réordonner l'échelle des priorités, des peurs, des solidarités et des légitimités en Occident » (Zé Belinga, 2004) en général et en France en particulier.

La conjonction en 1998 des commémorations du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, suivies du vote, en mai 2001, de la « Loi

Taubira¹²» reconnaissant la Traite des Noirs et l'esclavage comme «crime contre l'humanité», et enfin la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance organisée par les Nations Unies à Durban en Afrique du sud en 2001 qui a révélé l'évolution d'une opposition entre, d'une part, un camp « israélo-américain » et, d'autre part, un camp « islamo-tiers-mondiste », représente pour beaucoup d'observateurs sinon le point de départ du moins le catalyseur décisif qui impulse un nouvel élan aux débats sur les crimes européens commis dans les colonies. Ces événements sont cruciaux dans le paradigme des raisons qui contraignent une frange d'intellectuels français à interroger l'amnésie qui a toujours entouré l'histoire coloniale de la France, mais dans la perspective inavouée de dédouaner leur pays et de parer à toute éventualité de réparation. Tout se passe comme s'il fallait parer l'Occident de toutes les vertus et l'absoudre de tous ses torts ou ses crimes.

En réaffirmant les crimes contre l'humanité que sont les traites négrières européenne et transsaharienne et le colonialisme, pour beaucoup d'observateurs la conférence de Durban semble avoir fait tomber les dernières pudeurs qui inhibaient les relents falsificateurs de certains chercheurs et penseurs internationaux. C'est du moins ce qu'affirment certains cercles intellectuels africains, en emboîtant le pas aux descendants d'esclaves et de colonisés et certaines associations antiracistes françaises, face à un

¹² Née en Guyane, formation en économie, sociologie, agroalimentaire et relations internationales, Christiane Taubira est l'auteure de différentes propositions de loi dont celle visant à interdire la fabrication, le stockage, la vente et l'usage des mines anti-personnel (MAP) en février 1995, et la proposition de loi du 22 décembre 1998 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crimes contre l'humanité. Membre du Parti guyanais de centre gauche, candidate à la présidentielle de 2002 pour le Parti Radical de Gauche et engagée dans différentes associations de défense des droits de l'homme (*Handicap International, Ligue française des Droits de L'Homme, Human Rights Watch, Ensemble Contre la Peine de Mort*, etc.), elle est députée à l'Assemblée Nationale française. Elle est également l'auteure de nouvelles et de divers essais sur la pêche maritime, la coopération transfrontalière, l'identité et la multiculturalité (dont *L'Esclavage raconté à ma fille*, 2002).

mouvement qui s'inscrit dans la perspective de la revendication mémorielle, voire de réparation, et qui dénonce de façon récurrente l'amnésie française sur l'esclavage et la colonisation ou le trop peu de place occupée par les souffrances des Noirs dans la mémoire nationale.

S'il est avéré que le passé éclaire le futur, il n'en demeure pas moins vrai que toute explication d'un fait présent devrait s'intéresser à ses racines dans le passé. C'est dans cette optique qu'il serait difficile, dans une analyse qui se veut sérieuse et objective, d'éviter de jeter un regard inquisiteur sur les faits historiques et sociologiques qui ont présidé à l'émergence d'une situation de chaos en Afrique francophone¹³, avant, pendant et après le contact avec l'Occident. Avant d'analyser le roman et le film qui constituent le corpus de cette recherche, il s'agit de décrypter les causes proches et lointaines de la violence endémique et récurrente en Afrique francophone. D'une part les sources endogènes de la violence, dont les observateurs situent les racines dans les contradictions du désenchantement de la période post-coloniale, lorsque des potentats locaux ne rêvent que de reproduire le système colonial, semblent tout aussi décisives dans la perpétuation du climat de férocité actuel observé en Afrique. D'autre part, les causes exogènes, d'origine européenne, semblent plus manifestes dans la volonté affichée par le gouvernement français de réhabiliter la colonisation, le recours et l'usage que celui-ci fait des artifices disqualifiant tout discours critique sur la colonisation, les tentatives de minorer les conséquences de la traite transatlantique et l'esclavage des Noirs, et le peu d'égard que la France accorde aux revendications mémorielles de ses minorités.

¹³ En omettant sciemment toutes ses charges idéologiques, cette expression ne sera utilisée ici que par convenance sémantique pour désigner les anciennes colonies françaises, particulièrement celles d'Afrique subsaharienne.

1. Le regard sur l'Africain

Le regard que certains responsables politiques français de droite comme de gauche posent sur l'Africain ou le sujet d'origine africaine continue à être structuré par les poncifs de l'époque coloniale. Ibrahima Thioub de l'université Cheik Anta Diop de Dakar précise que :

Dès le début de ses relations à l'Afrique, le monde européen s'est servi de l'identifiant pigmentaire pour nommer les Africains. Cet usage se systématisait avec la dynamique atlantique et acquiert une dimension idéologique qui participe à construire la figure identitaire associant « Africains » à « Noirs » et dans certaines circonstances à la condition servile. Les textes du XVe siècle en témoignent abondamment. Mais c'est au cours du XVIIIe siècle, lorsque la traite atlantique des esclaves atteint son apogée, qu'un discours idéologique systématiquement négatif en rapport avec le critère pigmentaire structure la production discursive sur l'Afrique et ses habitants. La connexion est si forte avec l'économie atlantique qu'elle produit une synonymie entre Esclave et Noir. Pour produire tout son effet recherché, elle emprunte à la foi chrétienne, dominante en Europe, le mythe de la malédiction de Cham qui permet de légitimer d'abord la traite atlantique, puis la colonisation de l'Afrique, lancée et mise en œuvre par les nations européennes, de connivence avec certaines élites africaines. (2007 :19)

Le Noir est donc nié en tant qu'être humain à part entière, il est « chosifié ». « Scientifiquement » et « religieusement » convaincus d'être dans leur bon droit, et aidés en cela par une idéologie qui justifie leurs actions, les esclavagistes, et à leur suite les troupes coloniales, se comporteront avec la totale détermination politique d'asservir les pays et les peuples conquis. Aujourd'hui encore, malgré tant de savoirs accumulés la recherche, parfois bilatérale entre Africains et Européens, le discours officiel français continue de s'inspirer des registres qui ont catalysé, pendant des siècles, les horreurs de la Traite des Noirs puis de la domination coloniale. Ibrahima Thioub(2007) regrette que la plupart des élites politiques françaises d'aujourd'hui demeurent encore prisonnières des

perceptions sur l’Afrique qui, au XIX^{ème} siècle déjà, étaient déjà celles des officiers et administrateurs de « la France impériale, irrésistible sur le plan militaire et arrogante sur le plan idéologique » (Robinson, 2007). Le président de la République française, Nicolas Sarkozy en donne une illustration saisissante. En effet, lors d’une visite officielle en Afrique, quelque temps après son élection à la présidence de la République, Nicolas Sarkozy a prononcé à Dakar au Sénégal un discours supposé s’adresser à « l’élite de la jeunesse africaine », dans lequel il déclara en substance:

Le drame de l’Afrique, c’est que l’homme africain n’est pas assez entré dans l’Histoire. Jamais il ne s’élance vers l’avenir, jamais il ne lui vient à l’idée de sortir de la répétition pour s’inventer un destin. [...] Les indigènes de l’Afrique noire se rapprochent dans une large mesure de la mentalité primitive. Chez eux les besoins physiques (nutrition, sexualité) prennent une place de tout premier plan ; la vivacité de leurs émotions et leur courte durée, l’indigence de leur activité intellectuelle, leur font vivre surtout le présent comme des enfants (2007)

Ce discours provoqua un lever de bouclier sans précédent dans les milieux de l’intelligentsia africaine francophone et chez ceux à qui il était destiné. Pour s’en convaincre, il suffit de juger la variété et la densité de l’exégèse¹⁴ désapprobatrice qui lui est consacrée depuis. De toutes ces productions, celle de l’historien Achille Mbembe semble la plus explicite. En effet, il précise que Nicolas Sarkozy « révèle au grand jour ce qui, jusqu’à présent, relevait du non-dit, à savoir qu’aussi bien dans la forme que dans le fond, l’armature intellectuelle qui sous-tend la politique africaine de la France date littéralement de la fin du XIXe siècle » (2007), et qu’il s’est inspiré de Hegel pour qui « l’Afrique est le pays de la substance immobile et du désordre éblouissant, joyeux et

¹⁴ Voir, entre autres, Bolopion, Philippe (2007), Chrétien, Jean-Pierre et al. (2008), Coquery-Vidrovitch, Catherine (2007), Coquery-Vidrovitch, Catherine, Gilles Manceron et Benjamin Stora (2007), Gassama, Makhily et al. (2008), Konaré, Adame Ba et al.(2008), Pironet, Olivier.(2007).

tragique de la création. Les nègres, tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. » (2007). Le discours du président français montre la notion de race a survécu aux institutions qui lui ont donné naissance en traversant les siècles et les générations. On assiste ainsi à la résurgence d'une forme de racisme moins visible, mais tout aussi vicieuse : le refus de l'humanité des Noirs à travers la négation de leur histoire et de l'Histoire tout court. Aujourd'hui, la cohabitation entre l'ancien maître et son ancien esclave paraît des plus tumultueuses dans la mesure où les deux protagonistes ne semblent pas partager une vue commune de leur passé.

2. France - Afrique: contentieux autour de l'histoire commune ?

Dans *Idéologie et folie* (1970) Thomas Szasz prévenait tous ceux qui, en Occident et au plus fort de la guerre contre le communisme, sont allés vite en besogne en déclarant la « fin de l'idéologie » (Bell, D., 1960), sous-entendue les limites de l'idéologie politique dans le pouvoir qu'elle a sur le comportement quotidien de la population. Aujourd'hui, certains faits donnent raison à Szasz dans sa certitude que la mort de l'idéologie sous sa déclinaison politique ne signifie pas la disparition de toutes ses autres formes, tant que l'idéologie se définit comme « la conversion des idées en manœuvres sociales » (90) de manière à ce que l'ensemble des opinions sur les problèmes sociaux qui se forment sous l'influence de l'intérêt d'une classe sociale donnée servent à la défense des intérêts de cette classe. Une approche à laquelle adhère Marc Angenot (1989) :

Nous appellerons idéologie, dans la division du discours social, une topique (un "sujet" et un cortège de prédicats) qui peut se systématiser dans un genre discursif ad hoc [...] mais qui a une diffusion plus large, qui broche sur plusieurs genres déterminés, qui vient s'inscrire en des versions

successives dans la politique, le journalisme, la littérature, les sciences... »
(*Un Etat du discours social* 100).

A la suite de Louis Althusser, Marc Angenot repositionne le concept d'idéologie dominante dans le champ de la doctrine, la représentation des valeurs nationales et le langage d'action qui émanent de l'appareil d'État ou plutôt de sa classe au pouvoir. Pour Angenot, l'idéologie dominante remplit « (...) une fonction d'intégration politique, d'alliance de la classe régnante avec divers secteurs des classes dominées tout en défendant ses propres intérêts de « locataire » de l'appareil d'État. » (110-11) Si l'idéologie ne correspond pas à la réalité, elle fait cependant allusion à la réalité. Il suffit de l'interpréter pour retrouver en elle la réalité de ce monde. La culture politique semble constituée d'un ensemble de connaissances et de croyances permettant aux individus de donner sens à leurs rapports au pouvoir qui les gouverne et aux groupes qui leur servent de références identitaires. L'idéologie serait, de ce point de vue, un système de représentations en ce sens que celles-ci reposent sur un minimum de logique interne et de construction rationalisante. Les idéologies ne sont pas de pures et simples juxtapositions de stéréotypes ; elles s'élaborent sur la base d'un travail d'explication théorique et doctrinale. Fort de ces notions, il devient légitime de déchiffrer ce qui semble être une nouvelle forme d'idéologie de la négation, du refoulement et de la minoration du passé colonial de la France autour de la mémoire de l'esclavage, la Traite des Noirs et le colonialisme, dans l'espoir improbable de décrypter les motivations qui se cachent derrière la résurgence inattendue de ce passé dans l'arène politique publique.

2.1. Une réécriture de l'histoire

Dans le cas de l'esclavage et de la colonisation, l'évitement de la «culpabilité» est moins évident car la France en est la principale actrice, du moins en ce qui concerne ses zones d'influence, ce qui rend le fardeau plus encombrant. Faut-il rappeler que la présence française outre-mer s'est inscrite, tour à tour, dans l'espace de l'esclavage, celui de la traite, puis après le temps des abolitions, a basculé immédiatement dans la colonisation, soit près de quatre siècles de relation de la France à l'outre-mer dans une perspective de domination ? Le caractère essentiellement criminel de l'esclavage et de la colonisation semble nié, minimisé, aussi bien dans la culture de masse qui joue avec l'image coloniale et les préjugés racistes sur les Noirs ou les Arabes que dans les programmes scolaires, où ils sont quasi inexistantes.

Après des années de revendication, une journée nationale de l'esclavage a vu le jour le 10 mai 2006 sans vraiment retenir l'attention de l'opinion. En revanche, les débats ont été virulents autour de la décision de l'Assemblée Nationale française de valider la loi du 23 février 2005 sur le rôle positif de la colonisation, témoignant de l'embarras de la France à gérer l'héritage de l'Empire. Un alinéa de cet article dispose, en effet, que les programmes scolaires « reconnaissent le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord » (*Journal Officiel* 46 : 24 février 2005, texte 2, p. 3128). Cette volonté d'instaurer une telle version officielle de l'Histoire de la France en imposant un « devoir de mémoire » bien amnésique montre que, plus de 40 ans après l'avènement des indépendances dans les anciennes possessions françaises, la colonisation n'a toujours pas été officiellement remise en cause. Au contraire, on assiste à une

véritable tentative de légitimation qui révèle que les mentalités ont finalement peu évolué.

La dénonciation de la loi du 23 février 2005 sur le rôle positif de la colonisation par les associations antiracistes, les citoyens français descendants d'esclaves et d'anciens colonisés et l'intelligentsia noire du continent et de la diaspora a forcé le gouvernement français à l'abroger le 26 janvier 2006¹⁵. Perçue par les Afro-antillais, arabes et tous les anciens colonisés comme une sorte de violence symbolique, cette loi faisant l'apologie de la colonisation démontre, comme l'avait théorisé Louis Althusser, toute l'étendue du côté répressif du pouvoir politique, même si l'idéologie négationniste n'est finalement qu'un moyen plus subtil (parce qu'inconscient) et donc plus efficace d'assurer le maintien du statu quo social (la marginalisation des minorités) tout en dissimulant son côté violent. Tout se passe comme si, pour atténuer la violence et la radicalisation du discours niant ou minorant la Traite des Noirs, l'esclavage et la colonisation, l'appareil de l'Etat se mettait en marge du débat public, mais dans une espèce de complicité tacite et non écrite. Il semble opérer par le biais de ce que Michel Foucault, dans *Surveiller et punir : naissance de la prison* (1975) et *Histoire de la sexualité : La Volonté de savoir* (1976), appelle les « micro-pouvoirs¹⁶ » ; des concepts qu'on serait tenté de rapprocher, toutes proportions gardées, à ce que Louis Althusser nomme les « Appareils Idéologiques de l'Etat¹⁷ ». Que ce soit chez Foucault ou Althusser, ces autres formes de pouvoir, en marge du pouvoir politique ou du pouvoir d'Etat, sont dispersées et disséminées à différents niveaux de la

¹⁵ Lors d'un discours prononcé le 26 janvier 2006, Jacques Chirac, le président français de l'époque, a proposé la suppression, non la réécriture, de l'article incriminé. Le Chef de l'Etat s'était initialement prononcé pour une réécriture du texte lors de son discours des vœux à la nation le 4 janvier 2006.

¹⁶ Voir aussi Michel Foucault (1982)

¹⁷ Althusser, Louis (1970).

société : pouvoir de certains individus sur d'autres, pouvoir de certains organismes ou institutions, pouvoirs de certains discours, etc. Alors que l'appareil répressif de l'Etat relève du domaine public, les appareils idéologiques de l'Etat sont plutôt du domaine privé (églises, partis, syndicats, familles, journaux, etc.) Ainsi, si le pouvoir politique est surtout répressif, d'après Louis Althusser, ces autres pouvoirs sont davantage idéologiques. Puisque la France s'apparente à une société démocratique, le pouvoir politique semble ne plus exercer son hégémonie à partir d'un centre, même si le système de gouvernement semble encore de type jacobin, mais il semble la diffuser en la dispersant dans une multitude de «micro-pouvoirs», dont le réseau différencié, mais anonyme, contrôle toutes les existences individuelles et l'ordre social lui-même. Parce qu'ils sont moins visibles que le pouvoir politique, ils constituent un dispositif subtil qui distillent, relaient et énoncent comme vérité naturelle les conduites prescrites par le pouvoir. Si autrefois, comme l'a montré Althusser (1970), l'appareil idéologique de l'Etat dominant en France était l'Eglise, aujourd'hui, on peut affirmer sans risque de se tromper qu'en dehors des médias, l'école est devenue un instrument de domination, et les hommes politiques l'ont bien compris qui imposent que :

Les programmes de recherche universitaire accordent à l'histoire de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, la place qu'elle mérite. Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit (*Journal Officiel* : 2005)

Outre le fait que cette loi constitue une immixtion du politique dans la sphère du savoir, car il ne revient ni au Parlement ni au gouvernement d'écrire l'Histoire, on a aussi l'impression qu'il s'agit de remplacer l'emprise que l'Eglise avait jadis sur la vie

intellectuelle par une autre forme d'aliénation: la constitution d'une vérité d'État. Même si la recherche, la pensée et le savoir doivent obéir à leurs propres principes, cette loi est perçue comme pour dire l'évangélisation des populations colonisées, la construction des infrastructures (routières et hospitalières) et la formation des élites locales, n'est-ce pas positif ? On oublie vite que les écoles étaient construites d'abord pour scolariser les enfants des colons, ensuite pour fabriquer des fonctionnaires semi-illettrés afin d'en faire des auxiliaires coloniaux, les hôpitaux afin de soigner les métropolitains, les voies de communication quant à elles avaient pour objectif premier de relier les fermes des colons entre elles quand elles ne les reliaient pas au premier port maritime pour évacuer les matières premières vers l'Europe.

2.2. Colonisation : une entreprise humanitaire ?

Il est très difficile de prouver, pour convaincre l'opinion, que les colons ont envahi les anciennes colonies pour des besoins philanthropiques et humanitaires. Au-delà du fait que pour beaucoup la démarche législative d'imposer l'enseignement du rôle positif de la colonisation correspondrait à une recolonisation des mentalités parce qu'elle invalide la réalité historique et place les revendications issues des minorités en négation perpétuelle, on pourrait tout aussi interpréter l'adoption de cette loi de plusieurs façons : d'abord comme étant une réécriture officielle de l'histoire avec cette tendance à marginaliser le fait historique et à se présenter comme officielle. Ensuite, ce regard rétrospectif sur le passé colonial s'avère comme une tentative de réajustement de la vision écornée de l'image mythifiée de la France comme République universelle, farouche partisane des droits de l'Homme, non seulement dans l'Hexagone, mais de par

le monde. La colonisation semble donc difficile à assumer car elle met en abyme le discours républicain, ou plutôt elle met en évidence le double discours que la France a tenu lors de son épopée coloniale, d'un côté la « mission civilisatrice », de l'autre les inégalités structurellement et idéologiquement entretenues entre les colons et les colonisés, pour ne citer que ce cas. Enfin, cette loi cache mal la commodité psychologique dans laquelle se trouve la France lorsqu'elle justifie son incapacité à remettre en question les défaillances du passé (entre autres, le cas de la Shoah) par une pseudo « impuissance liée à la situation d'Occupation » (Tévanian, 2006) ; pourtant on est surpris que, malgré cette même inaptitude psychologique, la France semble prompte à condamner le nazisme et ses atrocités et ceci parce que, dans un imaginaire populaire façonné par la mythologie essentiellement gaulliste - élaborée à la Libération - d'une France unanimement et glorieusement résistante, les crimes nazis avaient été, principalement et en premier lieu, commis par les « Autres », entendus les Allemands épaulés par Vichy - un « gouvernement illégitime » - et ses partisans collaborateurs.

Réhabiliter le fait colonial semble une entreprise somme toute suspecte aux yeux de Mbembe. L'historien et politologue camerounais s'explique :

En traitant ainsi de la colonisation, on prétend s'autoriser, comme dans le discours de Dakar, d'une sincérité intime, d'une authenticité de départ afin de mieux trouver des alibis – auxquels on est les seuls à croire – à une entreprise passablement cruelle, abjecte et infâme. L'on prétend que les guerres de conquête, les massacres, les déportations, les razzias, les travaux forcés, la discrimination raciale institutionnelle – tout cela ne fut que “la corruption d'une grande idée” ou, comme l'explique Alexis de Tocqueville, “des nécessités fâcheuses” (2007)

Cette assertion sonne comme une mise en garde contre la tentation de dédouaner un système que beaucoup considèrent inique. Mais la réhabilitation du colonialisme,

comme un catalyseur décisif a impulsé un nouvel élan aux débats sur les crimes européens commis dans les colonies. Ces événements sont cruciaux dans le paradigme des raisons qui contraignent une frange d'intellectuels français à interroger l'amnésie qui a toujours entouré l'histoire coloniale de la France, mais dans la perspective inavouée de dédouaner leur pays et de parer à toute éventualité de réparation. Tout se passe comme s'il fallait parer l'Occident de toutes les vertus et l'absoudre de tous ses torts ou ses crimes. La vigilance reste de mise, ajoute Mbembe, car, affirme-t-il,

Afin de dédouaner un système inique, la tentation est aujourd'hui de réécrire l'histoire de la France et de son empire en en faisant une histoire de la "pacification", de la "mise en valeur de territoires vacants et sans maîtres", de la "diffusion de l'enseignement", de la "fondation d'une médecine moderne", de la mise en place d'infrastructures routières et ferroviaires. Cet argument repose sur le vieux mensonge selon lequel la colonisation fut une entreprise humanitaire et qu'elle contribua à la modernisation de vieilles sociétés primitives et agonisantes qui, abandonnées à elles-mêmes, auraient peut-être fini par se suicider.(2007)

Dans la démarche du gouvernement français se dégage clairement la volonté idéologique de réécrire l'Histoire avec l'ambition d'imposer sa version comme officielle et définitive. On pourrait y voir aussi une ruse idéologique dont l'objectif sous-jacent serait de maintenir hors du circuit sociopolitique tous ceux qui refusent le compromis, c'est-à-dire le groupe des non-consentants symbolisé par la frange des citoyens français qui s'aventurent encore à vouloir interroger l'implication de leur pays, et la responsabilité des institutions censées parler en leur nom, dans des crimes odieux. Aujourd'hui en France, malgré l'instauration, le 10 mai de chaque année, d'une journée commémorative de l'esclavage, de la Traite des Noirs et de ses abolitions, les revendications se font de plus en plus pressantes qui exigent qu'une place soit réservée aux mémoires de la Traite des Noirs, l'esclavage et de la colonisation dans l'historiographie de la République.

2.3. Le Devoir de mémoire

Si pour les historiens et les militants de diverses associations les questions de revendications mémorielles sont familières, le grand public français, lui, ne les a véritablement découvertes que depuis peu à travers la détermination de plus en plus manifeste de la population noire de France d'accéder à une pleine citoyenneté, d'en finir avec les clichés racistes et négrophobes, de voir enfin les crimes contre l'humanité que constituent l'esclavage et la Traite des Noirs bénéficier d'un travail historique conséquent et d'une information digne de ce nom. La question de la Mémoire se retrouve au centre des préoccupations du continent africain et les territoires de ses diasporas fruits de la traite des esclaves et de la colonisation, comme le montre si bien *La Mémoire enchaînée : penser l'esclavage aujourd'hui* (2006), le dernier ouvrage dans lequel l'historienne Françoise Vergès revient sur l'étonnante amnésie républicaine qui, depuis plus de deux siècles, occulte l'esclavage et son legs en France. En reconstituant l'histoire de l'esclavage et de la Traite des Noirs, l'auteure tente de comprendre en quoi ce passé qu'on n'ose pas évoquer influe sur le présent, car pour elle, les Noirs en tant que groupe social en France ne sont pas le fruit de la biologie, mais de l'Histoire. Elle contribue ainsi à faire une place aux figures de l'esclave et du colonisé dans l'Histoire universelle dont la porte leur avait été fermée. C'est cet impératif de contestation et de travail de mémoire dévoyé qui appelle à une déconstruction des logiques qui historiquement ont produit et renouvelé l'esclavage des Négro-africains. Aujourd'hui, le révisionnisme et la négation de la Traite et la mise en esclavage des Noirs, et le colonialisme à ses représentations et ses figures d'autorités, ses sages, installés dans la quasi-totalité des médias dominants et dans les structures où se fabrique l'opinion. Mais, rarement on a vu des spécialistes venus

de la classe des victimes afin de représenter leur opinion. Les mots du chercheur Paul Labarique résumant mieux les enjeux de cette campagne révisionniste et le danger qui guette l'Afrique et sa diaspora si la tendance actuelle n'est pas inversée :

Que ce soient les médias, les politiques ou des intellectuels, leur fonction principale est de stériliser la réflexion pour prescrire des opinions. Ils assurent la promotion de leurs idées prêtes à penser en esquivant les débats contradictoires et en ne manquant jamais une occasion de se donner la réplique, voire de s'encenser mutuellement.

Ce groupe investit aujourd'hui la recherche en histoire contemporaine parce qu'elle permet à partir d'« analyses » du passé, de construire des grilles de lecture pour le présent et donc de prescrire des opinions. En payant des chercheurs ou en assurant leur carrière, il est possible d'obtenir des travaux historiques aux conclusions flatteuses pour le commanditaire. (2004)

La quête de dignité de la part des descendants d'anciens esclaves et colonisés semble contrecarrée, selon eux, par une nouvelle idéologie basée sur l'approximation et la minoration des faits historiques pourtant avérés. On peut la voir à l'œuvre dans tous les milieux sociaux, qu'ils soient politiques, académiques ou civils ; le point paroxysmique se trouvant non loin de ce que l'historien camerounais Achille Mbembe appelle « la banalisation du racisme d'Etat » (*Africultures.com*, 2005). La mythologie du Noir chanteur, footballeur, ou danseur commence à se fissurer. Le Noir, supposé subalterne, ne veut plus être l'image de ses parents, et cela semble déranger une frange d'hommes et de femmes politiques des libéraux aux. Une certaine classe estime que les Noirs ne respectent plus les contrats passés, entendus le pacte racial infériorisant basé sur la supériorité d'une race par rapport aux autres.

Comme on peut le voir, la question de la Traite, de l'esclavage et de la colonisation se retrouve à l'épicentre de la reconstruction identitaire républicaine en France. Pour les opprimés d'hier, il s'agit de rompre l'épais mur de silence des élites de

toutes les tendances politiques et sociales sur l'histoire négrière, clé de voûte encore actuelle de la chape de plomb du racisme français contre les « minorités visibles ». La République a toujours réussi à prolonger son amnésie en s'arc-boutant sur la couardise ou la corruption des élus ou des élites noires de France. Il en est de même sur le continent noir où les responsables des Etats africains, que leur posture d'élites illégitimes disqualifie à toute interposition face aux apologies coloniales et au mépris des Africains et descendants d'Africains, ont toujours observé sur ces sujets un mutisme complice. L'idéologie dominante regroupe les individus autour de croyances et de mythes servant à asseoir sa domination et à assurer la cohésion sociale. Le consensus, que l'on recherche alors en permanence, a pour fonction d'assurer et de maintenir l'unité sociale, authentique ou mystifiée. La vision du monde que l'on présente aux citoyens n'est efficace que si elle les amène à se conformer aux modèles de conduite qu'elle valorise, que si elle se présente comme un tout, que l'on doit accepter en bloc, ou rejeter. Alors que la conviction d'une puissante et imminente représentativité des Noirs de France fait un inexorable chemin auprès des concernés, que la « loi Taubira » reconnaissant la Traite et l'esclavage transatlantiques comme crime contre l'humanité est devenu le socle d'une légitimité communautaire, on voit poindre comme dans une stratégie finement menée, des attaques régulières visant à la neutraliser. La dernière tentative de déstabilisation remonte au 5 mai 2006 lorsque quarante parlementaires du parti au pouvoir, l'Union pour un Mouvement Populaire (UMP), parti politique regroupant les différentes sensibilités de droite (« gaullistes », « libéraux » et une partie des « centristes ») ont demandé dans une lettre ouverte au président de la République, Jacques Chirac, selon un communiqué commun envoyé aux médias, l'abrogation pure et simple d'un article de la « loi Taubira » sur

l'enseignement de l'histoire de l'esclavage dans les écoles et universités françaises. Ils prétendent qu'« il conviendrait d'abroger l'article 2 de la loi du 21 mai 2001, dite 'loi Taubira', qui précise que « les programmes scolaires et les programmes de recherche en histoire et en sciences humaines accorderont à la traite négrière et à l'esclavage la place conséquente qu'ils méritent ». Et ce, au nom du « parallélisme des formes et soucis d'égalité de traitement » après la suppression de l'article sur les aspects positifs de la colonisation¹⁸, un article qui imposait clairement la glorification de la colonisation. Et pourtant, à y regarder de plus près, ce « parallélisme » n'est pas évident si on prend en considération le fait que là où la loi du 23 février 2005 en faveur des rapatriés exigeait qu'on « reconnaisse le rôle positif » de la colonisation, la « loi Taubira » demande seulement qu'on « accorde une place conséquente » à la question historique de l'esclavage. L'un des quarante signataires, le député des Alpes Maritimes, Jérôme Rivière, dénonce « le climat intellectuel qui règne en France : climat rongé par la culture de l'excuse, vie politique paralysée par les tabous » et s'insurge contre le fait que « des minorités, victimes auto proclamées, ordonnent au pays de faire repentance, de renier son histoire »¹⁹. En Guadeloupe - comme dans le reste des Antilles et en Afrique -, la position de ces quarante députés UMP est immédiatement perçue comme un nouveau déni de l'importance de l'esclavage, pourtant reconnu par la République comme « crime contre l'humanité ». Dans les anciennes possessions françaises, l'incompréhension est totale ; on se demande pourquoi

¹⁸ Communiqué de presse : « Lionnel Luca et 39 députés demandent à Jacques Chirac d'abroger de l'art. 2 de la Loi Taubira » *Lionnel-luca.org* 5 mai 2006 <<http://www.lionnel-luca.org/presse4.php?article=282>>

¹⁹ Rivière, Jérôme (2006).

des « historiens » clament que les crimes de Hitler, commis en Europe même par un Européen contre des Européens, revêtent un caractère plus universel que les crimes commis hors d'Europe par des Européens contre des Non-Européens (Léonard, 2006).

La suspicion est telle que Frédéric Régent, professeur à l'université des Antilles et de la Guyane et auteur de l'ouvrage *Esclavage, métissage, liberté* (2004), voit avec inquiétude « une frange de la France, de ses penseurs et de ses hommes politiques se débarrasser de ses complexes historiques²⁰ ». En effet, la dénonciation des crimes coloniaux et de l'esclavage est globalement critiquée dans les médias *mainstream* qui la présentent comme une expression politique communautariste, voire comme une marque d'hostilité contre « les Français ». Ce faisant, ceux qui manient cet argutie non seulement excluent les populations noires ou arabes de la communauté nationale française en discréditant une revendication républicaine d'égalité qu'ils qualifient de « communautariste » alors que leur déni de l'Histoire manifeste un communautarisme, que leurs victimes qualifient de « blanc », mais en même temps ils disqualifient les Noirs et les Africains, victimes de ces crimes en leur fermant la porte de l'Histoire pour la deuxième fois, la première fois étant le long silence et la chape de plomb qui a toujours pesé sur ces périodes troubles de l'histoire. Finalement, les conclusions d'Achille Mbembe à ce propos méritent beaucoup d'attention, car elles illustrent le lien entre l'activité politique en France et ses conséquences en Afrique. Selon l'historien camerounais, le premier lien serait à chercher dans la politique menée pendant plusieurs années par la France dans ce continent. En très grande partie, la responsabilité de la double crise de l'étranger et du citoyen, dont les flambées de violence vécues en 2005

²⁰ Cité par Hopquin, Benoît et Jean-Baptiste de Montvalon (2006).

dans les cités sont l'expression, y trouverait aisément ses racines. Après tout, Mbembe soutient que le fait qu'il

existe tant de citoyens français d'origine africaine parqués dans les ghettos est le résultat direct de la colonisation de parties de l'Afrique subsaharienne et du Maghreb par la France au XIXe siècle. Avant la colonisation, il y eut la Traite des esclaves – d'où l'existence des Antillais, des Guadeloupéens, et de bien d'autres. (2005)

La vague des mouvements migratoires en France en provenance de l'ex-empire colonial serait, elle aussi, le produit direct de cette longue histoire. Mais de manière plus décisive,

l'afflux d'immigrants illégaux en provenance des pays d'ancienne colonisation française est l'une des conséquences de l'appui multiforme que n'ont cessé d'apporter les gouvernements français aux élites prédatrices indigènes en charge de pays qu'elles n'ont pas cessé de saccager et d'appauvrir depuis les indépendances. (Mbembe, 2005)

Même si des efforts relativement tardifs ont été réalisés dans le sens d'une reconnaissance symbolique de l'esclavage et de son abolition, notamment avec la « loi Taubira », on attend toujours que la France prenne au sérieux la question des mémoires plurielles, car la « fracture coloniale », évoquée par pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (2005), reste encore béante. Un constat qu'Aimé Césaire avait déjà dressé en 1955, lorsqu'il écrivait son *Discours sur le colonialisme* dont chaque ligne déclare avec force que l'oppression et la haine, le racisme et le fascisme non seulement demeurent mais croissent avec une vigueur nouvelle. Si le temps de l'histoire opère à l'égard de ce texte un effet d'éloignement ou de distanciation, son actualité la plus essentielle réside dans son aptitude à désigner la barbarie occidentale (l'Holocauste, la Traite et l'esclavage des Noirs, la colonisation, etc.) comme une part constitutive de sa civilisation même. C'est dire en d'autres termes que la question de l'identité malmenée par les changements sociétaux, mutations, métissages liés à l'histoire et à la mobilité des

humains, et celle du rapport à l'Histoire, à la mémoire, au long cycle d'occidentalisation du monde mené par le grand projet colonial, reste encore non résolue, que ce soit en France ou dans l'ancien empire colonial.

Car si le passé en tant que tel ne peut être modifié, ni effacé, le regard que nous portons sur lui, à partir de notre présent, peut le restaurer (...) pour mieux comprendre et appréhender ses effets. (...) Tout groupe humain a besoin de représentation de son passé pour exister. (Sudel, 6)

Pour Jean Racine (2008), le processus de construction nationale devrait prendre en compte la pluralité des mémoires collectives et donner aux minorités une place accrue en rapport aux passés qui l'ont modelée. Car,

Derrière les luttes mémorielles, les enjeux de pouvoir ne sont pas seuls en cause. Comptent aussi la quête de dignité, la volonté de voir reconnaître les préjudices subis au fil de l'histoire, ou, plus simplement, le droit à être soi, et néanmoins égal aux autres. (2008 : 5)

En somme, les faits montrent que l'Afrique éprouve toutes les difficultés à proposer sa particularité, confrontée qu'elle est à deux « obstacles », l'un extérieur (exogène) et l'autre intérieur (endogène). Le premier de ces combats est la réparation des effets négatifs consécutifs à la « mission civilisatrice », à l'« *ensauvagement* du continent » (Césaire, *Discours sur le colonialisme* 11) et à l'entreprise révisionniste de l'histoire coloniale observée en France depuis longtemps mais ayant pris de l'ampleur au début des années 2000, qui donne l'impression de s'opposer à toute réhabilitation de l'Histoire universelle. On peut logiquement se demander quel rapport les problèmes de citoyenneté, le « chômage ethnique », les émeutes dans les banlieues françaises ont avec l'Afrique. La première tentative de réponse vient d'Emmanuel Todd, l'auteur de *Après l'Empire : essai sur la décomposition du système américain* (2002) qui voit une cause interne dans cette crise. L'historien français veut croire que tout ce revirement

(radicalisation, fondamentalisme ou extrémisme idéologique) n'est que le fait de classes dirigeantes françaises (intellectuelles ou politiques) qui sentent que la société future leur échappe. En effet, la montée démographique des descendants d'anciens esclaves et immigrés, les émeutes civiques et l'insurrection à répétition en banlieue en avril 2002, mai 2005 et octobre 2005, sont symptomatiques d'une métamorphose irréversible du rapport de force, donc de pouvoir, à venir. Il s'agirait donc, est-on tenté de conclure, de saboter le processus de conscientisation et de réhabilitation et de l'étouffer dans l'œuf. On est tenté d'affirmer que les causes exogènes de la violence que subit l'Afrique démontrent qu'en réalité, le regard sur l'Africain ou le sujet d'origine africaine n'a jamais changé depuis les premiers contacts entre les Africains et les Européens. Ce regard évoque étrangement les imaginaires construits par les idéologues de la colonisation dont la formation remonte à l'époque esclavagiste.

Si l'ancien maître a des objurgations à se faire dans le cycle de violence qui caractérise les anciennes possessions de l'empire colonial, la responsabilité ne peut lui échoir, à lui tout seul ; au contraire, elle devrait être partagée avec une élite locale qui ne rêvait que de prendre la place du maître afin de reproduire les mêmes abus reprochés aux colons.

CHAPITRE 2

SOURCES ENDOGENES DE LA VIOLENCE

Même si l'esclavage et la colonisation et tous leurs corollaires peuvent difficilement échapper aux reproches quant à leur responsabilité dans la conjoncture de chaos et la violence qui prévalent en Afrique depuis des lustres, ils ne sauraient être les seuls responsables si tant est que les Africains eux-mêmes ont joué et continuent de jouer un rôle prépondérant dans la situation de désespoir de leurs pays. Dans son premier roman *Les Soleils des indépendances* (1970), l'Ivoirien Kourouma a été le premier ouvrage à souligner que l'Afrique avait une responsabilité dans son malheur: l'attrait de la richesse et du pouvoir avait été le plus fort après l'accession aux indépendances en chapelet de l'Afrique :

Nous avons naïvement cru que seule la colonisation empêchait les Africains de devenir des hommes accomplis comme tous les hommes. Par exemple, si des Africains volaient, c'était à cause du colonialisme. Qu'il cesse, et ils se mettraient tous à la tâche. Tout le monde allait se sacrifier pour l'Afrique. Mais nous n'avions pas tenu compte de sa réalité, de sa psychologie. (...) Et les intellectuels, comme les autres, n'ont voulu que s'en mettre plein les poches. (Kourouma, Lefort et Mauro, 1999)

L'écrivain camerounais Mongo Beti, après avoir eu « une lecture idéaliste de la réalité africaine » (Kom, 2003 : 63) de son exil de plus de trente ans en France, est revenu à des sentiments plus réalistes, une fois de retour dans son pays natal. Un pays qui reste une véritable métaphore vivante de la situation des anciennes colonies françaises d'Afrique :

J'ai vécu trop longtemps en France. Et j'ai pendant longtemps idéalisé mon pays. Il a fallu que je revienne au Cameroun, que j'y vive, pour découvrir l'autre vision de l'Afrique. Oui, j'ai eu pendant longtemps la mentalité du militant anticolonialiste, du militant noir (...). Et c'est

lorsque je suis retourné en Afrique que je me suis aperçu que nous sommes pour moitié responsable de nos malheurs. (*Africultures*, 199 : 90)

C'est dire en d'autres termes que la gestion postindépendance des leaders autochtones est critiquable. Seulement une dizaine d'années après les indépendances en chapelet de l'Afrique francophone, des voix comme celles de Mongo Beti, notamment dans son pamphlet *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation* (1972) et celle d'Ahmadou Kourouma dans *Les Soleils des indépendances* (1970), souvent dans une langue subversive à souhait qui passe par la dénonciation satirique, ces écrivains comme bon nombre de leurs confrères africains n'ont pas attendu longtemps pour stigmatiser les fléaux de la nouvelle société postcoloniale dont la déchéance économique et politique, la mauvaise gestion caractérisée par la mal-gouvernance, le manque de démocratie des nouveaux dirigeants du continent, s'installaient peu à peu pour durer. Plusieurs facteurs, surtout d'ordre politique et économique, concourent au délabrement des conditions sociales puis à la pérennisation de la violence en Afrique.

Un regard rétrospectif sur l'Afrique aux lendemains des années 60 laisse entrevoir clairement l'inopportunité qu'il y a de parler de libération véritable, quand on veut analyser l'entreprise de décolonisation. Malgré tous les projets mis en œuvre pour accompagner l'indépendance de l'Afrique en général et celle des anciennes possessions françaises, en particulier, l'absence de préparation, dans les cas les plus optimistes et le manque de volonté politique des anciens maîtres sautent à l'œil nu. Situation qui ne laissera pas Frantz Fanon indifférent. L'une des figures les plus éminentes de la lutte anticolonialiste, observateur attentif et homme de réflexion, Frantz Fanon arrivera au constat selon lequel, malgré tous les programmes concoctés par les anciens maîtres ayant

pour ambition la libération ou la renaissance des colonisés ou même la restitution de la nation au peuple, et quelles que soient les recettes utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation restera dans l'Histoire comme un phénomène violent qui ne s'est pas accompagné du changement escompté. Ces conclusions auxquelles il arrive dans *Les Damnés de la terre* (1961) sont accablantes. A ses yeux, le processus de décolonisation qui s'était proposé de changer l'ordre du monde n'était qu'un « programme de désordre absolu. » (29) Fort de ce constat, il prédira avec une certaine justesse la violence dans laquelle certains pays du continent africain vivent aujourd'hui. De toute évidence, le colonisé qui décidait de réaliser et d'appliquer les programmes de décolonisation, tels que le colon les a conçus et de s'en faire le moteur était préparé, de tout temps, à la violence car « (...) ce monde rétréci, semé d'interdictions, ne peut être remis en question que par la violence absolue. » (Fanon 30) Cette assertion de l'un des militants les plus engagés de la lutte anticoloniale pourrait conforter ceux qui voient dans son œuvre une incitation ou une apologie à la violence. Cependant, dans *Frantz Fanon, portrait* (2000), le livre qu'elle consacre au psychiatre et militant tiers-mondiste, Alice Cherki relativise cette hypothèse en rappelant qu'il faudrait resituer la démarche de Fanon dans son contexte initial : une situation où la violence coloniale, à son paroxysme, devait nécessairement appeler une réponse d'une violence libératrice égale. C'est effectivement le propos de Fanon. Certes la Traite des Noirs, l'esclavage et la colonisation ne furent pas des accidents de l'histoire ou des épiphénomènes sans conséquences sur le devenir des sociétés africaines. Ils eurent pour conséquences, entre autres, la désorganisation des sociétés culturellement, spirituellement et économiquement du fait des mouvements migratoires ; la dispersion obligée de la main d'œuvre

susceptible de développer le continent ; la dislocation du tissu familial, base et fondation sur laquelle se bâtit la nation ; et l'annihilation et l'anesthésie des cultures, langues et religions locales dans un espace devenu un univers conquis, soumis, pillé et aliéné. La colonisation a été un système politique et économique pensé et organisé au seul profit de la métropole. Ce principe expliquerait le fait que les colonisateurs aient orienté les Africains, par la force, vers l'agriculture de rente (cacao, café, coton, hévéa, thé, sisal, etc.) au détriment de l'agriculture vivrière. (Araujo Bonjean, 2005. Aujourd'hui et pour toute une série de raisons, l'Afrique est incapable de nourrir ses enfants et elle se voit obligée de tout importer, des produits manufacturés aux produits de première nécessité; ce qui accroît sa dépendance vis à vis de l'extérieur. Comme on l'a déjà mentionné ci-haut, il ne faut pas sous-estimer, à la suite des travaux d'Albert Memmi dans *Portrait du colonisé* (1957), le rôle joué par la colonisation, notamment dans le façonnement des élites africaines et plus largement dans le formatage des esprits. Il n'est pas dans la nature de la colonisation de s'arrêter mais de se reproduire sous des formes diverses: ajustement structurel, aide alimentaire, nouvelles technologies, assistance à l'implémentation de la démocratie, ce qui au total induit à la conclusion selon laquelle, en raison de leur durée exceptionnelle et de leur brutalité inouïe, la Traite des Noirs, l'esclavage et plus tard le colonialisme et le néocolonialisme ont provoqué de profonds traumatismes chez les Africains. Ce préalable de discussion étant posé, il est intéressant de constater que cela fait bientôt un demi-siècle que les intellectuels africains dissertent sur les causes de l'exclusion du continent noir de « l'Histoire » et partant du monde dit moderne.

Quelle que soit l'approche épistémologique, irrésistiblement, ils reviennent au paradigme du joug, à la colonisation et à son antécédent, la Traite des Noirs, établissant

de facto une filiation entre ces deux séquences historiques. Pourquoi cette obsession des origines ? Comment expliquer cette tentation permanente de réécrire l'histoire des rencontres que fit l'Afrique ? La tragédie du Rwanda, la guerre civile en Côte d'Ivoire, le dénuement extrême des populations africaines et l'absence de perspectives économiques amènent forcément certains observateurs à réactualiser en la dépassant la problématique devenue usuelle de « c'est la faute de l'Autre », afin de rétablir de façon sereine les responsabilités des uns et des autres.

Parti unique, système sécuritaire renforcé et autres régimes autoritaires et dictatoriaux ; la mise sous la coupe réglée des nouveaux pays indépendants par d'anciens collaborateurs du système colonial ; ou le traumatisme de la population, conséquence de cet état des choses ; toutes ces violences sont restées tellement vivantes que beaucoup de personnes ont choisi d'éluder les durs événements répressifs qui ont eu cours pendant les luttes dites de libération. Ce traumatisme, tant qu'il n'est pas extraverti et exorcisé, peut suffire à bloquer l'avancement d'un peuple. Une fois ce constat établi, beaucoup d'Africains pensent qu'il faudra un jour revenir sur le passé de leur continent afin de mieux comprendre les enjeux et les nouveaux défis de l'Afrique. Il s'agira de recréer alors l'ancien colonisé et l'homme tout court car la décolonisation, comme le souligne Fanon, est véritablement création d'hommes nouveaux. Ce n'est qu'après, ajoute-t-il, que les anciens assujettis pourraient plus facilement se libérer mentalement. L'effet découlant de ce procédé d'exorcisme politique et de renaissance psychologique serait immédiat ; car il serait dès lors plus aisé aux nouveaux dirigeants africains de choisir naturellement l'avancement au pillage systématique de leurs nations.

1. Crise identitaire et traumatisme psychologique

Au rendez-vous de l'Universel (pour reprendre la formule de Senghor) où chacun doit donner et recevoir, les pays africains ressentent une certaine gêne qui parfois prend la forme d'une condamnation. Mais la sensation qu'ils ont d'être confrontés à une nouvelle forme d'exploitation se ressent dans l'opinion comme une sorte de goulet d'étranglement à la fois idéologique et physique. Certains y voient une autre source de violence. Loin des vues de Fanon, idéalistes pour certains ou utopiques pour d'autres, qu'a-t-on vu en Afrique francophone aux lendemains de la période dite des indépendances ? Ce fut tout le contraire du rêve de Fanon. En effet, prétextant la reconstruction identitaire prescrite par le célèbre psychiatre antillais, ce véritable manque d'authenticité dont il indexa les angoisses face à l'impact de l'aliénation culturelle deviendra le cheval de bataille de certains régimes comme celui de Mobutu au Zaïre qui, malheureusement, ne l'exploiteront qu'à des fins occultes et égoïstes. Ici, évidemment, deux cas viennent à l'esprit : l'Algérie dans sa tentative plus ou moins réussie de l'« algérisation » des noms des villes et l'arabisation de l'instruction publique ; et le cas le plus manifeste du Congo belge sous le régime de Mobutu avec notamment l'implémentation de sa politique du «*retour à l'authenticité*²¹ », définie comme le désir d'affirmer l'«africanité congolaise» et le refus d'adopter les valeurs venues d'ailleurs (l'Occident). Maniant le symbole pour prêcher par l'exemple, le président se détourne de son nom de naissance, Joseph-Désiré Mobutu, pour adopter celui de Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Zabanga, c'est-à-dire « Mobutu le guerrier qui va de victoire en victoire sans que personne ne puisse l'arrêter » (Leclerc, 2006) et, le 21 octobre 1971,

²¹ Pour une critique philosophique du processus du « retour à l'authenticité », voir Mvika Phoba (1982).

« l'année des 3 Z », il rebaptise officiellement le fleuve, la monnaie et surtout son pays sous le nom de Zaïre en remplacement de l'ancienne appellation de Congo-belge, trop colonialiste à ses yeux. Il fait adopter un nouvel hymne national ainsi qu'un nouveau drapeau. Dans la foulée, son gouvernement lance un nouveau vêtement : l'« *abacost* » (« à bas le costume »), processus qui voit son aboutissement le 30 novembre 1973 lorsque Mobutu, président de la république, prononce un discours sur la « zaïrianisation » du pays.

Dans un article fort édifiant sur ce processus de zaïrianisation, Jacques Leclerc (2006) reconnaît que sous le nom de l'authenticité plusieurs réformes furent adoptées, notamment l'adoption et l'enseignement du lingala (une des langues nationales) dans les écoles du pays, la suppression des noms et prénoms étrangers au profit des patronymes traditionnels africains qui devinrent, par la même occasion, obligatoires. Les premiers changements concernèrent les villes du pays : ainsi Léopoldville, Elisabethville, Stanleyville et Port-Francqui deviendront respectivement Kinshasa, Lubumbashi, Kisangani et Ilebo. Dans son ouvrage *Le Congo-Zaïre au gré du XXe siècle. Etat, économie, société 1880-1990* (1998), Jean-Philippe Peemans affirme que cette démarche suscita un conflit ouvert avec l'église catholique opposée à la déchristianisation des prénoms. L'initiative fut d'autant plus contestée que la décision n'avait laissé aucun choix au peuple. Définie dans une perspective nationaliste de reconquête puis de redistribution des richesses accaparées pendant la colonisation, au premier abord cette mesure donne aux citoyens l'impression de se rapprocher leur pays des mains du colonisateur belge grâce à un effort de nationalisation progressive des entreprises, des biens commerciaux et des propriétés foncières qui appartenaient à des ressortissants ou

groupes financiers étrangers. Mais il faut rapidement se raviser, pour constater avec Colette Braeckman (1992), que cette entreprise ne constitua en réalité qu'un échec, les objectifs escomptés n'ayant jamais été atteints. En effet, les nouveaux propriétaires des biens économiques et financiers n'étaient pas suffisamment armés pour assurer une gestion de moyen et de long terme de l'outil économique. Cette politique nationaliste du régime Mobutu eut aussi pour conséquence de freiner les investissements étrangers dans ce qui était alors le Zaïre.

Sur le plan politique, la « zaïrianisation », par sa politique de la mise à disposition de capitaux commerciaux et de patrimoines économiques, fut sans conteste le catalyseur du climat prévaricateur dont les relais de favoritisme et de clientélisme étaient entretenus par le pouvoir. Le clan entourant le chef de l'Etat a ainsi pu bénéficier des fruits de la politique de nationalisation, tout comme ceux qui dans les différentes régions du pays, faisaient allégeance au régime en échange d'un commerce ou d'une propriété foncière. De nombreux pays occidentaux avaient signé des conventions avec le Zaïre afin de procéder à l'indemnisation des parties spoliées, mais dans la très grande majorité des cas, ces accords n'ont jamais été respectés. Aujourd'hui, avec le recul historique nécessaire, on peut affirmer sans une très grande marge d'erreur que la « Zaïrianisation » et l'« Algérisation » vécue en Algérie partagent une seule similitude fondée sur leur caractère politique. Alors que l'« Algérisation » avait un dessein culturel (réappropriation d'une identité nationale tronquée par le colon français), la « Zaïrianisation », quant à elle, était plus économique que culturelle et identitaire parce que pensée dans le dessein inavoué de servir, au détriment de la nation, les ambitions politiques d'hégémonie et de pouvoir d'un seul homme : Mobutu. Dans son livre *Du*

Congo prospère au Zaïre en débâcle (2000), Jean-Grégoire Kalonda Djessa montre comment les ambitions personnelles de cet homme, qui cherchait à s'accrocher au pouvoir, ont prévalu face aux revendications de tout un peuple dont l'identité sous la colonisation belge fut avilie et annihilée.

Selon Mbembe (2006b), les archétypes du panafricanisme et les idéaux de solidarité n'auraient pas survécu au départ du colon, ni aux ambitions démesurées des nouveaux leaders politiques qui ont manipulé avec habileté les problèmes identitaires, autour de l'autochtonie. A cet égard, le cas Mobutu en est un exemple emblématique. En exploitant la faille psychologique de son peuple face à son aspiration à se réapproprier une identité, Mobutu a procédé par captation en démontrant à ses concitoyens les crimes de l'usurpateur (le colon) - pour utiliser la terminologie de Memmi -, si éminents qu'ils appellent une compensation (réparation du tort par la méthode de réappropriation de l'identité perdue) ; il a insisté sur le fait que les préjudices causés à l'usurpé (le colonisé) étaient si profonds qu'ils ne pouvaient que susciter une réparation. Mais ce que Mobutu n'a pas dit à son peuple est que son régime n'était pas le seul bénéficiaire de cette mesure et que des puissances étrangères telles que la France et les Etats-Unis étaient également impliquées. (Chomé, 1979) Un autre type de crise identitaire couvait dans les pays africains nouvellement indépendants.

Bien qu'ayant une reconnaissance nationale et internationale, des territoires juridiquement et physiquement identifiables, mêmes s'ils ont été hérités d'un processus de dépeçage de l'Afrique au Congrès de Berlin de 1884 où les principaux concernés ne furent jamais consultés, les nouveaux pays indépendants accusent un déficit identitaire assez prononcé. Les nouvelles entités, aux yeux des plus pessimistes, ne représentent que

des édifices sans fondations que le colon lègue à l'humanité en guise de pays. Lors d'une allocution télévisée le 17 avril 2006, le président algérien Abdelaziz Bouteflika remet à l'ordre du jour la profondeur d'une blessure encore béante et le traumatisme identitaire vécu ou ressenti plus de 40 ans après les indépendances, non seulement dans son propre pays, mais aussi dans la plupart des ex-colonies françaises d'Afrique :

La colonisation a réalisé un génocide de notre identité, de notre histoire, de notre langue, de nos traditions. Nous ne savons plus si nous sommes des Amazighs [Berbères], des Arabes, des Européens ou des Français²².(Smati, 2006)

Aux yeux des Algériens et la plupart des anciens peuples colonisés d'Afrique, l'expérience coloniale fut un véritable génocide de l'identité, selon les propres mots de Bouteflika. En effet, les nouveaux pays indépendants donnent l'impression de n'avoir pas d'histoire propre, mise à part celle que les anciens maîtres ont écrite pour eux, comme on peut le vérifier juste en scrutant la nomenclature onomastique de la plupart des anciennes colonies françaises. Ces noms pour la plupart sont ceux que le colon a bien voulu leur donner et souvent sans tenir compte des spécificités culturelle et identitaire de ces pays. Ils s'inspirent essentiellement des éléments naturels : des fleuves pour désigner la Haute-Volta (actuel Burkina Faso), et de l'Oubangui-Chari (République Centrafricaine) ; la juxtaposition d'une destination géographique à une essence d'origine animale dans le cas la Côte d'Ivoire ; et des simples indications géographiques pour désigner certains pays : le Congo-belge, le Cameroun-français ; les grands ensembles régionaux constitués de A.O.F (l'Afrique Occidentale Française), A.E.F (l'Afrique Equatoriale Française) et du

²² Extrait l'allocution télévisée du président de la République Abdelaziz Bouteflika du 17 avril 2006 dans laquelle il fustige la présence coloniale française en Algérie (1830-1962), en réaction à l'adoption par le Parlement français, en février 2005, de la loi mentionnant le « rôle positif de la colonisation » alors que les Algériens la considèrent comme une glorification du colonialisme. (Smati, 2006)

Soudan français. Ces entités territoriales pourtant reconnaissables et chargées d'une histoire parfois millénaire se retrouvent du coup dénuées de leurs référents culturels par un processus que certains autochtones considèrent comme une stratégie coloniale d'appropriation et une pirouette de désinvestissement identitaire mise en place par l'occupant dans le but de les tuer culturellement. Tout se passe comme si ces régions n'avaient jamais eu une histoire ni une identité avant l'arrivée des colons français en Afrique.

Mus par le fait que si l'on est conscient de son passé, on devient sujet de son avenir, débaptiser et renouer avec leur histoire devenait un impératif pour certains de ces pays, car sans histoire propre, il n'y a pas d'identité ni amour propres, donc pas de repères. Les cultures autochtones ayant été détruites ou disqualifiées, c'est dans un mimétisme servile, qui ambitionne de n'offrir que les pâles copies de ce qui se fait de mieux en Occident, que les anciennes colonies françaises vont se présenter au « carrefour du donner et du recevoir », un endroit que Léopold Sédar Senghor voyait comme un lieu d'échange, où chaque nation apporterait sa spécificité en s'ouvrant aux autres. Les faits montrent que l'Afrique éprouve toutes les difficultés à proposer sa particularité tant sur le plan économique que culturel. Faudrait-il faire cas ici du volet culturel où la plupart des livres produits à l'étranger, souvent dans des langues parlées seulement par une minorité ? Le domaine de la communication et des nouvelles technologies de l'information ressemble à une espèce de « no man's land » où s'imposent de plus en plus des contenus venus du Nord et des pays dits industrialisés dont les formats font peu cas des réalités et besoins locaux.

2. Postcolonie : quelques modes de gouvernance

D'emblée, il faut reconnaître que l'Afrique n'a connu que des régimes autoritaires depuis l'avènement des indépendances en chapelet dans les années 1960. Même l'exception sénégalaise, avec son semblant de multipartisme, n'a pas échappé à la dérive autoritariste en vigueur. D'un passé douloureux à un présent tumultueux, puis à un avenir sans perspectives heureuses, l'Afrique est en train de devenir le champ de toutes les ambiguïtés. Espoirs et désespoirs se succèdent au rythme des crises et des génocides qui plongent toute tentative de réflexion dans un véritable cul-de-sac. La relation du continent avec le reste du monde semble avoir changé en pire. Elle est ressentie comme l'exposant à plus de colonisation, de dépendance, et de soumission et à des sous cultures qui échappent à ses capacités de réaction. Dans un numéro de la revue internationale *Politique africaine* sur « Violence et pouvoir » (1991), des tentatives de dissection de la violence contemporaine en Afrique ont été élaborées. Même si les analyses datent d'il y a une décennie, leur pertinence reste incontestable, même aujourd'hui. D'entrée de jeu, Jean-Pierre Chrétien, l'un des contributeurs avec son article « Les racines de la violence contemporaine en Afrique » (1991), tente de tordre le cou à la première idée reçue la plus répandue sur le continent : celle qui impute la responsabilité du chaos actuel et même l'avènement de la violence au colonisateur, à qui on reproche le fait d'avoir brisé l'idylle précoloniale par la brutalité de l'impérialisme. Evoquant, pour étayer son argumentation, la présence des conflits dans la narration des exploits guerriers zulu ou mandingue, avec respectivement les épopées de Chaka²³ ou Soundjata Keita²⁴ dans les récits du passé, que

²³ Voir Badian, Seydou (1963), Mofolo, Thomas (1981).

²⁴ Voir Djibril Tamsir Niane (1971).

ce soit dans la pure tradition orale ou dans quelques rares écrits, il rappelle que les violences postcoloniales, celles de l'après-indépendance, ne sont en fait qu'une résurgence du passé, même si les héritages historiques à travers le continent noir sont divers et complexes (Chrétien 15-27). Mais il n'empêche pas que cette thèse, aussi vraisemblable soit-elle, revisite les vieux poncifs racistes que l'Américain Edward Said dénonçaient déjà dans *Orientalism* (1978) et qui soutenaient que le continent africain (entendu dans le sens de l'Afrique noire) est un lieu qui, de tout temps, aurait été sujet à la violence et la barbarie ataviques. Une œuvre comme *Heart of the Darkness* (1902) de Joseph Conrad renforce ce stéréotype, selon lequel

La violence que subit l'Afrique aujourd'hui se déduit, vite et bien, de ce que l'Afrique aurait toujours été un continent de violence, naturellement à l'exception de l'interlude colonial pendant lequel l'ordre européen aurait instauré et entretenu une ère de paix. (Chabal 52)

Jean-Pierre Chrétien a donc raison de soutenir que les violences qui préoccupent le continent en ce moment seraient, non pas une attitude atavique, mais plutôt le déchaînement d'antagonismes presque irréductibles ; en somme la répétition de massacres interminables résultant vraisemblablement de l'expression de frustrations plus que la résultante de projets de sociétés avortés. Même si la litanie des coups d'Etat est discontinuée depuis la fin de la décennie 90, la violence au quotidien impliquant des millions d'êtres humains et son cortège de morts et de souffrance, elle, n'a pas cessé. Contrairement aux conclusions de l'auteur français Stephen Smith dans *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt* (2003) et évoquées dans notre premier chapitre, il serait dérisoire de réduire ces tueries à un atavisme ancestral, et irresponsable de les assimiler aux seules manipulations coloniales. Les causes réelles de ces violences divergent selon

les points de vue. Si pour certains la culture traditionnelle africaine (concept au demeurant flou) basée sur l'ethnisme et ses corolaires (tribalisme, clanisme), plus que l'expérience impérialiste et le passé colonial, serait le facteur prépondérant quant à la genèse de la violence en Afrique, comme le soutient Chrétien, pour Jean-François Bayart ce serait plutôt les pratiques autoritaires, l'échec de la greffe de la démocratie libérale en Afrique noire, le fait colonial et la reproduction de son héritage au lendemain des indépendances qui seraient à blâmer. (Bayart, 1991 :5-20) La tentation est grande de dire que l'État en Afrique ne fonctionne pas parce qu'il est une copie de l'état colonial et/ou occidental.

L'impression générale que seules les apparences des institutions occidentales dites démocratiques ont été copiées et non leur esprit est très partagée. En Afrique, l'Etat semble vidé de la seule finalité qui aurait pu le légitimer : sa mise au service d'intérêts publics. Chaque titulaire d'une parcelle d'autorité publique la privatise à son profit et à celui de ses proches. Les techniques coercitives de l'époque coloniale seront sinon améliorées du moins maintenues : musellement de la presse, soustraction du droit à la parole, discours intimidateur, exclusion, recours à la violence comme méthode de gouvernement, détention arbitraire, torture, élimination physique, concentration et monopole du pouvoir (par le biais du parti unique), corruption, népotisme, prévarication, clientélisme, etc.

Dans son article «Autoritarismes et démocratie en Afrique noire » (1991), Jean-François Médard s'essaie à une typologie des régimes politiques du continent. Même si le système politique de la quasi-totalité des nouveaux Etats africains repose à la fois sur la violence et la confiscation des biens, certains fonctionnent beaucoup plus à la violence

que d'autres. C'est ce qui amène Médard à faire la distinction entre les autoritarismes durs et les autoritarismes modérés.

Le premier type comporte un fort degré de violence politique. Sans être un Etat de terreur, il repose néanmoins sur un effet psychologique de la peur permanente, la suspicion et la surveillance de chaque sujet. La gestion politique de la violence y est insidieuse, implacable et rationnelle. La vie humaine n'a aucune valeur aux yeux des dirigeants, même si ceux-ci font l'économie d'un usage excessif de la violence. Sous le prétexte de protéger la société, on a recours à des victimes précises et bien ciblées dont le catalogue comprend des spécimens allant du « désaxé » au « dissident » en passant par le « déviant », le « fou », le « subversif » ou le « suspect ». Les autoritarismes durs possèdent souvent un système où le pouvoir est stratifié. La violence y est légitimée par la création d'institutions très répressives à la solde de l'idéologie comme la police ou la police politique.

Ces institutions étatiques, du fait de la formation qu'elles reçoivent, ne connaissent que des besoins préformés et conditionnés par l'idéologie dominante, ce qui se traduit par des mesures répressives aboutissant parfois aux exécutions capitales à l'encontre d'une certaine catégorie de personnes dont nous avons déjà évoqué les caractéristiques plus haut. Il n'y a pas d'illusions à se faire, la police d'Etat est particulièrement corrompue et violente. Elle côtoie allègrement la police politique ou se mélange à elle pour lui rendre un visage humain ; les objectifs escomptés étant d'imposer de façon durable et sans contestation les valeurs dominantes, puis de « veiller » sur la société pour que celle-ci respecte la loi, c'est-à-dire le principe qui définit les

comportements acceptables par le système et les impose, par la force des choses, en norme en vigueur. Les autoritarismes durs sont donc des

Etats qui n'hésitent pas à torturer, à arrêter les gens de façon arbitraire, à les enfermer indéfiniment en prison ou dans des camps de concentration, sans même les juger ; ils n'ont aucun scrupule à liquider les suspects. Tous ces abus font partie des règles du jeu ; les gens le savent et s'ils en tiennent compte, ils s'en sortent à peu près indemnes sauf bavures assez fréquentes. Ce sont de véritables régimes policiers dans lesquels les services de sécurité et de répression sont les administrations qui fonctionnent le mieux. (Médard 99)

Cette description sied bien aux régimes camerounais d'Ahmadou Ahidjo et togolais de Gnassingbé Eyadema, où la discrétion quant à l'usage de la violence était un principe sacré. On pouvait donc torturer, tuer, emprisonner, exiler, mais en toute discrétion, sans trop éveiller l'opinion internationale, la presse étant totalement contrôlée.

Jean-François Médard (1991) affirme que la limite entre les autoritarismes durs et modérés est impossible à établir, un même régime pouvant, dans un laps de temps donné, passer assez rapidement d'une catégorie à une autre quant aux autoritarismes modérés, les cas de la Côte d'Ivoire d'Houphouët Boigny, le premier président du pays indépendant, du Gabon de Omar Bongo Ondimba, ou du Bénin de Mathieu Kérékou en sont emblématiques. Ici, il n'est pas rare de rencontrer une presse plus libre, ou lorsqu'elle est contrôlée, une certaine liberté de ton ou une diversité d'opinions. La prise de parole n'est pas une question de vie ou de mort. La violence y est pratiquée, mais il existe paradoxalement une marge de manœuvre pour la société civile. Cependant, si la société s'exprime au-delà des seuils psychologiques de tolérance que fixe seul le pouvoir, il y a des risques que la violence soit utilisée pour faire revenir tout le monde dans le rang. Les relations entre le citoyen ordinaire et les représentants de l'Etat sont odieuses ;

elles se matérialisent sur le terrain par un comportement inacceptable de la part des militaires, des forces de l'ordre qui possèdent un droit non écrit de vie ou de mort sur la population, des fonctionnaires qui se livrent à toute sorte de rançonnement et d'extorsions vis-à-vis d'une population parfois résignée qui subit alors leur des exactions et des violences de toute nature. Comme dans le cas précédent, le parti unique reste ici la seule base de toute initiative politique.

Il est superflu de rappeler ici combien les Africains sont conscients de cette réalité politique puisqu'elle entraîne un changement thématique significatif chez la plupart des écrivains et cinéastes en vue sur le continent. En effet, les premiers passent de l'écriture anticoloniale à la dénonciation de ce que le professeur de l'Université de l'Oregon et critique littéraire André Djiffack appelle dans son livre *Mongo Beti. La quête de la liberté* (2000), le « totalitarisme tentaculaire » des nouveaux régimes africains. (225) Ainsi voit-on, comme nouvelle tendance, une critique acerbe des régimes dictatoriaux africains surgir de la plume de plusieurs écrivains comme, pour ne citer que quelques-uns, Ahmadou Kourouma (*Les Soleils des indépendances*, 1970 ; *En attendant le vote des bêtes sauvages*, 1998), Sony Labou Tansi (*La Vie et demie*, 1979 ; *L'Anté-peuple*, 1983), Bernard Nanga (*Les Chauves souris*, 1980), Alpha Mandé Diarra (*Sahel, sanglante sécheresse*, 1981) et Mongo Beti (*Les Deux mères de Guillaume Ismaël Dzewatama, futur camionneur*, 1983 ; *La Revanche de Guillaume Ismaël Dzewatama*, 1984 ; *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation*, 1984 ; *L'Histoire du fou*, 1994). Au cinéma, émergent des œuvres éminemment « subversives » comme, entre autres, *Xala* (1974) de Sembene Ousmane ; *En résidence surveillée* (1981) du Sénégalais Soumanou Vieyra ; *Allah Tantou* (1990) du Guinéen David Achkar et

Afrique je te plumerai (1992) du Camerounais Jean-Marie Teno. L'originalité de ces œuvres littéraires ou cinématographiques se trouve dans le fait qu'elles semblent

(...) tenir de la critique impitoyable des régimes dictatoriaux qui essaient l'Afrique sur un fond d'écriture fantastique. [Parfois, elles ne] désignent nommément ni le pays ni le potentat mis en scène. Ce qui pourrait traduire la banalisation des régimes autocratiques dans l'Afrique post-indépendante. (Djiffack 225)

L'ex-colonisateur n'a pas imposé son modèle démocratique (qui n'existe pas en Afrique) pour protéger sa domination par d'autres moyens. Il y a d'ailleurs vite renoncé pour préserver ses intérêts, voire en encourageant et/ou en provoquant le tournant vers l'autoritarisme (en choisissant de sa propre main les dirigeants qui lui conviennent, comme on l'a vu plus haut.) Le mode présidentieliste, qui constitue un dispositif majeur de l'autoritarisme postcolonial est lui aussi, pour l'essentiel, d'origine coloniale. Sans verser dans un pessimisme dénégateur de ceux qui affirment que « la démocratie est un luxe pour l'Afrique », ou que celle-ci n'est pas prête pour la démocratie, il paraît essentiel de noter qu'une société n'est pas naturellement démocratique, mais qu'elle le devient. Il n'y a pas de démocratie sous tutelle. Si l'indépendance a été acquise pacifiquement dans la plupart des anciennes possessions françaises, à l'exception de l'Algérie, elle s'est faite en partie sous contrôle colonial, car les revendications nationalistes et les velléités d'indépendance – c'est tout le paradoxe - ont été réprimées militairement au Cameroun et au Congo-belge. Selon le politologue français Jean-Pierre Chrétien,

la question n'est donc pas de savoir si le sang versé dans l'Afrique [actuelle] est une séquelle du passé ou un déséquilibre de la modernité, mais d'essayer de situer l'expérience actuelle dans une perspective historique globale de rendre compte des spécificités de notre époque. (18)

Aujourd'hui, les Africains pensent que le bourreau n'est plus le colon, mais le compatriote, qui, à force de reprendre les méthodes coloniales jadis dénoncées, représente aux yeux des citoyens une espèce de machine au service des intérêts étrangers, notamment ceux de la vieille métropole (France et Belgique). C'est aussi l'avis de Mongo Beti dans *La France contre l'Afrique ; retour au Cameroun* (1993), où il critique non seulement la classe dirigeante camerounaise mais aussi la coopération franco-africaine. Dans ce contexte, la gestion de certains pays fait davantage penser à un complot pour exterminer leurs citoyens, qu'à la volonté maladroitement clamée de leur préparer un destin de bonheur et de dignité. On a de la peine à croire ce que l'on vit et ce que l'on voit dans les anciennes colonies françaises. Les individus aux mains desquels les rênes du pouvoir ont échoué, loin de toute compétence, de tout civisme et de toute probité morale, posent ouvertement des actes qui se traduisent pour leurs pays par la destruction et la désintégration. Dans les sociétés dites démocratiques ou modernes, le contrôle de la violence est confié à une structure plus ou moins acceptée par tous. Réguler la violence relève donc des attributions régaliennes de l'Etat. D'ailleurs c'est à lui seul que revient cette fonction sociale. Cette disposition justifie le fait que l'Etat reçoit du peuple l'autorisation de donner la mort, par exemple par le biais de la justice qui prononce les exécutions capitales dans les pays où cette peine est en vigueur, et d'utiliser la force le cas échéant, par l'intermédiaire des forces dites de l'ordre. Cependant ce dont on ne tient pas souvent compte est que la violence non autorisée par la société, celle pratiquée par usurpation par les dictateurs locaux en Afrique possède sa propre logique, celle surtout d'éliminer toute contradiction et tout esprit critique au sein de la société.

Ces différents dirigeants et responsables, autocrates, pour la plupart, mal ou non élus, en concentrant tous les pouvoirs entre leurs mains et surtout ceux relatifs à l'utilisation de la force sans contre-pouvoirs, utilisent cette propriété non pas pour le progrès de la société mais pour une logique égoïste ; une stratégie qui s'avère à terme suicidaire et contreproductive, puisqu'elle n'aboutit qu'à l'impasse de la violence. Cette violence a aussi lieu quand tous les mécanismes coutumiers ont montré leurs limites. Dans le cadre africain où on a tendance à toujours opposer la « coutume » à la « modernité » (dichotomie analytique factice)²⁵, on note que le concept de l'Etat ne pourrait s'imposer que grâce à la volonté transcendante des populations occupant ce territoire et partageant de façon libre une histoire et une culture communes, et surtout leur volonté d'écarter toute forme de violence entre elles. Or les différentes cultures avec leurs propres territoires assemblés au gré de la volonté de l'occupant européen dans le même espace naturel créent de façon objective les conditions d'une expression perpétuelle de la violence sur la base des identités cristallisées par l'incapacité d'un Etat unitaire à satisfaire aux besoins vitaux de chaque groupe le composant. Le cas des révoltes récurrentes des Touaregs illustre à merveille ce dilemme territorial²⁶.

Cette pérennité de la violence faite par un groupe au nom de l'Etat unitaire contre un groupe ou plusieurs groupes rend difficile l'acceptation d'un Etat unitaire dans beaucoup de pays africains. Pour arrêter avec ce cercle vicieux, les différents groupes

²⁵ Voir à ce propos le texte de Staniland, Martin (1986): 52-70.

²⁶ Voir Hélène Claudot-Hawad (2002).Peuples d'origine berbère et musulmans, la marginalisation politique et économique des Touaregs les a conduits à prendre les armes au Mali et au Niger au début des années 90. Nomades de culture depuis la nuit des temps, ces populations ne se reconnaissent pas dans les frontières récentes issues de la colonisation qui morcellent ce qui fut jadis leur immense territoire (le Sahel) en un chapelet de petits Etats nommés Niger, Mali, Burkina Faso, Algérie ou Libye, où aujourd'hui les différents gouvernements locaux, entre autres griefs, leur exigent un passeport pour se déplacer d'un endroit à un autre.

doivent accepter une réconciliation qui proviendrait d'une transcendance totale à partir des objectifs communs. Apparaît en ce moment-là la nécessité d'un vrai projet politique commun, librement accepté par tous les groupes et qui imposerait sa loi comme seule norme et finalité.

2.1. Processus de décompression autoritaire²⁷.

Pour les raisons que nous venons d'évoquer plus haut, certains observateurs attentifs de la scène politique africaine pensent qu'il est difficile d'appliquer la notion d'« Etat » sur le continent noir, parce que ce concept impliquerait la mise en œuvre d'un véritable processus démocratique comme le soutient Jean-François Médard dans « Autoritarismes et démocraties en Afrique » (1991). Que ce soit au Burkina Faso, au Cameroun, au Congo, au Gabon, au Sénégal ou au Tchad, une seule chose est devenue visible, c'est la volonté de l'incombant de gérer le pouvoir jusqu'à la mort. Les révisions constitutionnelles pour instaurer les présidences à vie traduisent un déclin profond qui confirme cette réalité. La gestion de la chose publique reste du domaine personnel et discrétionnaire des leaders, et tout contrôle de l'action gouvernementale relève du pur fantasme. Sur le continent la culture du pouvoir semble être ramenée à la liberté pour un individu de tuer, de piller, de faire ce qu'il veut, par-dessus et au-dessus de tous les textes légaux. Dans ce contexte, rares sont les dirigeants africains qui ont fait l'objet de poursuites judiciaires, pendant ou après l'exercice du pouvoir. Charles Taylor, chef de guerre et ancien homme fort du Libéria, accusé de crimes de guerre et en attente de comparution devant un tribunal de la Cour Internationale de Justice de La Haye, pourrait

²⁷ Ce titre est emprunté à Jean-François Bayart(1991)

être l'exception qui ouvrirait invraisemblablement la porte à la fin de l'impunité. Et pourtant, les Africains attendent impatiemment que ce qui est perçu dans l'opinion comme détournements de deniers publics, violations des droits individuels, de nombreuses erreurs de gestion, la braderie des économies nationales opérée au profit d'amis du cercle du pouvoir ou étrangers, soit sanctionné et des comptes demandés à certains de leurs « pères de la nation » d'hier et même d'aujourd'hui. Mais les habitudes acquises ont du mal à s'effacer.

La démocratisation des sociétés africaines semble marquer le pas, malmenée qu'elle est par des attitudes incompréhensibles et rétrogrades de certains de leurs dirigeants. Le pouvoir, coûte que coûte, semble être le *leitmotiv* qui anime tous les responsables politiques. Contre toute attente, au tournant de la dernière décennie du siècle dernier, cette tendance connaîtra des soubresauts importants sous les coups de boutoir répétés des peuples mus par une soif incontrôlable de démocratie. On salua, en rêvant, l'avènement d'une société juste, et égalitaire; on célébra aussi la fin du népotisme, de la corruption, des tripatouillages électoraux, du règne de la pensée unique et du « prêt-à-penser » idéologique. On crut que le culte de la personnalité allait disparaître, que l'ère de la « méritocratie » avait sonné. Les premiers discours d'après-parti unique allaient dans le même sens, et on observa même une certaine alternance politique: au Bénin par exemple, où le très contesté leader marxiste-léniniste Mathieu Kérékou arrivé au pouvoir en 1972 par un coup d'Etat militaire et battu à la régulière pour la première fois par la voie des urnes, accepta de se mettre en réserve d'un pays qu'il contribua à ruiner en 19 ans de règne sans partage; au Congo aussi, un processus similaire voit un « intellectuel », Pascal

Lissouba, arriver à la magistrature suprême en août 1992. A Madagascar (mars 1993), au Niger (printemps 1996), en République Centrafricaine (octobre 1993), au Mali (mars 1991), etc., le pouvoir changea de mains et de face. Mais certains leaders prirent soin d'accompagner ce mouvement tout en en contrôlant les contours et en en ravalant les façades, notamment Paul Biya au Cameroun, Omar Bongo au Gabon, Teodoro Obiang Nguema en Guinée-Equatoriale, Mobutu Sese Seko au Zaïre, Henri Konan Bédié en Côte-d'Ivoire, Gnassingbé Eyadema au Togo. Le processus démocratique, pourtant bien amorcé, va dès lors dérapier, plongeant moult pays dans une situation de coma économique et social. Pour Jean-François Médard, il ne s'agissait pas seulement, en ce qui concerne ce processus dit de démocratisation, d'une contestation de l'autoritarisme, mais aussi d'une crise de l'Etat et d'une crise du développement ; car on ne peut pas bâtir une démocratie durable sans repenser le concept de l'Etat en lui-même afin d'induire ce qu'on appelle le développement. (92) Quand la toute jeune opposition et la société civile parlent aux pouvoirs de changer de constitutions, ceux-ci répondent que des institutions existent déjà et qu'il faudrait juste les respecter. L'opposition parle de nouveau départ, d'audit de l'état des finances publiques, de laver le linge sale ; les pouvoirs, eux, font la sourde oreille, et avancent vers le pluralisme politique à dose homéopathique. C'est cette crise des autoritarismes, ou la « décompression autoritaire » selon Jean-François Bayart, qui, avec l'introduction du multipartisme comme écho aux revendications démocratiques du peuple, caractérise mieux la situation politique actuelle du continent. On peut y voir l'exercice concurrentiel du suffrage universel, même si celui-ci se conclut toujours, sauf surprise, à l'avantage du chef de l'Etat au pouvoir. C'est qu'en réalité, le multipartisme n'a pas été voulu par ceux qui l'ont contrairement initié ; contraints d'y adhérer par la

force des événements, balayés ou presque par la bourrasque démocratique venue de l'Est. Voilà le contexte dans lequel l'Afrique va prendre le train de la démocratie en marche. Mais ce train comportait différents wagons, et les arrêts n'allaient pas être de longue durée. A peine une petite dizaine d'années, parfois moins dans le cas de certains pays, la barbarie, la fraude électorale avec son bourrage systématique des urnes, le culte de la personnalité, le monopole de la caméra et des microphones par les autorités, le népotisme, bref tous les mauvais souvenirs qu'on croyait à jamais révolus, ont vite refait surface. D'ailleurs, certains n'ont même jamais disparu avec le pluralisme politique. Les années ont passé, et petit à petit, presque partout en Afrique, on observe une sorte de résurgence des habitudes d'hier. Les anciens partis uniques, qui continuent à faire la loi, parce qu'ils ont été intelligents en refusant de réformer ce qui fait un Etat (médias, armées, services secrets, police, etc.) pour le garder sous contrôle, ont repris du poil de la bête. Mise au pas des opposants, fraudes électorales massives, interprétation plus que personnelle et autoritaire de la loi fondamentale, musellement des médias officiels, intimidation et censure de la presse privée, brutalité et violence des forces de l'ordre. Le Bénin, le Cameroun, le Congo, la Côte-d'Ivoire, le Tchad ou encore la République Centrafricaine, qui vient de renouer avec le cycle infernal des coups d'Etat militaires, nous donnent des preuves patentes de la nouvelle tournure des « démocraties africaines ». Pour les observateurs attentifs, tous les ingrédients susceptibles de générer des foyers de frustration, de tension et de violence sont réunis : les règles du jeu qui changent selon le bon vouloir des princes, comme au Tchad en 2006 et probablement comme on le soupçonne au Cameroun à l'approche des prochaines échéances électorales pour la présidentielle de 2011, des constitutions sont modifiées, juste pour permettre à certains

d'entre eux de se maintenir au pouvoir. S'ils n'y parviennent pas, parce que ce serait trop voyant ou parce que la loi les en empêche, ce sont les textes de cette même loi ou les têtes qui tombent. Le Niger et surtout la Guinée-Conakry, où la pratique a plus que jamais cours, avec le président Lansana Conté arrivé au pouvoir en 1984 à la suite d'un coup d'Etat, qui limoge magistrats, militaires et autres hauts fonctionnaires à tour de bras, et qui n'hésite pas à annuler les résultats des élections qui lui sont défavorables.

L'autre source de tension concerne la gestion de la chose publique ; ici, elle reste du domaine personnel et discrétionnaire des leaders, tout contrôle de l'action gouvernementale relevant du pur fantasme. On peut le vérifier par exemple au Congo, au Gabon et surtout au Cameroun, où les gouvernements successifs d'Ahmadou Ahidjo à Paul Biya n'ont jamais publié les comptes des recettes pétrolières. Les populations de ces pays ne savent rien sur le montant de la rente pétrolière, qui est déposé, dit-on, sur un compte du Président de la République en Suisse. Ces sommes, révèle Mongo Beti, servent à renforcer la dictature qui dispose ainsi de moyens importants pour se fournir en armes et pour corrompre les hommes politiques locaux ou étrangers, voire les intellectuels ; une réalité qui le pousse à cette conclusion amère : « Chez nous, écrit-il, pétrole signifie dictature, guerre civile » (Ela, 2001 :4-5) Cet état de faits fait dire à Patrick Chabal (1991) que

la montée de la violence dans beaucoup de pays africains est donc la manifestation, d'une part, de l'incapacité des élites dirigeantes à mettre productivement au travail leur pouvoir et, d'autre part, de la capacité de la société (civile) à soustraire sa production des griffes du pouvoir constitué. (56-57)

Si le désir de changement et la soif de démocratie du peuple n'ont pas suffi à changer fondamentalement les habitudes totalitaristes déjà fortement ancrées dans le

microcosme politique, il est tout aussi évident que les mêmes recettes totalitaristes continuent d'être exploitées. Selon Jean-Pierre Chrétien (1991), le ressort de la violence armée, la plus meurtrière en Afrique, est toujours lié à des enjeux politiques internes fondés sur une alternative : « Il s'agit soit de préserver ou de renforcer un pouvoir établi, soit d'entrer en dissidence avec lui. » (19) Confirmant ce que A. Mbembe et J.-F. Bayart démontraient respectivement dans *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en Postcolonie* (1988) et *L'Etat en Afrique* (1989), deux ouvrages consacrés à l'évolution politique en Afrique postcoloniale où les auteurs placent la nature autocratique du système politique africain au centre des conflits, Chrétien, reprenant à son compte le diptyque matriciel générateur de la violence que les deux chercheurs y ont théorisé, reconduit *in extenso* leur méthode de différenciation qui se décline sous la forme de deux paradigmes opposés mais complémentaires: d'une part la « gouvernementalité du ventre », c'est-à-dire l'Etat comme lieu d'enrichissement, et d'autre part, « l'Etat théologien » ou l'Etat comme monopole et source de la vérité (Bayart, 1989). Le premier paradigme de gouvernance, que Bayart appelle plus prosaïquement la « politique du ventre » (1989a : 4), est généré par l'urgence de la manducation ; celle-ci engendre le « conflit du manger » (Mbembe, 1988 : 16-17) qui lui-même divise la classe politique, étant donné que toute la richesse essentielle du pays transite par l'Etat, que ce soient les contrats, les licences, les capacités de captation et de prédation des biens publics. Plus précisément, l'accès au pouvoir garantit l'accès direct aux richesses et ressources économiques, l'un conditionnant l'autre. La réussite sociale n'est envisageable qu'au sein de la classe dirigeante ou dans une moindre mesure dans ses couloirs ou antichambres. Aussi Chrétien constate t-il :

Les postes politiques et administratifs constituent donc les bases des différents échelons d'une nomenclature de privilégiés qui, par définition doit en tenir éloignés d'autres candidats. Cette conception « consummatrice » de la chose publique débouche sur la violence, soit pour entretenir les situations acquises, soit pour les renverser au profit d'autres groupes frustrés. La rivalité politique prend donc la forme d'une confrontation de factions, sans autre projet que de se sentir mieux à même que les autres de « gérer » le gâteau national, c'est-à-dire le complexe bureaucratique hérité de la colonisation. (Chrétien 19)

Les enjeux de la compétition politique sont cruciaux dans un environnement marqué par la non-existence d'un processus démocratique susceptible de garantir une alternance politique saine, d'où la nature des conflits qui opposent les groupes et les individus en vue de l'accès aux ressources économiques, d'où la propension marquée au recours à la violence devant l'impasse où conduit le système politique.

L'Etat théologien, qui est le bras séculier et propagandiste des autocraties en Afrique, agit en complément des systèmes politiques dans la plupart des anciennes colonies françaises d'Afrique. Sa grande particularité repose sur le fait qu'il se pose en énonciateur de la vérité. Toutes les informations destinées à la société civile transitent obligatoirement et nécessairement par lui. Despote éclairé, garant autoproclamé du progrès, l'Etat théologien s'arroge le rôle de diffuseur incontesté et incontestable des « lumières » de la modernité sociale; sa parole est « quasi divine » et sa fonction messianique. Son assise politique repose sur le culte de la personnalité et la vénération du chef (président). Son idéologie monolithique, incarnée par le parti unique, (creuset de l'hégémonisme), vise un enracinement perpétuel dans les habitudes politiques. Elle s'appuie sur la cooptation et la concentration des pouvoirs, le centralisme démocratique, les services de sécurité et de répression, la police politique et les appareils de propagande appartenant à l'Etat, comme la radio, les journaux, la télévision, etc. Ce contrôle quasi

totalitaire des enjeux symboliques du pouvoir caractérisé par un extrémisme idéologique est perçu non seulement comme un défi et un obstacle à toute velléité d'alternance mais aussi comme un puissant ferment à l'incitation à une forme de violence radicale.

Les deux systèmes convergent vers le paradigme récurrent en Afrique de recherche du tout hégémonique : arriver, durer et confisquer le pouvoir à des fins personnelles. L'ambition dans ce cas se résume souvent à l'accumulation des richesses et à la soif de domination ; alors que l'intérêt public s'efface naturellement et progressivement pour laisser la place aux instincts prédateurs et prévaricateurs. Les conséquences désastreuses de cette politique se vérifient dans l'émergence d'un processus de totalisation étatique, c'est-à-dire une mise en dépendance de la société promue par les acteurs sociaux dominants qui tirent leurs ressources de cette dépendance. Il y a donc comme une espèce de violence du pouvoir constitué à laquelle réagit la société civile par une contre-violence. D'où la conclusion de Patrick Chabal :

La violence de l'Etat est multiforme et qu'elle engendre nécessairement une réaction, une contre-violence, de la part de ceux qui la subissent. Or si la violence du pouvoir africain, omniprésente et arbitraire, est bien visible, il n'en va pas toujours de même de la contre-violence qu'elle enfante. (1991 : 57)

La population ne comprend plus les motivations des uns et des autres à l'endroit du continent, et il est devenu même possible de s'interroger sur la considération que leur accordent tous ces autres pays et toutes ces organisations internationales qu'on dit être des partenaires de développement. Il y a donc quelque chose de profondément vicié dans la relation avec le monde, ce qui en retour expliquerait et justifierait que des criminels en col blanc, cette élite au pouvoir, soient célébrés en Afrique comme des références. C'est ce qui expliquerait aussi que le mode d'expression et de participation politique soit si

dépendant des pouvoirs et des ambitions personnels, de l'autocratie, de la dictature, et pour tout dire, des fous du pouvoir.

2.2. Politique économique

En sus du système politique proprement dit, notons que la vision économique des nouveaux Etats africains est aussi source de violence. L'extrême modernisation des moyens de subsistance des sociétés africaines, due à son arrimage à l'économie de la mondialisation, conduit à la violence du fait que les individus n'ont plus de repères par rapport aux sociétés primitives qui ont toujours ritualisé la violence collective. Les responsables à la tête des « Etats » africains n'ont plus de lien sociétal avec l'ensemble des sociétés dont ils sont issus. Dans le cas par exemple des nations dont l'agriculture est basée sur les cultures de rente et celles exportant des matières premières stratégiques pour les pays d'Europe et d'Amérique du Nord, ces pays ont la caractéristique essentielle de contenir en elles des firmes transnationales qui se comporteraient comme des Etats et utilisant à l'instar d'un Etat la violence contre les autochtones pour faire des profits. La présence de ces multinationales a contribué à la déliquescence des Etats nation naissants, surtout dans le cadre de l'exploitation pétrolière ou minière. La crise économique, la réduction des revenus et la pression foncière ont transformé les migrants en intrus, comme l'illustrent les problèmes actuels en Côte d'Ivoire, un pays englué dans une guerre civile depuis 2002. Le mythe de « l'ivoirité » a servi à les désigner comme boucs émissaires et à écarter du pouvoir Alassane Ouattara. Il n'y a pas de guerre de religion, mais une politique xénophobe mise au service du verrouillage du pouvoir. Aujourd'hui, il est difficile de revenir en arrière.

CHAPITRE 3

POSTCOLONIE : LES RESEAUX D'INFLUENCE FRANCO-AFRICAINS

A regarder de plus près les rapports que la France entretient encore aujourd'hui avec ses anciennes colonies, on se rend compte qu'ils n'ont pas beaucoup évolué depuis les prétendues indépendances. Pour beaucoup d'observateurs, la France y perpétue encore une stratégie de domination au nom de la défense de ses propres intérêts : ingérence dans les affaires africaines (soutien à des dictatures et à l'organisation d'élections truquées), maintien des Etats africains dans la dépendance via l'Aide publique au développement (et la dette), pillage des richesses du continent, etc.

Dans la brochure d'information pédagogique qu'elle a publiée en octobre 2006 et qui s'intitule *La France coloniale d'hier et d'aujourd'hui*, l'association « Survie » dirigée par Odile Tobner et qui milite en faveur de l'assainissement des relations franco-africaines, de l'accès pour tous aux biens publics et contre la banalisation du génocide, montre que la filiation entre la politique de la France en Afrique depuis 1960 et la colonisation qui l'a précédée est une évidence, car la première prend incontestablement ses racines dans la seconde. Cette étude soutient aussi que les discriminations et le racisme contre les descendants afro-antillais en France sont le produit de l'héritage colonial et l'actuel néo-colonialisme.

Bien avant le travail effectué par Odile Tobner et ses ami(e)s de « Survie », certains intellectuels africains comme Ahmadou Kourouma, Sony Labou Tansi, mais surtout Mongo Beti, avec notamment sa revue *Peuples Noirs, peuples africains* dont il

consacre le deuxième numéro, de mars-avril 1978, entièrement aux « Droits de l'Homme et violence de l'impérialisme sous les dictatures francophiles d'Afrique Noire », avaient compris très tôt que le projet de décolonisation ne se réaliserait pas tout seul et tout de suite, mais qu'il se situerait dans une perspective de combat à long terme. C'est que l'espoir né de la décolonisation ne rend que plus amère la crise de la décolonisation. Cette crise s'installe alors que la décolonisation elle-même est loin d'être terminée.

1. La Françafrique

Dans les anciennes colonies françaises qui ont accédé à l'indépendance et dont les Etats sont reconnus, la décolonisation reste inachevée, ou pour être plus précis, elle a laissé la place à un nouveau système : la « Françafrique », moins visible, mais plus insidieux et non moins nocif que son prédécesseur. Ce système est mis en place par Jacques Foccart et vise à maintenir la dépendance du continent par des moyens inavouables. D'après François-Xavier Verschave, le terme définit la confusion et une familiarité domestique France-Afrique touchant tous les domaines en même temps qu'il renvoie à une image de spoliation et de pauvreté. La mythologie coloniale des rapports France-Afrique enseigne qu'à l'origine ce mot aurait été utilisé une fois par Félix Houphouët Boigny, le premier président de la Côte d'Ivoire indépendante. Théorisé par François-Xavier Verschave comme paradigme de compréhension des relations adultérines entre l'Etat français et des Etats africains (France-Afrique ou France-à-fric) dont il dévoile les paradoxes, ce concept rend compte des enjeux du système des acteurs, stratégies de captations des personnalités, administrations, sociétés privées impliquées dans les meurtres de dirigeants africains, les détournements d'aide au développement ou

les simulacres électoraux ayant pour objectif le maintien des élites impopulaires à la tête des pays africains.

Dix-sept ans seulement après la conquête de leur souveraineté, le journaliste d'investigation français Pierre Péan commence à publier des livres-enquêtes sur les scandales politiques liant les nouveaux Etats indépendants à la France. Avec *Bokassa I^{er}* (1977), Péan ouvre une série d'investigations qui vont désormais ébranler un paysage politique franco-africain jusque-là serein²⁸. *Affaires africaines* (1983), sur le Gabon, pays symbole à ses yeux des relations franco-africaines souterraines et affairistes, suivra quelques années plus tard, venant ainsi confirmer les soupçons de corruption qui pesaient sur les rapports France-Afrique. Mais, c'est avec *L'Argent noir, corruption et sous-développement* (1988), sur la corruption dans les pays du Sud, que Péan achève d'établir aux yeux de l'opinion internationale les connivences douteuses, mais permanentes, entre les différentes administrations françaises et les pays francophones en révélant notamment « l'affaire des diamants de Giscard »²⁹. Même si les enquêtes de Pierre Péan n'ont jamais été prises en défaut, l'opinion française et internationale devait attendre les nouvelles révélations de François-Xavier Verschave pour enfin prendre la pleine mesure de l'ampleur du désastre. La nécessité de dévoiler l'envers des discours et du décor des respectables apparences des gestionnaires des relations franco-africaines apparaissait

²⁸ Pierre Péan reconstitue la vie de Jean Bedel Bokassa, président, puis Empereur autoproclamé sous le nom de Bokassa I^{er}, de la République Centrafricaine de 1966 à 1979.

²⁹ « Révélée par le journal satirique *Le Canard enchaîné*, l'affaire des diamants est une affaire politique qui mit à jour les relations entre la France et la République Centrafricaine dans les années 1970-1980. Valéry Giscard d'Estaing, président de la République française est suspecté d'avoir reçu de son homologue centrafricain des diamants alors que le régime de Bangui était au ban de la communauté internationale pour sa brutalité et que ces pierres précieuses étaient alors soumises à un embargo. Cette affaire éclata peu de temps avant l'élection présidentielle de 1981 qui vit la défaite du président Giscard d'Estaing face au candidat socialiste François Mitterrand. Selon certains observateurs, cette affaire a contribué à la défaite du chef de l'État sortant.

pour Verschave comme un devoir moral et de citoyen français, vivant comme un déshonneur les concussions, les prévarications, les dévoiements et crimes odieux couverts par les revêtements de la République. De ce fait, il s'est constamment permis l'audace de remettre en cause les grands et puissants, les pouvoirs secrets, occultes, les faiseurs d'opinion de dénoncer ce qu'il nomme la « Françafrique », en allant au-delà de ce que d'autres, comme Pierre Péan, avaient eu le mérite de faire jusque-là dans le journalisme politique ou d'investigation. Pour Verschave, économiste de formation et essayiste prolix, la tâche de vulgariser les méthodes de fonctionnement de ce système ressemble à un sacerdoce. Il s'y attèle intensivement d'abord comme activiste au sein de son association, « Survie » et à l'aide d'une production éditoriale très soutenue par plusieurs livres, dont *Noir procès : offense à chefs d'Etat* (2001), *Noir Chirac* (2002), *De la Françafrique à la Mafiafrique* (2004), *Au mépris des peuples: le néocolonialisme franco-africain* (2004). Mais c'est surtout avec *La Françafrique : le plus long scandale de la République* (1999) et *Noir silence, qui arrêtera la Françafrique ?*(2000), devenus des références de son approche, qu'il théorise le concept tout en dévoilant au grand jour la nébuleuse d'acteurs économiques politiques et militaires, en France et en Afrique, organisée en réseaux et lobbies, et polarisée sur l'accaparement de deux rentes : les matières premières et l'aide publique au développement. Selon Verschave, la logique de cette mainmise semble aller à l'encontre de toute initiative de développement économique, politique ou culturel hors des petits cercles de privilégiés. Le concept de la Françafrique a le mérite de confondre les appareils de domination qui avaient pris l'habitude d'accuser les Africains, en monopolisant presque tous les espaces de paroles et d'écrits, pour fustiger les politiques économiques présentées comme inadaptées,

nationalistes, autarciques, fermées, inflexibles, sans vision, comme étant les seuls responsables de l'impact destructeur et des mauvaises décisions prises dans leur champ politique. Le dessein inavoué de cette stratégie consistait à distraire l'opinion afin de continuer, la conscience tranquille, le paternalisme haut et la leçon prompt, la paupérisation des populations et des Etats africains.

Dans « Les Dossiers noirs », que publie régulièrement son association « Survie », François-Xavier Verschave révèle que la Françafrique a été instaurée, entre 1958-1960, au nom de la raison d'Etat et en prévision des changements politiques qui allaient s'opérer sur le continent dès 1960, au moment où Charles de Gaulle, à cause de la pression de l'histoire, a dû concéder à accorder l'indépendance aux pays d'Afrique. Lorsqu'il accède à la présidence de la République française, le nouveau président doit affronter une situation internationale nouvelle, celle où les colonies de la France du sud du Sahara affirment leur volonté d'accéder à l'indépendance. De Gaulle fait mine d'accepter. En même temps qu'il cède aux poussées souverainistes en décrétant l'indépendance comme nouvelle légalité internationale des anciennes colonies, il charge, dès 1958, son plus proche collaborateur, Jacques Foccart³⁰, de créer un système de réseaux qui emmaillotent les anciennes possessions françaises dans un ensemble d'accords de coopérations politique, économique et militaire qui les placent entièrement sous tutelle. Plus précisément, Foccart s'active à installer la dépendance par un certain nombre de moyens forcément illégaux, inavouables, occultes, aux yeux des Africains et des Français, et comprenant trois lignes de force qui caractérisent les relations franco-

³⁰ Ancien secrétaire général de l'Élysée aux affaires africaines et malgaches de 1960 à 1974 et conseiller des présidents de Gaulle, Pompidou et Chirac. Homme des réseaux et de l'ombre il est, aux yeux de Xavier-François Verschave (1999), l'instigateur de nombreuses conspirations et coups d'État en Afrique dès les indépendances en 1960 jusqu'au milieu des années 1980.

africaines depuis toujours jusqu'aujourd'hui : l'opacité de l'information, les crimes dont les Africains sont toujours victimes, et les complicités des régimes africains³¹. Avec *La Françafrique : le plus long scandale de la République*, Verschave montre que l'opacité de l'information concerne en premier lieu la France dont la population non-initiée aux rouages « françafricains » ne sait rien sinon que la France, « patrie des droits de l'homme », « terre d'asile », fait beaucoup d'efforts pour le développement de l'Afrique. Cette ignorance est renforcée par le silence, le désintérêt ou mieux les complicités des médias français, comme on l'a vu plus haut, sur les problèmes touchant l'Afrique. Aussi les hommes des réseaux n'hésitent pas à éliminer, y compris physiquement. C'est ainsi que, par exemple, les Français ordinaires ignorent ce qui est pourtant devenu un fait avéré : l'implication de la France dans le génocide des Tutsi en 1994 au Rwanda. Les travaux de Verschave montrent que les crimes de la Françafrique vont de l'élimination physique des hommes politiques africains, opposants aux préposés de la Françafrique ou membres du réseau qui s'égarèrent sur le chemin de l'indépendance. Parmi les victimes de ce système on peut citer quelques figures politiques éminentes comme les nationalistes Félix Moumié et Ruben Um Nyobe du Cameroun ; Patrice Lumumba du Congo-belge ; Félix Tombalbaye, Thomas Sankara et Gnassingbé Eyadema, chefs d'Etat respectivement du Tchad, du Togo et du Burkina Faso, etc. La Françafrique voit donc le jour pour des raisons géopolitiques, géostratégiques et économiques très précises au profit de l'Hexagone : d'abord assurer le maintien d'un contrôle politique sur les Etats africains francophones (qui ne représentent qu'un cortège d'Etats clients aux yeux des dirigeants

³¹ Des charges que Jacques Foccart n'infirme pas dans les entretiens qu'il accorde à Philippe Gaillard (1997).

français) pour justifier le rang international de la France comme puissance mondiale, notamment à l'ONU ; ensuite pour maintenir l'entretien et l'exploitation quasi monopolistique des richesses de ces mêmes Etats au profit des intérêts français, autrement dit s'assurer l'accès aux matières premières stratégiques, y compris le pétrole, l'uranium, ou les matières premières à la rentabilité juteuse comme le bois, le cacao, le café, etc. ; ensuite pour maintenir le financement de la vie politique à la fois en France et dans les pays du pré carré ; et enfin la quatrième raison, qui n'est apparue que récemment à travers des recherches historiques, concerne le rôle de la France comme sous-traitant idéologique au service du camp occidental. Cette ambition observée déjà à l'époque des guerres des nationalismes s'accroît *crescendo*, en effet, avec la vague des indépendances dans les années 60 et durant les décennies qui suivent. La France joue alors officiellement le « gendarme » du continent, surtout dans le contexte d'alors qui est celui de la « guerre froide » – rôle supposé ou avéré que lui laissent volontiers les Américains, afin qu'une bonne partie de l'Afrique ne bascule pas dans le camp communiste³². Pour ces quatre raisons, de Gaulle demande à Jacques Foccart de faire officieusement exactement l'inverse de ce qu'il dit officiellement. C'est à ce niveau, explique François-Xavier Verschave, qu'il faudrait comprendre le problème et tout le paradoxe qui le caractérise. En effet, précise l'économiste français, si on décrète une nouvelle légalité internationale, en l'occurrence l'indépendance, mais qu'on pratique exactement le contraire, c'est-à-dire la dépendance, ce qu'on fait devient forcément illégal et ne peut être réalisé que de manière occulte et caché. Voilà le principe cardinal

³² On verra dans le chapitre suivant comment cette idée de lutte contre le communisme sera utilisée comme prétexte pour éliminer les dirigeants africains qui ne plaisent pas ou plus à l'ancienne métropole.

qui justifie le fait que toutes les relations franco-africaines sont demeurées très majoritairement cachées aux yeux du public.

2. Un réseau souterrain de relations

Pour s'accomplir le système « françafricain » doit être souterrain et opérer discrètement à l'aide de deux types de réseaux, l'un officiel et l'autre officieux. Si les accords de coopération technique et militaire sont signés de façon officielle entre la France et ses anciennes colonies dès l'accession de celles-ci aux indépendances, les autres accords sont parallèles et illégaux. Cette présence militaire, que les Africains trouvent suspicieuse et encombrante, a toujours été justifiée du côté de Paris par le respect des sacro-saints accords de défense évoqués plus haut. Si l'armée française est encore présente sur le continent grâce à des bases militaires disséminées au Sénégal, au Tchad, au Gabon, à Djibouti, en Côte d'Ivoire, etc., au fil de ces 40 dernières années, on a observé une réorientation de ses attributions vers d'autres perspectives que celles initialement prévues, par exemple sur le maintien en place des régimes peu légitimes. Certaines dictatures à la tête des pays africains ne survivent que grâce au soutien de la France, insiste Verschave. Dans le cas des pays comme le Togo, le Tchad, le Cameroun, Djibouti, le Gabon, il s'agit tout simplement de se maintenir au pouvoir. Ces exemples montrent que si l'armée française est toujours présente plus de quarante ans après les indépendances, elle le fait avec la complicité des dirigeants africains, même si dans certains cas les objectifs convergent plutôt vers la conservation d'un leadership français au niveau régional. Quand, pour des raisons budgétaires, la France a voulu redéployer ses bases en Afrique de l'Ouest, le Sénégal et la Côte-d'Ivoire se sont démenés pour garder

des troupes françaises. C'est pour cette raison que le président ivoirien Laurent Gbagbo a demandé une intervention militaire française à l'automne 2002. Au Gabon, Omar Bongo a, lui aussi, besoin des troupes françaises, car il n'a pas réussi à asseoir son pouvoir sur une légitimité populaire. On pourrait aussi parler du Cameroun et du Tchad. Dans ces Etats peu démocratiques, la présence militaire française apporte aux dirigeants un soutien extérieur qui fait défaut à l'intérieur.

Le côté officieux de ces relations semble tout aussi intéressant. Schématiquement, la Françafrique fonctionne comme un iceberg dont le côté émergé renvoie toute une face immaculée de la France : patrie des droits de l'homme, meilleure amie de l'Afrique, généreuse, etc., pendant que la facette immergée représente la réalité profonde de la relation franco-africaine. *La Françafrique : le plus long scandale de la République* (1999) de Verschave décrypte et recense clairement les moyens parallèles, illégaux et inavouables qui servent à tenir cette relation franco-africaine. Le premier consiste à faire un grand ménage afin d'imposer et maintenir les chefs d'Etat « amis » de la France, qui jouissent d'ailleurs de la nationalité française, vivent parfois en France ; ou tout simplement des agents de service français comme Omar Bongo, au pouvoir au Gabon sans interruption depuis 1967. Le choix de ces « proconsuls à la peau noire », pour reprendre l'expression consacrée de Verschave, s'effectue de plusieurs façons. D'abord par le moyen de la violence, ensuite par la fraude électorale et la corruption et enfin par d'autres mécanismes plus subtils. Dans le premier cas de figure, la guerre civile au Cameroun, qui a fait des centaines de milliers de morts mais qui ne figure dans aucun manuel d'histoire exemplifie la méthode en vigueur non seulement dans ce petit Etat

d’Afrique centrale, mais aussi ailleurs, en Algérie notamment³³. Au crépuscule de l’ordre colonial, affirme le Camerounais Yves Mintoogue, l’administration française, dans le but de consolider et de pérenniser ses intérêts locaux, se lança dans la désarticulation et l’élimination systématique des mouvements nationalistes de la scène politique légale afin d’installer ses clients indigènes au pouvoir, « ceux-là même qui n’avaient joué aucun rôle dans le combat nationaliste du côté révolutionnaire ou du côté modéré ». (Richard, 1986 : 22) Le chercheur camerounais s’attarde sur le fait que pour résister à la vague de contestations nées de ce paradoxe, « le pouvoir instaura très tôt un régime de violence et de brutalité qui se déchaîna contre les nationalistes radicaux»³⁴. L’aboutissement de ce processus consistera à l’assassinat des chefs d’Etat légitimes élus par leurs peuples, comme Sylvanus Olympio au Togo qui, malgré la supervision de l’officier français qui était chargé d’assurer sa sécurité, révèle Verschave dans *La Françafrique : le plus long scandale de la République*, a été assassiné par quatre sergents chef de l’armée coloniale revenant de la guerre d’Algérie, dont l’un d’entre eux, Gnassingbé Eyadema, est resté au pouvoir de 1967 à 2005³⁵. A cela on peut ajouter le cas de Barthélemy Boganda, le président centrafricain, mort dans un accident d’avion suspect.

³³ Le Cameroun est, avec l’Algérie, le seul pays de l’ex-empire colonial français à avoir connu des mouvements de luttes armées pour conquérir son indépendance. Cet épisode représente une page sanglante et méconnue de l’histoire nationale qui a été volontairement occultée. Lire à cet effet Ruben Um Nyobe (1989), Georges Chaffard (1967), Guy Georgy (1992), Gaston Donnat (1986), Mongo Beti (1972); Yves Benot (2005).

³⁴ Mintoogue, Yves (2005).

³⁵ A la suite de son décès survenu le 5 février 2005 et d’un coup d’État constitutionnel soutenu par l’armée, son fils, Faure Gnassingbé Eyadema, fut nommé président.

3. Chasse gardée et *pax franca*

Toujours dans le volet des relations franco-africaines, Nathalie Yamb (2005) affirme que la Françafrique se consolide obstinément par un appui sans faille, comme avec le volet militaire, aux dictatures locales inféodées à Paris dont la mission est d'abord d'interdire un développement démocratique des pays africains dans la mesure où celui-ci pourrait remettre en cause le pouvoir et la *pax franca* qui en sont la source. Le but non avoué semble de sécuriser la chasse gardée et les investissements français, en prenant le soin d'écarter toute possibilité de réelle concurrence internationale dans ces économies qui représentent, quoi qu'on dise, des débouchées non négligeables (Yamb, 2005). Dans son livre *La Françafrique : le plus long scandale de la République* (1999), François-Xavier Verschave fait remarquer que lorsque la méthode du grand nettoyage devenait trop visible, la France promouvait les chefs d'Etat par la fraude électorale ou la corruption, ces deux fléaux devenant de ce fait des moyens classiques régulièrement encore utilisés de nos jours. Un seul dirigeant africain, Sékou Touré de Guinée, a résisté au phénomène, ce qui de fait le mit dans une attitude pour le moins inconfortable : il connaîtra tant de vrais complots d'assassinat en l'espace de deux ans qu'il en deviendra paranoïaque au point d'en voir de faux partout.

La poussée démocratique du début de la décennie 1990 a sérieusement fait vaciller le système françafricain, mais pas au point de l'éradiquer complètement. Les revendications pour un processus de démocratisation réel furent soutenues et légitimées par ce qu'aujourd'hui la critique politique s'accorde à appeler le « discours de la

Baule»³⁶. En effet, lors du Sommet France-Afrique de la Baule en 1990, François Mitterrand, le président français, surpris par la chute violente et les événements autour du mur de Berlin, symbole du communisme, s'était résigné à faire bénéficier le « pré carré » du vent de liberté venu de l'Est. On crut alors que certains vieux démons du passé allaient irrémédiablement disparaître dans la sphère de contrôle africaine de la France. Face à ces menaces réelles et afin d'assurer la continuation des régimes usés mis en place par la Françafrique, on a trouvé une formule extraordinaire de « coopération en iceberg ». Mitterrand décide de promouvoir la démocratie en Afrique, en promettant de mettre à la disposition des différents Etats du pré carré, des urnes transparentes, des bulletins pour que le peuple puisse élire ses dirigeants de façon transparente. Alors les populations euphoriques se sont mobilisées jour et nuit autour des urnes pour qu'on ne les bourre pas, affirme François-Xavier Verschave. En même temps que la France assurait officiellement cette coopération, les réseaux français envoyaient dans les capitales africaines des ordinateurs chargés de centraliser les résultats accompagnés de « coopérants » très spéciaux issus des réseaux Pasqua, ou de la mairie de Paris, avec des logiciels un peu spéciaux qui faisaient en sorte que les 80% de voix contre le tyran se transformaient en 80% de vote pour le tyran ou en 52% si celui-ci était modeste, affirme Verschave. Les enquêtes de l'association « Survie » attestent que ce stratagème s'est passé dans 50 élections majeures en Afrique au sud du Sahara, avec deux ou trois exceptions au début

³⁶ Le discours dit de la Baule, prononcé à l'occasion de la seizième Conférence des Chefs d'Etat de France et d'Afrique, à La Baule le 20 juin 1990, par le Président François Mitterrand, a semblé redéfinir les relations franco-africaines en établissant cette coopération sur des fondements moraux (démocratie et respect des droits de l'homme et rationnels (relation démocratie-développement). D'après Félix François Lissouck (1993), ce discours va influencer le cours de l'histoire politique des Etats d'Afrique noire francophone et permettre de rendre compte, sur le plan théorique, de la « gouvernementalité » exogène de ces Etats.

du processus démocratique, quand la Françafrique a été prise par surprise au Bénin et au Congo Brazzaville lorsque ses protégés respectifs Matthieu Kérékou et Denis Sassou Nguesso furent balayés au profit de Nicéphore Soglo et Pascal Lissouba. Au Niger, par exemple, Ibrahim Baré Maïnassara, un dictateur installé par Foccart, a été renversé. La réaction assez tardive de menace de la France d'interrompre le processus démocratique en cours ne put empêcher les officiers qui avaient renversé le dictateur, avec à leur tête le commandant Daouda Mallam Wanké, d'organiser des élections sans l'aide de l'ancienne métropole. Aux dires de plusieurs observateurs internationaux, ces élections furent les plus incontestées en Afrique depuis 40 ans. Au Sénégal où trônait un régime que beaucoup considéraient comme ultra corrompu, les Sénégalais ont trouvé la parade en jumelant les téléphones portables et les radios locales pour annoncer les résultats au fur et à mesure que ceux-ci devenaient disponibles, court-circuitant ainsi les manœuvres françafricaines et les risques de manipulation des résultats finaux pour maintenir Abdou Diouf au pouvoir. C'est fort de cette expérience croit-on, que le régime d'Idriss Déby, qui s'apprêtait à organiser des élections présidentielles, a retardé l'arrivée des téléphones portables au Tchad.

A l'analyse de tous ces facteurs, on se rend compte que la France était partie pour mieux rester en mettant au pouvoir un certain nombre de chefs d'Etat « amis » à l'aide d'un ensemble de mécanismes parallèles doublé d'une présence mercenaire. Mais ces mercenaires, comme Bob Denard³⁷, étaient de vrais faux mercenaires, puisque, selon

³⁷ De son vrai nom Gilbert Bourgeaud, Bob Denard est sûrement le mercenaire le plus influent et le plus connu de tous les mercenaires ayant opéré en Afrique depuis les indépendances des pays de ce continent. Il est connu pour avoir accompli diverses missions dans le cadre de la Françafrique de Jacques Foccart pour le compte du président Charles de Gaulle et bien d'autres chefs d'Etat français. Né le 7 avril 1929 à Bordeaux, Bob Denard est mort à Grayan-et-l'Hôpital, dans le Médoc (France), le 13 octobre 2007.

Verschave, chaque fois que ce dernier avait un procès, l'ensemble des services secrets français venait rassurer le parquet en énonçant que Bob Denard travaille pour eux et qu'il n'était pas un mercenaire, mais plutôt un corsaire de la République. Pour mieux perpétuer la mainmise sur son pré carré africain, la France insiste pour que chaque chef d'Etat ami ait à côté de lui un officier de la DGSE³⁸, chargé de veiller à sa sécurité ou de le débarquer du jour au lendemain quand il avait cessé de plaire à Paris. Verschave cite plusieurs exemples de ce type d'opérations dont les plus emblématiques sont les cas du président Amani Diori du Niger, qui, le jour où il lui est venu l'idée de vendre de l'uranium, dont les réserves du pays comptent parmi les plus importantes au monde, à d'autres partenaires commerciaux que la France, fut débarqué immédiatement de la présidence de son pays. Cette liste s'allonge avec l'assassinat de Said Mohamed Djohar, président des Comores par le mercenaire français Bob Denard. Verschave révèle que dans la nuit du 27 au 28 septembre 1995, Denard a renversé le président comorien avec une trentaine d'hommes débarqués de zodiacs sur les côtes de cet ancien archipel appartenant à la France. Une fois la mission terminée, ce dernier sera ensuite rapatrié vers la métropole par les services secrets français. Lors de son procès commencé le 21 février 2006, Bob Denard confirmera lui-même ces événements³⁹.

A l'analyse et à l'observation des faits, les hommes d'appui de la Françafrique peuvent être regroupés en plusieurs catégories, la première comprend des hommes politiques français : les présidents, premiers ministres et les officiels qui tiennent un discours politiquement correct pour distraire les Français (de Gaulle, Pompidou, Giscard

³⁸ La Direction Générale de la Sécurité Extérieure (DGSE) est le service d'espionnage à l'extérieur des frontières de la France.

³⁹ Lire Yves Bordenave (2006).

d'Estaing, Mitterrand, Chirac). Le second pilier est constitué de ces « Messieurs Afrique⁴⁰ » dont le plus emblématique de tous est sans doute Jacques Foccart. Il rassemble, d'un côté une poignée de groupes industriels français disposant de positions hégémoniques voire monopolistiques dues à leurs relations politiques, et rarement comme le résultat d'une supériorité de leurs offres après une libre confrontation à la concurrence internationale, et de l'autre, un magma de réseaux qui monopolisent des «contrats d'assistance technique» plus ou moins réels ou pertinents et participent de façon active à la fuite des capitaux pour le compte des élites locales ou pour le financement occulte des partis politiques français ou à l'enrichissement personnel des membres du réseau. Le troisième et dernier support de la Françafrique est constitué de complices locaux, ceux-là mêmes qui sont supposés participer à la destinée et à l'avenir de leurs peuples et leur continent. Le maintien du procédé de domination néocoloniale explique la passion française pour les changements de régimes (Burkina Faso) ou au Niger pays où, en 1996, la France appuiera par exemple le putsch d'Ibrahim Maïnassara contre le président Mahamane Ousmane. Ce dernier était devenu réticent envers les plans d'ajustement du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale (Agbohohou, 1999 : 112-120). L'ancienne métropole organisera des élections truquées en Centrafrique et au Togo, les rébellions préfabriquées en Côte d'Ivoire, afin de mettre hors d'état de nuire tout individu ou groupe menaçant d'affaiblir le système, ici on pense notamment aux cas déjà évoqués d'Olympio au Togo, Sankara au Burkina Faso, Gbagbo en Côte d'Ivoire.

⁴⁰ Titre d'un ouvrage coécrit par Stephen Smith et Antoine Glaser (1994) et qui décrit la face cachée de « ces messieurs Afrique » qui, au carrefour du business et du renseignement, du politique et du stratégique, et chacun dans son domaine, se sont assurés un monopole qui leur permet, le cas échéant, de dicter leur loi et leurs prix. Ces éminences possèdent une influence africaine qui fait souvent le pouvoir en France.

Mais il existe d'autres moyens de contrôle beaucoup plus subtils, beaucoup plus forts qu'il est difficile de les décrire en quelques mots, car il y a une telle imbrication constante entre les services secrets et les pétroliers qu'on a l'impression que les entreprises industrielles ne représentent à la fin qu'un prétexte, ou plus précisément le bras articulé de la politique africaine de la France. Antoine Glaser et Stephen Smith citent la corruption, les transferts d'argent à l'extérieur, l'absence d'industrialisation, des dépenses non productives, une classe de prédateurs dans l'administration locale et le commerce d'import-export, et un environnement hostile aux industries privées pour illustrer ces mécanismes. Leur découverte s'appuie sur les résultats d'une note d'experts du ministère de la Coopération et de la Caisse Française de Développement travaillant avec des consultants indépendants et ayant examiné l'aide française à quelques pays d'Afrique et de l'Océan Indien entre 1980 et 1990.⁴¹ Forts de ce constat, les deux essayistes affirment :

Les flots d'argent qui se déversaient dans les sables d'une Afrique nominale indépendante, loin d'assécher l'ancienne métropole, l'irriguaient, voire arrosaient du "beau monde". Une bonne partie des quartiers chics de Paris vivaient alors sur le miracle des liquidités remontant, parfois souterrainement, aux sources. (...) Pour les happy few, le taux de retour de l'aide au développement "tartinée" sur la rente, déjà bien onctueuse, du pétrole et des produits tropicaux, était miraculeux. A la limite de l'écœurement. (Glaser, A. et Smith S., 1994 : 157)

Ces accusations seront confirmées dans un procès retentissant impliquant trente-sept personnes soupçonnées d'avoir détourné plusieurs milliards de francs du groupe pétrolier français Elf entre 1989 et 1993. Ce qui est devenu l'« Affaire Elf » concerne les versements occultes d'argent à des chefs d'Etat et décideurs africains, dans les fiefs de la

⁴¹ Antoine Glaser et Stephen Smith (1994) : 147-153.

compagnie pétrolière française Elf au Gabon, en Angola, au Cameroun et au Congo-Brazzaville⁴². A l'issue de ce procès et de sa condamnation et celles de ses co-accusés à des peines d'emprisonnement ferme, l'ancien dirigeant de la compagnie pétrolière, Loïk Le Floch-Prigent, écrira un livre confession : *Affaire Elf, affaire d'Etat* (2001), dans lequel il confirme ce qui n'était alors que de simples soupçons, à savoir que la France, grâce à cette entreprise devenue son bras séculier fait et défait, au gré de ses humeurs et surtout de ses intérêts, la plupart des chefs d'Etats en Afrique. C'est ainsi qu'on y apprend que l'arrivée au pouvoir des dirigeants tels que Omar Bongo au Gabon, Paul Biya au Cameroun, Denis Sassou Nguesso au Congo ou Idriss Deby au Tchad sont moins la volonté de leurs peuples respectifs que celle des réseaux françafricains. L'ancien Pdg explique que Elf n'était en fait que la fournie des services secrets français, c'est-à-dire que les grosses sommes d'argent prélevées sur le pétrole entre le prix d'achat (en Afrique) très faible et le prix de vente (sur le marché mondial) assez élevés, et aussi les quantités de cargaisons non déclarées, ajouté à cela les circuits financiers parallèles alimentés par la surfacturation des « éléphants blancs⁴³ », par un certain nombre de petites entreprises de sécurité dans l'environnement pétrolier qui font payer trois fois leurs prestations et qui sont dirigées par des gens comme Bob Denard dont la différence servait à leurs bonnes œuvres, constituaient un trésor de guerre assez conséquent. Mêmes les fameuses missions de coopération, initialement conçues pour gérer l'aide publique en direction de l'Afrique, ne sont pas exemptes de tout soupçon, elles qui, selon Verschave,

⁴² Le cinéaste français Claude Chabrol s'inspirera fortement de cette affaire pour réaliser son film, *L'Ivresse du pouvoir* (2005).

⁴³ Expression métaphorique utilisée pour désigner des projets de prestige lancés sans que leur pertinence économique et technique ait été démontrée, ou plus prosaïquement par orgueil ou corruption du mandataire, notamment dans les pays en voie de développement et plus particulièrement en Afrique.

entretiennent de petites sociétés satellites qui leur facturent trois à quatre fois le prix du service pour se mettre de côté la différence et pouvoir mener leurs actions parallèles. Tout cet argent, affirme Verschave, permet de mener un certain nombre d'actions secrètes, par exemple la guerre de la France contre le Nigeria, cette fameuse guerre du Biafra⁴⁴ dont l'objectif non avoué fut de conquérir la partie la plus pétrolière du Nigéria ; mais aussi un certain nombre de coups d'Etat, de guerres civiles ou de trafic d'armes. Donc le système françafricain a mis en œuvre des mécanismes semblables à des pompes à fric qui permettent de tirer une bonne partie de la substance de la rente des ressources pétrolières africaines et de l'extraire notamment grâce au franc CFA.

L'assomption la plus répandue concernant cette monnaie est que « le franc CFA est un cadeau fait à l'Afrique. » Si aujourd'hui le sigle CFA, Communauté Financière d'Afrique, a désormais une signification différente en fonction de l'institut d'émission, il signifiait entre 1945 et 1958 Franc des Colonies Françaises d'Afrique, puis entre 1958 et la décolonisation Franc des Communautés Françaises d'Afrique. Cette devise qui naît le jour où la France ratifie les accords de Bretton Woods, le 26 décembre 1945, permet plus tard aux nouveaux Etats, aux économies fragiles et aux systèmes politiques assez souvent instables, de bénéficier d'une monnaie stable. Mais son usage sera néfaste au développement des anciennes possessions françaises d'Afrique. En effet, la convertibilité (abrogée depuis la dévaluation le 12 janvier 1994) du CFA permettait de manière très simple que lorsque le gouvernement français offrait un don ou un prêt à l'Afrique, si l'on

⁴⁴ En 1967, la guerre de sécession du Biafra opposa les Forces fédérales et les Forces sécessionnistes biafraises (originaires du Biafra, région sud-est du Nigéria) emmenées par le lieutenant-colonel Odumegwu Emeka Ojukwu. Selon François-Xavier Verschave, « Ces dernières étaient armées et soutenues par la France gaullienne, le réseau Foccart et Félix Houphouët Boigny l'apôtre de la défense des intérêts français en Afrique. » (1999 : 137-153)

s'en tient aux conclusions des travaux de Verschave, ceux-ci étaient immédiatement convertis en devises et partagés entre le décideur français et le responsable africain. Une partie de l'immense dette africaine y trouve son origine. La convertibilité du Franc CFA a été l'instrument le plus sûr d'extraire une grande partie des ressources de l'Afrique.

On doutait que la libération économique ne serait pas au rendez-vous de l'indépendance, mais on ignorait que la reprise en main directe par les pays les plus riches et les plus puissants, qui sont justement, et ce n'est pas une pure coïncidence, les anciens pays colonisateurs, s'appuierait sur la faillite des régimes locaux -- faillite qu'elle contribue largement à organiser. Dans les pays qui restent sous influence, c'est-à-dire le « pré carré », l'ancienne puissance coloniale s'appuie sur des personnes-ressources et les couches sociales qui y trouvent leur intérêt ; la France excelle dans ce registre. Dans les pays qui avaient conquis leur indépendance de haute lutte, les régimes résistent difficilement aux coups de butoir et à la logique du nouvel ordre mondial. Généralement, ils négligent les libertés et les formes démocratiques, rompant l'adhésion populaire du temps des luttes de libération, facilitant les divisions des peuples, isolant les élites dirigeantes, laissant prise à la corruption et à l'arbitraire, affaiblissant les résistances jusqu'à ce que la domination extérieure apparaisse comme un moindre mal. Il faut malheureusement se rendre à l'évidence que le système politique et économique mis en place par les anciens colons est très suspect. En effet, dans le bulletin « Oppressions et résistances en Afrique francophone », publié sur son site le 16 novembre 2004, les membres de « Survie » affirment que :

depuis 40 ans la France n'a cessé de confisquer l'indépendance de ses anciennes colonies en y maintenant un système d'exploitation clientéliste,

soutenant politiquement, économiquement et militairement des régimes « aux ordres ».

On voit bien qu'on est dans un mécanisme du degré zéro de l'indépendance et dans un mécanisme de captation totale de l'indépendance africaine, que ce soit au niveau politique, monétaire, économique ou militaire. D'ailleurs dans ce dernier volet, force est de constater que tous les généraux et officiers africains sont formés dans les meilleures académies militaires de l'Hexagone. N'ont une carrière rapide que ceux qui entrent dans les cercles d'initiés. Il n'est pas rare de voir que par la suite, ces généraux deviennent assez souvent chef d'Etat et restent dans une logique de copinage permanent avec les réseaux de la Françafrique. Tous les deux ans, en se rendant au Sommet France-Afrique, une initiative du gouvernement français devenue un rituel incontournable dans les relations des différents protagonistes français et africains, les dirigeants locaux donnent l'impression à leurs peuples d'aller rendre compte à l'ancien maître. Ces sommets, sévèrement critiqués par les formations politiques de l'opposition et par certaines Organisations Non Gouvernementales, parmi lesquelles « Survie »), apparaissent aux yeux des différentes opinions publiques nationales comme le lieu où se renforce tout le système de réseaux d'influence et de corruption.

Ayant constaté une certaine insouciance de la part de ceux que la critique littéraire établie désigne par la deuxième génération d'écrivains - qui aurait déclaré la mort d'un certain genre de littérature dite engagée -, devant l'indifférence de l'opinion internationale face à la perpétuation, la pérennisation et l'enracinement du système « françafricain », et surtout afin de raviver un discours africain sur les Africains et de répercuter ainsi à grande échelle la réprobation des opinions nationales africaines face à

ce qui paraît à leurs yeux comme un système de captation, de prévarication et d'asservissement, une quinzaine d'écrivains africains de diverses nationalités, dans un projet commun, reprennent le flambeau de la dénonciation allumé par leurs aînés Mongo Beti, Sony Labou Tansi, Kourouma, etc. En effet, *Dernières nouvelles de la Françafrique* (2003) qui paraît presque à la même période que *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective* (2003) de Jean-Pierre Dozon, met à nu les paradoxes de ce système qui perpétue l'impérialisme français en Afrique. En effet cette collection de nouvelles aux ton et tonalité divers et variés peint avec un regard lucide les aléas des relations incestueuses de la France et de ses anciens territoires. Pour le mensuel culturel *Africultures*, cette prise de parole littéraire se veut aussi un acte fondateur : elle rompt avec un certain attentisme, mêlé d'une complaisance parfois morbide dans la description des maux du continent, d'une partie de l'intelligentsia africaine. En réunissant dans un même projet Kangni Alem (Togo), Camille Amouro (Bénin), Yahia Belaskri (Algérie), Tanella Boni (Côte-d'Ivoire), Jean-Jacques Séwanou Dabla (Togo), Eugène Ébodé (Cameroun), Sœuf Elbadawi (Comores), Ange-Séverin Malanda (Congo-Brazzaville), Diogène Ntarindwa (Rwanda), Sayouba Traoré (Burkina Faso), Abdourahman A. Waberi (Djibouti) et Dave Wilson (Bénin), l'initiative du Malgache Raharimanana et du Comorien Sœuf Elbadawi a le mérite d'inciter les auteurs à la réflexion sur le sens à donner à l'engagement artistique, et notamment littéraire, après les inoubliables années de la Négritude. Les nouvelles qu'ils donnent à lire alternent humour décapant et dénonciation féroce de ce qui leur semble être l'impérialisme français en Afrique. Le lecteur voit ainsi défiler sous ses yeux des tableaux plus vrais que nature de la « Françafrique » peints sans complaisance par l'Ivoirienne Tanella Boni et relatant

l'exploitation coloniale, l'impôt du sang payé par les populations colonisées envoyées sur les champs de bataille européens ou exploitées pour extraire les minerais précieux du sous-sol africain. C'est un système dans ses contradictions, dont la coopération perpétue parfois une forme d'impérialisme que ces nouvelles révèlent. En collant de près à l'actualité événementielle, la plupart des nouvelles de cette œuvre collective rappellent en filigrane la situation politique de certains pays où on peut observer une forme de révolte contre le système françafricain. Ainsi la victoire de Laurent Gbagbo aux élections présidentielles organisées en 2000 dans le pays phare du système, la Côte d'Ivoire, et qui remet ostensiblement en cause les mécanismes d'exploitation de son pays par la France. En portant son choix sur Laurent Gbagbo, le peuple ivoirien bascule de façon tonitruante dans l'arène politique du pré carré et en maintient le cap de la résistance contre vents et marées, et montre l'exemple et la voie au reste de l'Afrique francophone. L'apparition d'hommes politiques comme Laurent Gbagbo pour qui l'intérêt du peuple qui les a portés au pouvoir – une fois n'est pas coutume – prévaut et qui sont autant déterminés à dénoncer les accords indignes aliénant le développement de leur pays qu'à procéder à toutes les réformes économiques et sociales qui s'imposent, est perçue – à juste titre – comme un facteur déstabilisateur du système bien rôdé de spoliation que personne n'avait jusque-là osé remettre en cause. Ce sont ces hommes de conviction, qui s'appuient dorénavant sur des populations de plus en plus éduquées et clairvoyantes, qui sonneront bientôt le glas du Pacte colonial.

La Françafrique concerne une toute petite portion, une minorité de Français et d'Africains. De plus en plus d'Africains commencent à comprendre ces mécanismes

d'oppression et de domination, des formes de rejets de la Françafrique se multiplient, même si elles restent encore marginales.

Les systèmes de cooptation, corruption et d'intérêts particuliers comme la Françafrique ne sont pas les seuls à blâmer dans le marasme et le cycle de violence en vigueur en Afrique. Au-delà de toutes les entités, il existe des forces obscures que le commun des mortels ne voit pas ou n'a pas la capacité d'appréhender parce qu'elles ne sont à la portée que de la minorité qui gravite autour des cercles de pouvoir.

CHAPITRE 4

ENJEUX INVISIBLES DU POUVOIR

Cette partie est consacrée au décryptage de “l’imposture légitime”, pour reprendre les termes d’Austin⁴⁵, dans les jeux de pouvoir en Postcolonie. Les auteurs de notre corpus, Kourouma et Michel s’amuse, chacun à sa manière, à dévoiler les ressorts de l’autorité. Ils démasquent la machinerie cachée qui permet de produire des effets symboliques d’imposition, d’intimidation et de violence, ce que Bourdieu appelle les « trucs et les truquages qui font les puissants et les importants de tous les temps. » (“Dévoiler les ressorts du pouvoir. Le fétichisme politique”. Propos recueillis par Didier Éribon, *Libération*, 19 octobre 1982, p. 28.). Il sera examiné dans cette partie, le pouvoir et la violence physique et la violence symbolique.

Le pouvoir symbolique est un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d’obtenir la reconnaissance ; c’est-à-dire un pouvoir (économique, politique, culturel ou autre) qui a le pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d’arbitraire. L’efficacité propre de ce pouvoir s’exerce non dans l’ordre de la force physique, mais dans l’ordre du sens de la connaissance. Cela dit, dès que l’on échappe au physicalisme des rapports de force pour réintroduire les rapports symboliques de connaissance, la logique des alternatives obligées fait que l’on a toutes les chances de tomber dans la tradition de la philosophie du sujet, de la conscience, et de penser ces actes de reconnaissance comme des actes libres de soumission et de complicité.

⁴⁵ Cité par Pierre Bourdieu (1982) : 28.

1. Création de l'autorité : le fétichisme vestimentaire

Dans ce chapitre, le vêtement sera étudié, non pas dans le sens où Barthes (1967) l'entend, c'est-à-dire comme vêtement de mode que porte « le corps idéal incarné » du mannequin, mais plutôt comme marqueur social (218). Nous analyserons les variations individuelles des codes vestimentaires des classes supérieures, celles proches des cercles de décisions et de pouvoir pour montrer qu'en Afrique, lorsqu'il endosse au sens propre comme au figuré l'habit du colonisateur, l'ancien colonisé et leader politique actuel impose sa supériorité à ses congénères. Une conduite qui confirme à juste titre que le choix d'un code vestimentaire n'est jamais une démarche neutre. Elle peut même être, dans certains cas et circonstances, un adjuvant du pouvoir.

Le vêtement peut être considéré comme un fait social significatif. Il exprime état, honneur et distingue celui qui le porte du reste du commun. Les questions de préséances sont primordiales, qu'elles se manifestent par le choix des couleurs, la qualité des tissus ou par la place occupée dans le cérémonial officiel ou privé. Vêtu, l'individu n'est plus anonyme, il est le corps visible du pouvoir et de la classe qu'il représente. Les atteintes portées à ces symboles révèlent également l'importance du statut politique du costume. Le soin qui lui est porté, le souci du détail vestimentaire permettent également de cerner, de la théorie à la pratique, l'importance de la vêtue comme représentation, mais aussi comme instrument et enjeu de pouvoir.

Au sein de la plupart des sociétés le genre, la parenté, les statuts sociaux et politiques du costume représentent autant d'attributs investis idéologiquement. Cette inscription peut prendre différentes configurations : celles des marques corporelles, des traits physiques, ou du sexe, mais aussi de tout élément rentrant dans ce que les

sociologues appellent *habitus* ou le principe d'action des acteurs sociaux, dans un champ de compétition social fondamental. Le style de vêtement explique en partie, dans une perspective de domination, l'ambition qu'ont les humains de maîtriser leur espace social afin d'imposer une ligne religieuse ou politique de pouvoir réel ou virtuel ; ligne à partir de laquelle les constantes structurales se maintiennent dans un habitus approprié. Cette vieille notion d'*habitus* telle qu'on la retrouve chez Aristote, Saint Thomas ou au-delà, chez des penseurs aussi différents que Durkheim, Weber, Mauss, même si elle a traversé les siècles, reste encore pertinente avec une actualité confirmée grâce aux travaux de Pierre Bourdieu, notamment dans l'ouvrage qu'il a coécrit avec J.C Passeron : *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (1970). Sans toutefois modifier fondamentalement la nature du principe de l'*habitus*, l'approche de Bourdieu tempère le déterminisme inhérent (caractéristique chez ses précurseurs) à la conceptualisation de l'*habitus*. Le sociologue français montre que certains acteurs sociaux développent des stratégies de conquête et de domination fondées sur un petit nombre de dispositions acquises par socialisation. Bien qu'elles soient inconscientes, parfois ondoyantes et variables d'un cas à un autre, ces stratégies sont adaptées au monde social et induisent une forme de violence symbolique, c'est-à-dire un endoctrinement qui exerce la fonction de maintien de l'ordre, parfois sans que le sujet qui l'exerce s'en aperçoive consciemment. Dans son ouvrage *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), Bourdieu définit cette notion de violence symbolique comme :

(...) tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force. (18)

Ce concept relève de la capacité à faire méconnaître l'arbitraire de ses productions symboliques, et donc à les faire reconnaître comme légitimes par une grande majorité. A notre avis, le vêtement joue ce rôle en Afrique postcoloniale. Il y participe à l'implémentation de la violence symbolique des sujets dominants, c'est-à-dire de la classe politique au pouvoir, au détriment des sujets civils dominés, autrement dit la grande majorité des citoyens éloignés des cercles de décisions. Nous verrons donc comment le costume fait partie de tout un arsenal culturel de violence symbolique, mais légitime car il apparaît, par une opération de méconnaissance instituée, comme destinée à certains à l'exclusion d'autres et surtout comme ayant une valeur reconnue par tous, même si cette dernière paraît outrageusement arbitraire parce qu'essentiellement liée au « paraître ».

Dans *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979), Pierre Bourdieu oppose l'usage « réaliste » et fonctionnaliste que font les classes populaires du vêtement à l'usage qu'en font les classes dominantes qui sont attentives au paraître. Le vêtement n'a pas, dans ces milieux, pour fonction première un rôle protecteur, il permet de reconnaître socialement les individus. Mais comme le constate le Français Michel Maffesoli dans son article «Une symbolique du corps » :

La parure est tout à la fois ambivalente, l'authentique et l'inauthentique s'y mélangent à souhait, la parure permet à la fois d'être tout à fait désindividualisé et de rester pour autant soi-même. On pourrait multiplier les qualités de cette modulation de l'apparence. (1999 : 159)

Le vêtement qui semble a priori mettre le corps en valeur, le révéler (statut que l'on a tendance à lui accorder) ne le dissimule-t-il pas pour autant ? Ces frontières étroites s'imbriquent à tel point qu'on ne sait plus très bien si le vêtement est conçu pour montrer ou bien camoufler. Dans le milieu des classes supérieures, surtout celles proches du

pouvoir, le vêtement revêt une importance bien plus grande que dans tous les autres milieux sociaux.

Dans un livre fort édifiant : *L'invention du vêtement national au Sri Lanka. Habiller le corps colonisé* (2006), l'universitaire sri-lankaise Nira Wickramasinghe, ancienne professeure de la New York University, passe au crible les déterminations politiques, économiques et populaires assignées au « paraître », particulièrement à l'habillement et aux fonctions du vêtement dans les contextes post/coloniaux. Si elle prend comme étude de cas l'invention du vêtement national à Ceylan, la capitale politique de son pays pendant la colonisation anglaise, au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle, elle étend son analyse à ce qui a eu lieu en Inde ainsi qu'en Afrique, à la même période. Tout en confirmant l'intérêt que d'autres chercheurs, à l'instar des Français Pierre Guiraud, accordent aux signes sociaux, ou Michel Foucault qui insiste sur le rôle à la fois du « souci de soi » (1984) et de « l'usage des plaisirs » (1984a), Wickramasinghe fournit à son tour une grille de lecture, à notre avis la plus pertinente à notre contexte d'étude, qui appliquée au roman *En attendant* de Kourouma et au film *Mobutu roi du Zaïre*, du réalisateur belge Thierry Michel, dévoile au lecteur que chez les différents personnages de ces deux auteurs, le costume se décline comme un acte cathartique (représentation d'un acte réprimé par la morale, mais où le sujet prend plaisir du plaisir à transgresser) destiné à révéler la charge politique de la société postcoloniale africaine. Le vêtement dorénavant utilisé comme un accessoire d'apparat subit un glissement sémantique qui transcende le rôle social qui lui a toujours été assigné, à savoir celui de protéger simplement le corps humain contre les intempéries. Si toute société, à la suite du sociologue Français Pierre Guiraud, représente un système de relations entre les individus

qui a pour but la procréation, la défense, les échanges, la production, etc., alors la situation des individus au sein du groupe et des groupes au sein d'une collectivité doit être signifiée (1983: 97). Dans le contexte post/colonial, cela revient à dire que le vêtement, comme paradigme intégrant de ces systèmes de signes sociaux, participe à la création d'une mythologie du pouvoir. Comme le remarquait Roland Barthes, en tant que langage, le vêtement « est, au sens plein, un modèle social, une image plus ou moins standardisée de conduites collectives attendues, et c'est essentiellement à ce niveau qu'il est signifiant. » (1957 : 435) Ainsi, les manières de s'habiller et de se déshabiller au même titre que les discours qui les entourent sont autant de révélateurs des pratiques politiques et culturelles parce qu'ils renvoient à des comportements sociaux normés. Le corps du citoyen est soumis au regard public des autres et est donc l'objet de toutes les attentions. L'identification du statut politique et des rôles sociaux exige, entre autres, le respect de la culture des apparences vestimentaires ; le vêtement et le corps deviennent de ce fait des marqueurs d'identité.

De toute la panoplie de stratagèmes de maintien et de consolidation du pouvoir utilisés par l'élite politique à la fois dans le roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) de Kourouma et le film de Thierry Michel, *Mobutu roi du Zaïre* (1999), quelques-uns méritent une attention particulière. Ainsi en est-il du mythe du vêtement dans les espaces post-coloniaux. Les atours n'y sont pas simplement des objets de consommation de la vie quotidienne, mais ils véhiculent, comme nous le verrons, un discours manifeste, une construction idéologique qu'il serait intéressant de décrypter, afin d'en saisir la logique sociale sous-jacente. D'emblée, force est de reconnaître que dans

une dialectique totalitaire, cette logique, consciente ou inconsciente, opère sur tous les actants sociaux, de l'élite politique au sujet civil subalterne.

A la suite du sociologue français Jean Baudrillard, nous pensons qu'en Postcolonie l'habit est une conduite active et collective, parfois une contrainte ou une morale incarnant certaines valeurs pas toujours démocratiques. Il fonctionne comme une institution, un système de valeurs ayant pour rôle l'intégration ou la marginalisation et le contrôle social du groupe (1979 : 114). Ahmadou Kourouma, à travers la panoplie de personnages qu'il donne à voir dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, illustre à merveille ces fonctions qu'on peut lire comme une activité de manipulation systématique de signes, où l'inessentiel de l'objet (sa forme, sa couleur) prime sur l'essentiel, c'est-à-dire sa fonction de parole, de langage ou de communication. Le costume est une réalité psychosociale, mais sa partie psychologique est plus importante que sa partie sociale et personnelle. Il est essentiellement fait pour traduire le sexe, l'âge et surtout les classes sociales mettant ainsi en évidence le mythologique du vestimentaire. Le vêtement remplit donc une fonction sociale puisqu'il joue le rôle d'indicateur dans l'identification des individus d'une même société. A ce titre, il représente le lieu idéal où s'exerce une sémiologie de l'exclusion, c'est-à-dire une étude des signes sociaux et culturels qui permettent d'identifier l'appartenance d'un individu à un groupe ou à une fonction et à signifier les relations entre les sujets d'une même sphère sociale.

En dehors de leur fonction actantielle, ce qui frappe d'abord le lecteur chez la plupart des personnages du roman de Kourouma reste incontestablement leurs costumes aisément repérables. Dans ce contexte particulier qui se réfère à celui de la Postcolonie, ces costumes fonctionnent comme une forme d'identité remarquable. C'est le cas des

plus prestigieux maîtres chasseurs invités à venir assister au premier « donsomana » ou geste purificateur organisé à l'honneur de Koyaga, leur congénère chasseur, président-dictateur de la République du Golfe et principal protagoniste d'*En attendant le vote des bêtes sauvages*. On les voit donc

Assis en rond et en tailleur (...). Ils ont tous leur tenue de chasse : les bonnets phrygiens, les cottes auxquelles sont accrochés de multiples grigris, petits miroirs et amulettes. Ils portent tous en bandoulière le long fusil de traite et arborent tous dans la main droite le chasse-mouches de maître. (9)

Au sein de cette république montagneuse et imaginaire du Golfe dominée depuis des millénaires par les Paléonigritiques⁴⁶ (paléos) ou Hommes nus, le destin de Koyaga sera étroitement lié à la noblesse de cette caste de guerriers-chasseurs. Permettons-nous une digression ici juste pour signaler que du point de vue ethno-historique, Kourouma affirme, dans un entretien accordé aux chercheurs français et togolais Thibault Le Renard et Comi M. Toulabor (1998), qu'on trouvait les Hommes nus un peu partout en Afrique, en Côte d'Ivoire, au Cameroun et qu'« à l'indépendance, on a interdit à ces hommes de sortir nus de la brousse » (1999 : 182). Malgré le fait d'adopter les habitudes vestimentaires qui leur sont imposées dès lors, ils ont gardé la dénomination d'« Hommes nus » sous laquelle on les a toujours connus. Le chercheur et universitaire français Yves Chemla confirme :

Dès que le contact est établi avec le colonisateur, alors c'en est fini de la nudité, et, en conséquence, de la vie dans la proximité immédiate de la

⁴⁶ L'ethnologue malien Youssouf Tata Cissé (1994), chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Paris, spécialiste des civilisations mandingues précise, dans un entretien accordé à Alexandre Mensah, que les Paléonigritiques, « êtres mythiques (...) premiers habitants qui n'étaient pas de grande taille, comparés aux grands nègres des savanes », ne sont en fait que ces petits hommes que d'aucuns appellent « négrilles » ou « pygmées ». On les retrouve un peu partout parmi les peuples Bambara, Dogon, Sénoufo, de l'Afrique de l'Ouest jusqu'au Gabon, en Afrique centrale. Voir Mensah, Alexandre (2002).

nature et au contact presque palpable des forces qui la parcourent. Toutes les formes d'organisation sociale sont sapées et la résistance est matée. Changement de signe : les paléos deviennent les guerriers d'élite de l'armée française, en Indochine. Retour dans l'Afrique des Indépendances et changement de signe, à nouveau : les paléos deviennent *lycaons*, la garde de Koyaga, [...] (2006 :54).

Mais avant toute chose, cette confrérie des chasseurs aux pratiques initiatiques strictes et mystiques est restée une caste à part, avant et après leur contact avec le colon et l'avènement des indépendances. Elle représente un cercle fermé (est-ce la raison pour laquelle ils s'assoient toujours en cercle en public comme pour mieux l'illustrer ?) et vénéré, un clan adulé et respecté quand il n'est pas tout simplement craint. Ses membres doivent se singulariser de ceux des autres groupes tribaux par des signes extérieurs visibles et identifiables à distance, par exemple un accoutrement assez particulier. Cette tenue, comme l'uniforme ailleurs, affirme par une image quasi identique, l'unité et le dynamisme des chasseurs. Raison pour laquelle ils arborent des costumes particuliers, pour ceux d'entre eux qui ont été soumis aux rites initiatiques et y ont gravi tous les échelons de la hiérarchie de la confrérie des chasseurs.

On pourrait considérer le costume comme un discours muet que les chasseurs tiennent en direction des autres membres de la communauté pour les avertir de ce qu'ils sont et de ce qu'ils représentent, c'est-à-dire une caste de privilégiés. Roland Barthes reconnaît que « le signe vestimentaire est un syntagme complet, formé par une syntaxe d'éléments » (1967: 218) Dans le cas des Hommes nus de la confrérie des chasseurs peinte dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, outre le bonnet phrygien qui renverrait à la liberté et l'attachement des membres du clan à l'autonomie et l'indépendance, entre autres éléments de la syntaxe ésotérique qui composent le costume

des paléos, le chasse-mouches qu'ils tiennent dans la main droite revêt une symbolique particulière. Outre le titre nobiliaire que le chasse-mouches confère à son détenteur, il est le signe extérieur de la maîtrise des pouvoirs surnaturels acquis lors des différents parcours initiatiques et mystiques. En ce qui concerne les cottes de maille qui constituent le costume principal des chasseurs, non seulement elles remplissent leur rôle d'arme défensive, dans ce sens qu'utilisées comme bouclier, elles protègent celui qui les porte contre les griffes, les crocs des animaux féroces, ou bien contre les armes de jet (lance, javelot, flèche, etc.) lors des batailles et des guerres, mais surtout, elles rappellent à ceux qui l'auraient « oublié » que quand d'autres se complaisaient encore à se battre avec des armes en pierre ou en bois, les paléos maîtrisaient déjà les secrets du fer qui leur servit à bâtir leur suprématie, puis à établir leur prestige. Le fait de porter ce costume inscrit chaque chasseur dans la dynamique de la confrérie, c'est-à-dire dans son cadre culturel où il tient à rester. La confrérie des chasseurs occupe le sommet de la hiérarchie sociale traditionnelle, non seulement parce qu'elle a le pouvoir des armes mais aussi celui de la magie, acquis par sa fusion avec la nature.

Le fusil de traite que les chasseurs portent toujours en bandoulière, même lorsqu'ils sont de repos, représenterait l'autorité en même temps qu'il évoquerait la force, le pouvoir de feu et le droit de tuer qui caractérise leur profession, surtout lorsqu'on sait leurs facultés d'adaptation en « chasseurs tueurs d'hommes » en temps de guerre où « c'est l'ennemi qui devient le gibier. Vous le tuez ou il vous tue » (Tata : 2002). Devenus plus tard les célèbres lycéens de la garde de Koyaga, on les verra à l'œuvre, massacrant les adversaires politiques dans le sillage de leur confrère président et tyran de la République du Golfe.

Plus ou moins arbitraires ou motivées, les conventions associées à ces « vestèmes », espèces de matrices signifiantes (fusil, chasse-mouches, cottes de maille, bonnet phrygien, entre autres), sont partagées par l'ensemble de la communauté. Ce qui octroie aux chasseurs un pouvoir indiscutable et leur confère un ascendant psychologique sur le reste de la société. D'ailleurs, Kourouma confirme cette hypothèse lorsque par la voix de Bingo, le narrateur de son récit, il rappelle à l'intention des lecteurs l'importance que la société paléonigritique accorde aux chasseurs. Feignant de s'adresser à Koyaga le président, Bingo le narrateur déclare :

Voilà que le soleil à présent commence à disparaître derrière les montagnes. Vous avez convoqué les sept plus prestigieux maîtres parmi la foule des chasseurs accourus. (9)

On en déduit aisément que sans la présence des ces notables, la première veillée purificatoire ou « donsomana » de Koyaga ne peut pas commencer.

La République du Golfe, à l'instar de toutes les républiques en Postcolonie, s'apparente donc à une société hiérarchisée où les chasseurs incarnent le pouvoir matériel et la force spirituelle. Ce sont eux qui détiennent le pouvoir devant la caste des féticheurs et des marabouts. Raison pour laquelle, Koyaga, le futur président-dictateur du pays, sera issu de leurs rangs. En effet, Bingo, le « sora » ou le chantre des chasseurs, aède et griot musicien, qui fait office de narrateur dans *En attendant*, rappelle son identité à Koyaga au moment de lancer la première veillée purificatoire (donsomana) : « Vous êtes chasseur ! Vous resterez avec Ramsès II et Soundiata l'un des trois plus grands chasseurs de l'humanité. » (9) Puis prenant la foule à témoin dans la grande tradition de l'oralité, il ajoute : « Retenez le nom de Koyaga, le chasseur et président-dictateur de la République du Golfe. » (9)

Dans le roman objet de notre étude, Kourouma rappelle à ses lecteurs les circonstances qui ont vu naître la République du Golfe. Il affirme que c'était

Au cours de la réunion des Européens sur le partage de l'Afrique en 1884 à Berlin, le golfe du Bénin et les Côtes des Esclaves sont dévolus aux Français et aux Allemands. Les colonisateurs tentent une expérience originale de civilisation de Nègres dans la zone appelée Golfe. Ils s'en vont racheter des esclaves en Amérique, les affranchissent et les installent sur les terres. (11)

Géographiquement, ce pays, que beaucoup assimilent volontiers au Togo actuel, occupe ce qui fut jadis une région montagneuse peuplée des hommes totalement nus ou Paléonigritiques. Mais prosaïquement, l'histoire, même fictionnalisée de la République du Golfe, ressemble à s'y méprendre à celles conjuguées du Libéria et de la Sierra Léone⁴⁷ actuels. Néanmoins, les confréries y prospèrent particulièrement en occupant des espaces politiques interstitiels où aucune structure étatique fermement établie n'existait. Leur hostilité initiale à l'égard de toute action en faveur d'une centralisation politique s'est nuancée au contact de l'administration coloniale d'abord et des régimes politiques postcoloniaux ensuite, comme on le constate dès l'arrivée au pouvoir de Fricassa Santos, le premier président et « père de la nation et de l'indépendance » (79)

A la tête de cette société fortement hiérarchisée se trouvent les chasseurs-guerriers, les marabouts et les féticheurs. Ces groupes, les plus forts et les plus prestigieux, vivent et s'enrichissent du travail d'une kyrielle de vassaux et de celui de

⁴⁷ La Sierra Leone et le Libéria sont deux Etats situés en Afrique de l'Ouest. En 1787, les Britanniques achètent l'emplacement où sera bâtie Freetown, la capitale de la Sierra Leone. Ils y accueillent des esclaves d'Amérique, libérés pour les récompenser d'avoir choisi le camp britannique pendant la guerre d'Indépendance des Etats-Unis. La Sierra Leone devient en 1792 la première colonie britannique de l'Afrique de l'Ouest. En 1822, le Libéria est fondé par une société américaine de colonisation (The National Colonization Society of America), pour y installer des esclaves noirs libérés. Cette date marque aussi le début d'un malaise entre les Américano-Libériens et la population autochtone. Le Libéria et la Sierra Leone serviront plus tard de cadre spatio-temporel à l'action du prochain roman de Kourouma : *Allah n'est pas obligé* (2000)

leurs autres subordonnés, de loin les plus nombreux. On trouve une similitude frappante entre la confrérie des chasseurs évoquée par Kourouma dans le roman de notre étude et les « Diaruw » que Youssouf Tata Cissé, l'ethnologue malien, décrit dans son ouvrage *Confréries de chasseurs Malinké et Bambara* (1994). Entre les deux, il existe une unité culturelle mythologique indéniable dans tous les rituels de chasse, les tenues, les coiffures et la musique. En effet, depuis le III^{ème} siècle avant notre ère, affirme Tata Cissé, la confrérie des chasseurs à l'image des « Diaruw », surtout en Afrique de l'Ouest et de façon plus prononcée encore vers le douzième siècle de notre ère, constitua un pouvoir parallèle, c'est-à-dire le refuge de tous ceux qui étaient pour un ordre moral et politique juste. On comprend donc l'attraction et le magnétisme que cette confrérie peut exercer sur Koyaga, l'antihéros du roman de Kourouma. Dans une démarche politicienne calculée, le dictateur tente de valider son action politique aux yeux de l'opinion. Il vise de capitaliser en insistant pour que les chasseurs prennent part à la cérémonie purificatoire organisée pour expier ses crimes crapuleux. Conscient du fait que sa gestion des hommes et du pays est discutable et jalonnée de « saloperies », « conneries », « mensonges » et de « nombreux crimes et assassinats » (p. 10), Koyaga sait que les chasseurs, dépositaires d'un capital moral incontestable, prônaient la protection des femmes, des orphelins, des faibles et de l'étranger ; et qu'en s'alliant à eux, ou du moins en trouvant grâce à leurs yeux, il retrouverait une nouvelle virginité politique qui lui permettrait de conserver son pouvoir malgré l'impopularité de son régime.

Mais avant l'indépendance de la République du Golfe, dans ce simple agrégat de tribus du point de vue politique, une cohésion religieuse avait été envisagée par les colons français qui entreprirent avec un succès mitigé d'évangéliser les autochtones. Malgré la

versatilité des alliances qui ne plaident pas a priori en faveur de la stabilité du système, et une forte dose de mauvaise volonté aggravée par l'animosité que provoquent dans la savane et aux abords des montagnes les rivalités autour d'un pâturage, d'un point d'eau ou d'une zone de culture, les chasseurs réussirent à imposer un Etat théocratique en mélangeant les croyances autochtones à l'Islam, même si cette dernière religion reste la plus prépondérante et la plus visible. Hostiles aux colons, les paléos seront « provisoirement dispensés du portage et des travaux forcés » (12) auxquels les nouveaux maîtres avaient assujéti leurs congénères. Ils bâtirent leur réputation en opposant une résistance farouche à la pénétration coloniale et en établissant définitivement leur notoriété en arrachant à la France, puissance tutélaire, leur indépendance par les armes.

Toutes ces raisons poussent les Paléonigritiques à trouver des moyens visibles susceptibles de traduire leur statut social et politique. Le costume, pittoresque de préférence, participe de cette logique. Il fait partie d'une panoplie d'instruments à forte charge symbolique qui régissent la société des Hommes nus et contribue à asseoir leur autorité. Cette politique de délimitation psychologique se justifierait dans un contexte social fortement hiérarchisé comme celui de la République du Golfe (paradigmatique de la plupart des pays africains actuels) où chaque individu doit rester à sa place et remplir le rôle social qui lui est dévolu.

Que ce soit le costume de mailles, les bonnets phrygiens, les grigris, les petits miroirs, les amulettes, le fusil de traite, le chasse-mouches, le rituel du cercle, symbolisme de l'anneau, de la totalité, donc de la clôture qui garantirait la prospérité et l'unité, l'immutabilité, la stabilité, la non-dualité voire l'éternité, tous ces appareils diacritiques composant le costume des chasseurs paléos servent à signaler leur différence

et à entretenir leur supériorité présumée. Ils offrent les moyens spirituels, idéologiques et pragmatiques de maintenir et de perpétuer leur pouvoir. Agissant comme un code social ou un tabou, cet état des choses semble partagé par l'ensemble des citoyens et ne souffre d'aucune contestation. Ceux des individus qui oseraient contester cette réalité le font à leur risque et péril.

L'Afrique des indépendances n'échappe pas à un usage idéologique du vêtement où l'uniforme tient un rôle de fanatisation et de désinformation des masses. *Dans Mobutu, roi du Zaïre (1999)* l'imposition de divers uniformes en constitue un signe clinique. Obnubilé par son image, le général-président Mobutu, personnage éponyme du documentaire du Belge Thierry Michel, a développé une structure narcissique au sein de son équipe d'abord, sa garde prétorienne et un entourage proche constitué de courtisans zélés, ensuite au sein de la nation en instaurant le port obligatoire d'un uniforme du parti à son effigie. En effet, ce qui frappe sur l'uniforme de tous les militants, c'est cette grande photo, taille nature, du couple présidentiel, c'est-à-dire Mobutu et son épouse. Une pratique que l'on rencontre dans presque toutes les républiques post-coloniales en Afrique francophone, même si au Cameroun, Gabon, Togo, Bénin les présidents successifs ont souvent préservé l'image de leurs épouses pour d'autres tâches d'endoctrinement, par exemple la gestion des fondations caritatives. Dans le cas du Zaïre, devenu aujourd'hui République Démocratique du Congo (RDC), outre cette effigie du président et de son épouse qui y est imprimée, l'uniforme arbore aussi un macaron contenant le sigle et l'emblème du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), parti politique fondé en 1966 par Mobutu, devenu d'abord parti unique, puis parti-Etat plus tard. Dans une étude qu'il a consacrée aux reflexes vestimentaires en Afrique,

l'universitaire camerounais Alexis Tcheuyap (1999) affirme que dès les indépendances et l'instauration des partis uniques en Afrique, les tyrans et différents dictateurs qui se sont succédés au pouvoir ont instauré l'uniforme pour assouvir leurs fantasmes de popularité, car ce principe conditionne les gens à intégrer graduellement, et sans s'en rendre compte, les mythes propagés par l'idéologie dominante.

Des codes vestimentaires imposés par le haut ont tenté d'emmurer les masses et d'imposer une visualisation chimérique des systèmes en place. Les « uniformes » et autres « tenues » du parti en témoignent. Ces « tenues » qui sont distribuées par les agents du gouvernement sont, en fait, une forme d'embrigadement. Celui qui les adopte est enfermé dans ce qui tient lieu d'idéologie du parti. (Tcheuyap : 1999)

Le chercheur camerounais ajoute que les habits remplissent aussi une fonction comminatoire que les politiques postcoloniaux n'hésitent pas à exploiter. En effet, l'uniforme du parti au pouvoir défère à ceux qui le portent plus de force et d'autorité que celui des partis de l'opposition. Manifester son allégeance – supposée, réelle ou calculée - à un parti politique en arborant son emblème n'est pas un acte innocent. Ce geste comporte en soi une dimension symbolique exprimée en termes visuels. Comme l'indique l'écrivain congolais Pius Ngandu Nkashama, le parti au pouvoir ainsi que les principaux acteurs politiques, c'est-à-dire ceux qui détiennent le pouvoir de décision, doivent « paraître et apparaître, s'emparer de tout l'espace de visibilité sociale » (1993 : 29)

Le récit de Kourouma et le documentaire de Michel, objets de notre étude, offrent une galerie assez riche de personnages dont les costumes bucoliques et pittoresques renseignent sur leur fonction et parfois leur statut social. On peut affirmer, à la suite du

chercheur togolais Comi M. Toulabor⁴⁸ (1999), qu'*En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) brosse une saga politique de l'Afrique postcoloniale, raison pour laquelle il met naturellement en scène les premiers dirigeants des pays nouvellement libérés du joug colonial français. Ainsi, à l'aide d'une esthétique scripturaire particulière où le romancier ivoirien mêle différentes analogies onomastiques, (ethnonymie, toponymie, anthroponymie, etc.), n'a-t-on pas de mal à reconnaître dans le roman, le président togolais (1967-2005) Étienne Gnassingbé Eyadema à travers la figure du héros principal Koyaga, sergent, puis capitaine d'armée (102), comme son homologue ; le président de la Côte d'Ivoire Houphouët-Boigny affublé du surnom Tiékoroni président de la République des Ebènes (82) par le romancier. La correspondance homologique ne s'arrête pas là, car Sékou Touré, le premier président de la République de Guinée, en poste de l'indépendance obtenue de la France en 1958 jusqu'en 1984, est peint par Kourouma sous les traits du comparse Nkoutigui Fondio, président de la République des Monts (82 et 140). Il est reconnaissable dans le roman grâce aux références continues à la topographie montueuse de son pays, la République des Monts rappelant les massifs du Fouta Djallon, ainsi qu'à ses éternels boubou et mouchoir blancs, accessoires vestimentaires qu'il ne quittait jamais ; d'où son surnom de « l'homme en blanc » (82).

Deux autres protagonistes issus de la faune politique de Kourouma méritent une attention particulière, car leur accoutrement est paradigmatique de la mythologie vestimentaire en vigueur en Postcolonie. Le premier exemple est celui de Bossouma. Ce

⁴⁸ Ancien rédacteur-en-chef de *Politique africaine* et maintenant directeur de la publication depuis janvier 2000, ce Togolais est chargé de recherche au Centre d'Etude d'Afrique Noire (CEAN) à l'Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux en France. Ses thèmes de prédilection portent sur les cultures politiques populaires, les relations entre mouvements religieux et processus de démocratisation en Afrique en général, et au Ghana et Togo en particulier.

fier polygame de 30 femmes (209), alcoolique (210) lubrique a une mise excentrique : « képi de maréchal, sourire de filou, (...) poitrail caparaçonné de décorations » (208). Déjà évoquée ci-dessus, l'étude de Comi M. Toulabor, chercheur au Centre d'Etude d'Afrique Noire de Bordeaux (1999), montre que chez Kourouma la frontière entre fiction et réalité est très mince et non étanche ; ce phénomène autorise un rapprochement opératoire clair entre la fiction et la réalité événementielle dans *En attendant*. Ainsi apprend-on que le personnage de l'empereur Bossouma de la fiction de Kourouma, comme on s'en doutait, n'est en fait rien d'autre que l'alter-ego de l'Empereur Jean-Bedel Bokassa⁴⁹ qui régna par la force, le sang et la terreur sur la République Centrafricaine. Pour faire référence de façon plus précise, l'écrivain ivoirien adoube son personnage Bossouma « empereur du Pays aux Deux Fleuves » (208), allusion à l'Oubangui et au Chari, les deux fleuves qui arrosent ce territoire de l'ex-Afrique Equatoriale Française (AEF), le pays sur lequel cet autre dictateur régna pendant près de 13 ans.

Comme tout système de signes non linguistiques servant à la communication, le vêtement, de façon générale, révèle autant qu'il cache. On savait déjà qu'il représente le signe et la garantie des corps sexués. Mais de façon plus évidente dans le film *Mobutu, roi du Zaïre* de Thierry Michel, et ensuite Kourouma avec *En attendant le vote des bêtes sauvages*, il révèle surtout le statut politique, social, économique et religieux des personnages. Devenu instrument de manipulation politique, le vêtement incarne toute une symbolique du pouvoir et de l'autorité comme chez Mobutu, le principal personnage du documentaire qui dresse le portrait de Mobutu Sese Seko, l'ancien dictateur de l'ex-Zaïre,

⁴⁹ Jean-Bedel Bokassa (1921-1996).

qui prit le pouvoir en 1965, après avoir assassiné Patrice Lumumba, le premier ministre de l'époque lors d'un coup d'Etat militaire dans l'ex-Congo belge. Il régna sur son pays d'une main de fer pendant plus de trente ans.

L'imposition de divers uniformes constitue un signe clinique informant de l'usage politique du costume dans la sphère de domination de Mobutu. En effet, le documentaire du cinéaste belge s'ouvre sur un plan large montrant une foule nombreuse, multicolore et disciplinée rassemblée devant un grand édifice (probablement le palais présidentiel) et chantant des louanges : « Mobutu sois notre guide » . Au centre du plan se trouve un énorme jet d'eau rond dont les jaillissements retombent dans la fontaine où il prend source. Des militants triés sur le volet spécialement pour l'occasion font des mouvements d'ensemble, dansent et chantent les louanges de Mobutu Sese Seko, Président-fondateur du parti unique. Deux sortes de personnages se distinguent de cette scène, d'un côté des soldats en tenue militaire et de l'autre une foule composée de personnes civiles, mais tout aussi en uniformes. En contre-champ on voit apparaître Mobutu, président de ce qui est alors le Zaïre, passant les troupes en revue. Le port de l'uniforme suscite toujours quelques curiosités. Si la tenue militaire de la garde présidentielle apparaît comme un fait banal, tant est que ce corps de métier se doit d'adopter, comme partout ailleurs, un moyen d'identification connu et reconnu lui permettant de se différencier à vue d'œil des civils, il n'est pas toujours inintéressant de comprendre pourquoi cette technique s'étend sur de simples citoyens. Le cas de cette immense foule de « militants » en uniforme du parti unique que l'on peut voir dès les séquences préliminaires du documentaire de Thierry Michel n'échappe pas à cette interrogation. Dans l'exploitation de ce phénomène social,

il est fait une observation stricte des exigences techniques et esthétiques du milieu, tant au point de vue des coupes spécifiques et des motifs que des couleurs.

A première vue, tout le monde porte l'uniforme du parti. Le tissu est vraisemblablement de confection locale, mais le plus frappant est ce halo rouge (grand format) en forme de cœur au centre duquel sont disposées les effigies de Mobutu et de son épouse. Pour les militants de base, un pantalon et un long boubou, communément appelé "saharienne" à col « Mao » avec quatre poches et des manches trois-quarts, retombe sur le pantalon que l'on imagine noué autour des reins sans ceinture. Selon les échelons dans le parti certains gradés et la garde prétorienne la plus rapprochée du président portent des vestes à longues manches, vraisemblablement réservées pour cette élite. Comme on peut le voir dans la séquence d'ouverture du film, ces militants hors catégorie ont l'insigne honneur de porter un uniforme avec le portrait du président en grand format dans un médaillon. Pour toutes les autres catégories de militants, l'emblème du parti (une flamme) constitue la deuxième chose, après la tête du président, à être facilement identifiable de loin sur les différents uniformes. La symbolique est puissante puisque ces effigies se trouvent juste au niveau de la poitrine et du cœur de ceux qui portent l'uniforme, comme pour mieux indiquer qui devrait être au centre de leurs préoccupations émotionnelle, intellectuelle et spirituelle, pour ne pas dire politique. Cette disposition mentale est assez visible chez les hommes, car la coupe de leur uniforme est plus simple par rapport à celles des femmes où un pagne est noué autour d'une robe longue et ample de même couleur, ce dernier accessoire pouvant "dérégler" le mécanisme.

A l'analyse, ce dernier accessoire (le pagne) était censé participer à une campagne psychologique destinée à renforcer le sens des valeurs morales et à consolider la fonction « pudique » du vêtement. Il était devenu impératif de cacher les « parties honteuses » dans ce Zaïre qui prônait un « retour à l'authenticité » (ersatz au mouvement de la Négritude) et aux valeurs morales, si l'on en croit les recherches de Young et Turner dans *The Rise and Decline of the Zairian State* (2005). Mais il paraît que le fait de nouer ce pagne détourne du rôle octroyé à cet accessoire pour des raisons de pudeur et semble plutôt guider le regard vers les caractères sexuels soit pour les laisser transparaître soit les suggérer. Le rôle de ce pagne serait d'éviter que la vue des caractères sexuels primaires et secondaires (organes génitaux, fesses, poitrine féminine) ne provoquent un désir, une attirance, d'une part et d'autre part de dissimuler les réactions primaires et instinctives. Masquer ces organes permettrait donc de voir chez l'autre un individu avant d'y voir un partenaire sexuel potentiel et, donc de faire passer le dialogue avant l'instinct. Paradoxalement, dans le film de Thierry Michel, à côté des femmes habillées pudiquement en uniforme du parti, des jeunes femmes à moitié nues se trémoussent devant le couple présidentiel sans que cela ne gêne outre mesure.

Dans les mœurs postcoloniales les attributs vestimentaires particuliers, comme l'uniforme, restent utilisés dans certains rites et cérémonies, comme la sortie présidentielle publique que nous venons d'évoquer et qui inaugure le documentaire de Thierry Michel. La tenue du parti unique doit se porter plus ou moins volontairement et parfois obligatoirement pour montrer son « attachement » aux idéaux du parti. La matière, la forme, la couleur, le décor, la façon de porter, le moment de porter le vêtement constituent quelques « vestèmes » intéressants dans un vaste ensemble de codes

élitaires qui contribuent à l'élaboration d'un langage visuel d'autorité propre aux dominants, ou de langage de soumission spécifiques aux dominés ; une dichotomie sociale qui donne finalement raison à Pierre Bourdieu, lorsque celui-ci détermine l'espace social par le principe de la distinction ou de différenciation comme principe de distribution du pouvoir (1994).

En somme, le fait de porter l'uniforme constitue un élément dynamique dans un groupe: les membres du même groupe, vêtus de la même façon, seront réunis par une force centripète, tous se sentent semblables mutuellement grâce à l'uniforme identique. Dans la plupart des pays d'expression française d'Afrique subsaharienne où la démocratie se trouve encore à son stade de balbutiement, à cause soit de la prégnance du parti unique, des coups d'Etats militaires à répétition ou mêmes des élections non transparentes, le groupe au pouvoir exploite cette dynamique à des fins politiques, soit pour pérenniser son pouvoir soit pour assujettir les citoyens. Le fait de porter l'uniforme à l'effigie du président du parti unique produit des effets structurants à long terme dans les actes, les pensées, les sentiments et les perceptions du sujet. Ce système de dispositions agit comme principe créateur et organisateur de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de ceux qui le subissent.

2. De l'*èthos* comme force de persuasion

L'*èthos*, mot grec qui signifie le caractère, l'état d'âme, la disposition psychique, s'écrit avec « è » pour la transcription de la lettre grecque *êta*, ne doit pas être confondu avec le mot grec *éthos* avec « é » signifiant la coutume, l'habitude. Dans *Poétique et*

République (Livre III) où Aristote théorise la rhétorique, il définit l'*èthos* comme l'image que le locuteur donne de lui-même à travers son discours, et par extension, tout acte (discursif ou non) qui contribue à rendre un tempérament ou des traits de caractère.

Dans l'art rhétorique, l'*èthos* se déclinerait comme le style que doit prendre l'orateur pour retenir l'attention, gagner la confiance de son auditoire et se rendre crédible et sympathique. Il s'adresse à l'imagination de l'interlocuteur. Aristote définit le bon sens, la vertu et la bienveillance comme étant les éléments facilitant la confiance en l'orateur. Par extension, tout acte discursif ou non qui contribue à rendre manifeste un tempérament ou des traits de caractère participe de l'*èthos*.

Dans la réalité Bokassa, alias Bossouma l'Empereur du Pays des Deux fleuves dans la fiction de Kourouma, était fasciné par Napoléon I^{er}, Empereur des Français. Soldat de l'armée française, récipiendaire de la Légion d'honneur comme son modèle, il admirait le pouvoir, la notoriété, le prestige d'« homme de guerre » et l'aura internationale du souverain français au point qu'en 1977, il décide, comme Napoléon I^{er}, de se faire couronner lui-même empereur de Centrafrique sous le titre de : « Sa Majesté Impériale Bokassa I^{er}, Empereur de Centrafrique ». Selon un de ses multiples biographes, dont Jean Barthélemy Bokassa son propre petits-fils et auteur de *Les Diamants de la trahison* (2006), cette fascination a hanté l'homme toute sa vie, surtout durant la période pendant laquelle il avait en charge le pays. Ainsi, en 1977, à défaut de pouvoir s'offrir les atours⁵⁰ qu'endossait son modèle Napoléon I^{er} lors de son

⁵⁰ On peut voir cette épée dans une peinture (huile sur toile) de Gérard François datant de 1805. Ce tableau représente Napoléon en « grand habillement » du Sacre, avec une couronne, un sceptre, une main de justice, un globe crucifère, un collier de la Légion d'honneur. Il était destiné à prendre place dans l'appartement d'honneur de chaque résidence politique à l'étranger, diplomatique ou consulaire. On peut le voir au Musée national du Château de Fontainebleau en région parisienne.

couronnement, Bokassa se contenta de revêtir « le même costume que le maréchal français Ney lors du sacre de Napoléon I^{er}. » (33) Son titre complet était « Empereur de Centrafrique par la volonté du peuple Centrafricain, uni au sein du parti politique national : le MESAN » (Mouvement pour l'Evolution Sociale de l'Afrique Noire) Pour se rapprocher de son idole, il accepta des mains de l'ancien président français Valéry Giscard d'Estaing un symbole fort : l'épée de l'Empire « que Napoléon aimait beaucoup⁵¹. » L'état psychologique dans lequel se trouve le personnage de Bossouma dans la fiction de Kourouma, en qui « l'on reconnaît sans peine Bokassa » (Patrick Michel, 2002 :72), n'est pas loin de la figure archétypale dont parle Alexis Tcheuyap : « L'Africain qui passe un vêtement formule désormais un discours en partie mimétique, une idéologie sociale ou culturelle ayant souvent pour socle le camouflage.» (1999) Que ce soit dans la fiction ou dans la réalité, la dissimulation décrite ici par le chercheur camerounais trahit un manque constant de confiance en soi chez Bossouma-Bokassa. Elle met à nu les contradictions d'un être torturé de l'intérieur, en proie aux conflits intérieurs entre ce qui lui reste de conscience et le désir ardent de plaire à la fois à ceux qui l'ont placé à un poste dont il sait qu'il ne mérite pas et son peuple dont il sait pertinemment qu'il a déçu. Il se trouve dans une situation psychologique insoutenable qui se décline comme un aveu des ses propres lacunes. La fixation sur Napoléon I^{er}, c'est-à-dire le symbole fantasmé qu'il a de la puissance de la France, témoigne du rapport patriarcal qui

⁵¹ Extrait d'une interview exclusive de Bokassa interdite et censurée par les médias et qui circule librement sur Internet. "Bokassa. Entrevue interdite" Jean-Claude Chuzeville. Images de Claude Jaget, réalisation de Lionel Chomarat. JCC, mars 2001, 53 minutes. En effet, l'ex-empereur Bokassa, se référant à l'ex-président français Valéry Giscard d'Estaing, affirme : « (...) il m'a offert aussi une épée de l'Empire. C'est une épée qu'il a fait prendre au musée français. Oui, il me l'a dit. Avant de la prendre, il m'a fait d'abord visiter le musée français là où il y a toutes les épées du temps de Napoléon. Et quand j'ai terminé la visite de ce musée, il a demandé au concierge du musée de lui apporter l'épée que Napoléon aimait beaucoup. Le concierge la lui a apportée, il me l'a remise. Maintenant il l'a reprise. » (53^{ème} minute).

a déterminé la politique coloniale. Il faut peut-être signaler en passant que la fixation dont il s'agit ici est un état profond dans le développement de la personnalité de Bossouma-Bokassa, c'est-à-dire une empreinte laissée soit par un conflit mal résolu (colonisation ?), soit par une satisfaction trop importante à un stade donné. L'évolution psychique du personnage fictif ou réel (ce qui sépare les deux est insignifiant) continue plus ou moins bien, mais à chaque conflit, l'individu a tendance à reproduire des modes de résolution spécifiques et antérieurs à ce stade. Ici, cette fixation est doublée d'une introjection, phénomène d'imitation élémentaire s'exerçant sous une forme fantasmatique par lequel le sujet Bossouma-Bokassa s'identifie à l'Objet (Napoléon, métaphore de la France conquérante) et se l'incorpore.

Bossouma-Bokassa ne représente qu'une figure archétypale à laquelle pourrait s'identifier n'importe quel homme politique que le destin a placé à la tête de n'importe quel Etat post-colonial ; une génération qui a appris par cœur en se l'appropriant le slogan assimilationniste « nos ancêtres les Gaullois ». Il va sans dire que la filiation ainsi imposée semble tenace et pérenne. Bossouma semble atteint par le syndrome dont parle si bien Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952), lorsqu'il aborda la question de la hiérarchisation raciale dans la société coloniale ou postcoloniale, où le colon blanc c'était l'être et l'indigène noir le néant. De par ce jeu de positionnement psychologique, le colon blanc s'est attribué une certaine valeur ontologique devenant de ce fait l'étalon de mesure. A la suite de Fanon, Rangira Béatrice Gallimore, chercheuse et professeure à l'Université du Missouri-Columbia, constate que l'homme noir qui voulait sortir du néant dans lequel le colon blanc l'avait plongé « devait faire siens certains éléments blanchissants ». Ces éléments pouvant être l'adoption de la langue du colon, le mariage

ou encore, « pour les moins chanceux », le port du vêtement européen, écrit-elle (1999). Kourouma peint donc, à travers le personnage de Bossouma, tout le dilemme psychologique de certains anciens colonisés. Le réflexe de l'adoption presque automatique du vêtement européen pour des raisons socio-psychologiques justifie l'assertion de Gallimore selon laquelle « le port de l'habit occidental par un Noir témoignait d'un souci conscient et volontaire d'appartenance à la classe supérieure. » (1999)

Même si le sacre de Bokassa et de son pendant fictif Bossouma n'est évoqué ni dans le roman de Kourouma ni dans le film de Thierry Michel, le seul fait que le romancier ivoirien attire l'attention sur son code vestimentaire nous incite à regarder de près le comportement du personnage dans la vie réelle. La mise en scène de soi à l'aide du costume napoléonien remplit une fonction heuristique dans la vie de Bokassa dans la mesure où elle lui permet de valoriser d'une part les différentes responsabilités du pouvoir aux yeux de ses sujets et d'autre part promouvoir son « éthos » de personne publique. On sait que dans des Etats non démocratiques où n'existe aucun respect pour les droits fondamentaux des citoyens, comme dans le Pays aux Deux Fleuves, l'adoption de certains codes vestimentaires rappelle les vestiges de l'ère coloniale, époque pendant laquelle les seuls vêtements décents sont les vêtements européens auréolés de toute leur symbolique de pouvoir et de supériorité. Bossouma sait qu'il reste un dictateur aux yeux de ses compatriotes et ceux de l'opinion. Endosser le costume de Napoléon s'apparente à la promotion de son *éthos* comme stratégie de réhabilitation morale, une attitude de séduction pour capter l'attention, gagner la confiance du peuple et se rendre ainsi crédible ou à la limite sympathique. L'artifice vestimentaire installe donc le doute comme une

nécessité dans l'opinion. Comme tout possesseur de pouvoir, Bossouma est ainsi pris dans un engrenage idéologique faisant de l'image et du paraître un impératif existentiel, constate Tcheuyap (1999).

Le personnage de Mobutu, dans le documentaire de Thierry Michel et sous les traits du Président du Grand Fleuve chez Kourouma, ne se prive pas d'utiliser le vêtement comme moyen de communication et plateforme-support privilégié pour son discours en espérant, consciemment ou inconsciemment, que l'effet direct et immédiat de son discours renforcé par son apparence aura un impact considérable sur l'imaginaire populaire. Responsable politique de haut rang, Mobutu doit se présenter au public avec les attributs qui dramatisent ses fonctions et ses pouvoirs. Sa logique semble épouser le principe qui veut que l'important ne soit pas ce que vous êtes, ce que vous faites, moins encore ce que vous pensez, mais le double qui vous représente dans l'esprit des autres. En homme politique rusé, Mobutu a compris que le pouvoir se prenait et se gardait par l'image. C'est l'image de chaque homme politique dont les médias se délectent au détriment parfois de la réflexion sur les priorités, sur les choix à faire aux plans social, économique, international. Le besoin de paraître qui anime le président zaïrois n'échappe pas à Kourouma, lorsqu'il écrit que Mobutu « ne devait plus sortir sans ses attributs de chef : la peau de léopard et la canne d'ivoire au pommeau en or massif. » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 243). Ces codes élitaires sont plus visibles dans le film de Michel où d'autres emblèmes comme le costume « Mao » et la toque en peau de léopard (visibles dans la première séquence du film, précisément une minute et seize secondes après le début du documentaire) complètent le costume du président. Cette image contraste avec celle, en costume trois pièces, chemise blanche, nœud papillon et lunettes claires de celui

qui est encore Joseph-Désiré Mobutu, jeune journaliste « évolué » et rédacteur en chef de *L'Avenir* (un journal indigène) que l'on voit au milieu de la deuxième séquence du film de Thierry Michel. En effet, des images d'archives retraçant sa participation au Congrès de la Presse Coloniale organisée dans le cadre de l'Exposition Universelle de Bruxelles de 1958 le montrent en train de donner une interview à quelques journalistes occidentaux. A peine romancées, plusieurs occurrences à cette séquence de la vie du futur président zaïrois apparaissent dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, où Kourouma ne prend aucune liberté pour altérer sa vraisemblance: « Dans la Force publique, il apprit la comptabilité, la dactylographie et surtout le journalisme. Il en apprit donc assez pour passer le certificat d'évolué » (233). Plus loin, on peut lire: « (...) en raison des prodigieuses notes obtenues à l'examen, le plus important quotidien du pays, *L'Avenir*, embaucha l'évoluant évolué comme journaliste » (235). Il est très intéressant de voir l'évolution du personnage de Mobutu, même si celle-ci n'est pas très détaillée dans l'œuvre de l'auteur ivoirien, qui préfère ne se limiter qu'à l'apogée du règne du président zaïrois. Au contraire, une lecture attentive du film révèle une métamorphose vestimentaire saisissante relative aux fonctions que l'homme occupera tout au long de son parcours. Ainsi, à travers le costume pourrait-on lire l'ascension sociale du personnage, tour à tour journaliste, colonel et chef d'Etat-major de l'armée congolaise, lieutenant, puis à la fois général, maréchal et chef d'Etat.

Le souci de jouer sur l'apparence, à l'aide de techniques proches de celles du théâtre et du spectacle en général, même s'il existe dans de nombreux domaines du pouvoir, et dans toutes les formes de pouvoir politique, s'affirme de façon plus prononcée chez certains leaders africains. Comme chez la plupart des dirigeants politiques

postcoloniaux le besoin de se mettre en scène de Mobutu n'a pas échappé au réalisateur Michel pour qui Mobutu était « un acteur politique de génie mais aussi un metteur en scène. (...) en même temps un authentique personnage de cinéma » (2005). Plus loin, le Belge réitère sa pensée : « Mobutu est un personnage éminemment cinématographique. [II] est également un personnage shakespearien, au destin hors du commun ». (1999a) Il semble qu'assez vite le principe de l'affichage symbolique de sa distanciation sociale s'est transformée chez le président zaïrois en un psychologique exercice du pouvoir. Son autorité en tant que détenteur du pouvoir politique va être non seulement affichée, mais également dramatisée et mise en scène au travers d'une symbolique plus ou moins stéréotypée. Pour y arriver, il lui faut des accessoires costumiers qu'il se choisit sous la forme de la canne, de la toque en peau de léopard (archétypes déjà évoquées plus haut). Si la canne n'est qu'un substitut du sceptre, marque de pouvoir réservée aux dignitaires chez les tribus Bakongo de RDC et d'Angola⁵², la toque en peau de léopard, quant à elle, renvoie à une sorte de couronne bantoue, l'attribut des rois, empereurs ou autres aristocrates, rehaussée par la qualité de la matière qui la constitue. En effet, la tradition bantoue considère le léopard comme un animal rusé et sa peau un objet sacré. Parce qu'il connaît très bien la culture populaire africaine en général et celle de son pays en particulier, Mobutu réussira à instaurer une dictature où les gens vont danser et chanter pour sa gloire, imposant de ce fait un culte de la personnalité poussé à son paroxysme, semblable à celui qu'il vit en Chine autour du Grand Timonier. Si le dirigeant zaïrois réussit à imposer certaines lois impopulaires, il faut dire que dans l'histoire politique de son pays, il surgit à un moment, juste à la fin de l'occupation coloniale belge, où les

⁵² Lire à cet effet le livre de Raoul Lehuard (1998).

Zaïrois ont besoin d'une image valorisée d'eux-mêmes mais aussi d'une figure forte qui va souder une nation déchirée par le brutal système d'occupation. Il établit une forme de complicité avec son peuple dans un pays où la colonisation n'avait toujours pas réussi à poser les jalons d'un développement durable. Profitant de ce contexte favorable, il va créer une unité de façade qui repose uniquement sur sa seule personne, instaurant un culte de la personnalité de fait. A ce propos, le cinéaste belge Thierry Michel constate que :

La riche idée de Mobutu a été de donner aux gens du Zaïre ce qu'ils n'ont jamais eu et ce dont ils avaient besoin depuis longtemps : un roi africain. Le roi exprime toute la dignité de son pays. « Posséder un roi, c'est partager la dignité du roi ». Il a su créer l'osmose en créant ce sentiment de dignité, d'unité que la colonisation avait mis en pièces (1999b)

Joseph-Désiré Mobutu a exploité politiquement la volonté des Zaïrois de retrouver leur culture après la longue et brutale colonisation belge. En 1967, il crée un parti unique et proclame « l'authenticité » et le retour aux « valeurs africaines » comme dogme officiel du pays. Le port de la veste occidentale avec chemise, cravate fut proscrit aux citoyens comme pour marquer une rupture nette avec le passé colonial. Institué entre 1972 et 1973 dans le cadre d'une nouvelle politique de « zaïrianisation » qui vit le costume et la cravate européenne bannis en même temps que les prénoms chrétiens, l'« abacost » comprenant une longue veste redingote, quelquefois à manches courtes, portée avec foulard et pochette assortie, est imposé comme un nouveau type de vêtement national. Cette « révolution culturelle » donna aussi naissance au nouveau « citoyen » zaïrois ; appellation adoptée en remplacement du traditionnel « monsieur », afin de matérialiser le retour aux noms autochtones. Pour prêcher par l'exemple, Joseph-Désiré Mobutu devint Citoyen-Président Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wazabanga. L'attribut vestimentaire le plus emblématique et le plus expressif chez le président zaïrois

reste incontestablement l'abacost, connu encore sous le nom de « costume Mao »⁵³.
Forme contractée du slogan politique « A bas le costume », l'abacost se fait porter avec une écharpe autour du cou et devient en peu de temps, après son adoubement par Mobutu, l'uniforme quasi-officiel du régime dictatorial qu'il fait subir à son pays. Adapté du modèle vestimentaire traditionnel chinois, promu par le leader politique Sun Yat-sen et vulgarisé par Mao Tsé-toung, le costume Mao symbolisait le vêtement révolutionnaire en Chine.

La « révolution culturelle » ainsi que le culte de la personnalité seront clairement inspirés des régimes communistes. Mobutu sera d'ailleurs un des derniers dirigeants à être invité par Nicolae Ceaușescu, le président roumain assassiné en 1989, et entretiendra le culte de la personnalité après des visites instructives en Chine maoïste et en Corée du Nord, tournées que Kourouma évoque dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* :

Au cours de ses voyages en Chine en Corée du Nord, Mao Tsé-toung et Kim Il Sung avaient planifié des accueils délirants pour l'homme au totem léopard. (p. 241)

Le Congolais Buana Kabwe, dans son ouvrage, *L'Expérience zaïroise : du casque colonial à la toque de léopard* (1975), révèle que Mobutu avait de l'admiration pour Mao Tsé-toung le leader communiste, qu'il rencontra lors d'une visite en Chine en 1974. Mais cette admiration reposait plus sur les oripeaux du système chinois que sur l'idéologie de base. Parmi ses souvenirs de Chine, on retrouve le palais du peuple et le stade de football de Kinshasa, construits par les Chinois, le « costume Mao » qui était le symbole de la

⁵³ Composé d'un pantalon droit et large et d'une veste à petit col en coton bleue, c'était le costume traditionnel chinois imposé par leader révolutionnaire et homme d'Etat chinois Sun Yat-sen (12 novembre 1866-12 mars 1925). Symbole de la Chine maoïste, son adoption par Mao Tsé-toung (né le 26 décembre 1893 et mort le 9 septembre 1976, il est homme d'Etat et l'un des fondateurs du Parti communiste chinois) a généralisé son usage en lui conférant un caractère idéologique d'austérité et de simplicité. Il est aujourd'hui de plus en plus délaissé au profit des vêtements d'inspiration occidentale.

grande « démocratie » sous la Révolution culturelle. La Révolution culturelle était un mouvement où l'on a mis en pratique des systèmes de signes très divers, le vêtement n'en était qu'une partie. Tous les éléments de la vie sociale devaient être associés à la révolution: aliment, vêtement, nom de rue, nom de personne, comportement, rite, fête, jeux, arts et lettres, etc., un modèle que Mobutu appliqua à son pays dès 1972. Néanmoins, l'abacost sera perçu comme une identité remarquable et l'un des traits caractéristiques des nombreux partisans de Mobutu spécifiquement associé à tous ceux qui ont bénéficié de son régime kleptomane. Raison pour laquelle tout de suite après la chute de son régime, l'abacost fut naturellement abandonné.

3. Du *pathos* comme méthode de subjugation

Le *pathos* désigne un des trois procédés de conviction du discours dans la rhétorique classique depuis Aristote. C'est une méthode de persuasion par l'appel à l'émotion du public afin soit de l'influencer ou de le subjuguier, parfois pour agir sur lui ou de le faire agir sur soi. Bien qu'étant un langage non articulé, le vêtement chez certains dirigeants africains fait partie de ces procédés et joue un rôle de désinformation analogue à celui de la propagande. Comme le *pathos*, le vêtement agit sur l'opinion en faisant appel à l'émotion du public. Même étant un signe linguistique non articulé, il opère avec la même efficacité que tout procès linguistique qui dépend de la sympathie (ou au moins de l'attention) de l'autre pour sa mise en œuvre. A cela se superposent les influences inter-individuelles. Entre les individus s'établissent des phénomènes d'imitation et peuvent s'engendrer des chaînes de contagion imitative qui sont le fondement de la mode. En Postcolonie, ce que portait l'ancien maître, figure de l'autorité

et du pouvoir, les autres, c'est-à-dire les ex-colonisés, veulent l'avoir, dans les vêtements comme dans le pouvoir. Par conséquent, l'imitation des pratiques vestimentaires européennes, dans le milieu politique comme dans n'importe quel autre, est vu par beaucoup comme un résidu insidieux de l'impérialisme occidental ou dans une moindre mesure du néocolonialisme à visage autochtone. Mobutu, dans le film de Thierry Michel en est un exemple fort qui parle au spectateur. Ses relations d'amour-haine avec la Belgique, l'ancienne puissance tutélaire et son admiration pour Baudouin I^{er}, le roi des Belges, sont merveilleusement illustrées dans les images d'archives d'une parade militaire tournées lors d'une visite officielle du souverain des Belges au Zaïre en novembre 1970. La synchronisation des tenues d'apparat qu'arborent les deux hommes d'Etat à cette occasion semble liée à un mimétisme époustouflant. On apprend dans le film qu'une profonde amitié liait Mobutu au roi Baudouin. Dès les années soixante, le premier essayait d'imiter le second dans l'habillement ou dans la façon de saluer la foule. Les deux personnages se sont écrit de nombreuses lettres. Le port du vêtement occidental par un Africain a souvent été entrevu comme un passeport permettant un passage vers un nouveau monde. Il a souvent donné l'illusion d'une ascension sociale. Le problème de la légitimité du pouvoir peut également influencer sa théâtralisation. Si le pouvoir héréditaire n'a pas à se soucier de convaincre de sa légitimité, mais de la prouver, les élus et les autres leaders politiques comme Mobutu quant à eux doivent passer nécessairement par une phase de persuasion où tous les moyens sont bons pour y convaincre ou mieux s'accrocher au pouvoir. Dans un entretien accordé à Louis Danvers et qui accompagne son film-documentaire, Thierry Michel révèle ce qu'il a appris au cours de multitudes entrevues qu'il a réalisées pour les besoins de son film :

Des Zaïroises m'ont dit un jour en rigolant que Mobutu était une réincarnation de Léopold II. Je pense en effet qu'il s'est identifié inconsciemment avec ce roi prédateur qui avait fait du Congo sa propriété privée par une colonisation extrêmement violente. La dictature mobutiste constitue aussi l'exacte réplique de la colonisation belge et de son paternalisme exacerbé (ne s'était-il pas entre autres qualifié de « père de la nation » ?)(1999)

Celui qui s'habille joue et recherche une identité très souvent en occultant une autre, car il doit s'intégrer dans le schéma de la distinction collective. Dès lors, dans la plupart des cas, les critères d'identification sociale ne trompent pas. Ils constituent un des moyens les plus efficaces pour conquérir et se maintenir au pouvoir. Le président, le haut fonctionnaire ou le commis d'Etat doit montrer son autorité à travers son costume. Le vêtement remplit alors un mode d'identification et de pouvoir. Contrairement aux pays qui respectent les formes de l'idéal républicain, où rien ne distingue particulièrement la figure du chef d'Etat de celle de ses concitoyens, tout comme dans certaines républiques postcoloniales, comme celle du Pays du Grand fleuve peinte par Kourouma dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, la mise en scène du pouvoir politique est la façon dont ses détenteurs donnent à voir la nature de ce pouvoir aux yeux de ceux qu'ils gouvernent, de leurs pairs ou leurs rivaux. Autant de raisons qui poussent, dans son analyse de la scène politique africaine, Aminata Diaw (1998) du Département de Philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar au Sénégal, à parler de « théâtralisation » du pouvoir politique en Afrique.

En fonction des sociétés, de la conjoncture historique, ces mises en scène ont été destinées à impressionner, rassurer, mystifier, terrifier, ou simplement berner les spectateurs. La mise en scène peut donc avoir une fonction heuristique, illustrant les différentes responsabilités du pouvoir aux yeux des sujets, promouvoir l'*èthos* et le

pathos de la personne publique ou au contraire. Les populations quant à elles sont forcées de porter l'uniforme du parti qui consacre le culte de la personnalité comme on le voit chez Kourouma ou dans le film du Belge Thierry Michel. Voir et être vu est devenu plus qu'un enjeu de pouvoir. Afin de s'y maintenir, certains leaders politiques africains entourent leur règne d'une gaze de mysticisme. Cette habile stratégie intellectuelle du "donner à voir" est toujours construite autour de leur personnalité publique. Elle développe des techniques de manipulation de l'image qui leur confère des pouvoirs surnaturels. Ainsi s'est constituée la sémiologie du vêtement qui permet, grâce à un effet psychologique, de pouvoir déterminer le sens des diverses combinaisons personnelles. Car tout ce que nous faisons a un sens, même si nous n'en sommes pas pleinement conscients en le faisant. On arrive de plus à comprendre le sens même de l'histoire en étudiant l'évolution des formes des vêtements. La mode n'est donc pas une futilité. Sous une apparence gratuite le vêtement et la mode sont déterminés par l'évolution des forces sociales et des techniques. On peut donc tout apprendre dans le vêtement : l'histoire, la géographie, l'art, la politique, les échanges commerciaux, les langues, les religions, la littérature, la philosophie et, bien entendu, la psychologie des hommes, des femmes et des enfants et surtout leur position par rapport au pouvoir. Le vrai pouvoir tient à l'image que les pouvoirs donnent d'eux-mêmes.

CHAPITRE 5

MESSIANISME, TOTEMISME ET FÉTICHISME POLITIQUE

Aujourd'hui débute un nouveau millénaire ; on constate que dans certains pays, la sorcellerie, le rite, la magie occupent une place prépondérante dans l'organisation de la vie sociale, voire de la vie politique. C'est le cas dans certains pays d'Afrique tels que le Togo, la Côte d'Ivoire, le Congo (ex-Zaïre), la République Centrafricaine, le Gabon, le Cameroun ou le Tchad. Soucieux d'inscrire leurs œuvres dans le champ socio-politique de leur époque, qui leur dicte les contraintes de production en ce sens que l'œuvre romanesque ou cinématographique est un jeu de miroirs par rapport à la société qu'elle tente de refléter, Ahmadou Kourouma et Thierry Michel se positionnent de façon décisive dans le courant de l'engagement.

En attendant le vote des bêtes sauvages et *Mobutu roi du Zaïre* recèlent de "topolexèmes"⁵⁴ qui les situent presque hors du champ de la fiction. On est tenté de les considérer comme des œuvres historiques ou sociologiques, même s'ils ne sont pas « la reproduction fidèle d'une ère historique concrète » au sens où l'entend Georges Lukács (1972 : 17) Ces œuvres se rapprocheraient plutôt de la chronique puisqu'elles « traitent des sujets contemporains mais sous une forme imaginaire » (Allard, 1987 :12). Entre autres, elles traitent des mécanismes d'institution et de maintien de pouvoir autocratique en Afrique. Parmi ces mécanismes, le messianisme, le totémisme et le fétichisme

⁵⁴ Selon Parfait Diandue Bi Kacou (2005 :26), le topolexème, est une « unité spatiale pleine et suffisante en soi et autonome sémantiquement ». Il désigne une identification fictionnelle précise de l'espace incluant chacun des sèmes issus de la catégorisation sémique : sèmes nomino-désignatifs, sèmes historiques, sèmes locatifs. C'est une représentation iconique référentielle du hors-texte décelable par la compétence du lecteur.

politique constituent les objets de valeur des rapports destructurants qui s'établissent entre le pouvoir dictatorial et la collectivité, et leurs effets déshumanisants sur les individus en imposant la violence comme résultante d'une bataille hégémonique qui se livre en Afrique depuis la fin de la colonisation.

1. Messianisme

D'après Frédérique Leichter-Flack, professeure à l'université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, le messianisme désigne d'abord « la croyance religieuse en la venue d'un rédempteur destiné à instituer une ère nouvelle de paix, de bonheur et de justice, qui marquera la fin de l'ordre présent du monde » (“Messianisme”, 2007). La vocation messianique de certains groupes a tendance à cristalliser ses aspirations sur une figure du sauveur, constitutive du concept de messianisme, même si l'attente d'un sauveur n'implique pas forcément l'idée d'un salut total et final. Dans une démarche rétrospective, Leichter-Flack ajoute que la série des emplois du terme “messianisme” recouvre en grande partie l'histoire des incarnations successives de l'idée messianique au cours du temps, depuis le concept religieux judéo-chrétien jusqu'aux concepts comparatifs anthropologique, historique et socio-politique contemporains. Sont qualifiés de messianistes tous les mouvements à caractère eschatologique ou utopique-révolutionnaire qui promettent le bonheur sur la terre, sous la direction d'une personne ou d'un groupe destiné à accomplir la mission divine, à la frontière de l'expérience religieuse et de la révolte sociopolitique.

Dans le contexte de la critique littéraire, le terme s'utilise quand il s'agit de décrire des attentes liées à des phénomènes socio-anthropologiques, comme par exemple

l'attente du salut même si la médiation d'une figure de rédempteur personnel n'est parfois pas utile. Si l'utopie de bonheur parfait du futur y est présentée comme le résultat d'un processus immanent, l'histoire reste toujours le lieu et l'instrument de la rédemption. Dans ce cas la vocation messianique peut alors être exercée par un groupe ethnique ou une classe sociale pour des raisons et aspirations sociologiques expliquées par Max Weber, dans *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (2003). Le messianisme se trouve donc associé, dans les travaux de critique littéraire abordant des questions de sociologie politique, aux principes d'espérance et d'espoir contenus dans les idéologies politiques, comme le montre si bien Michael Löwy dans son ouvrage, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale* (1988).

Dans un environnement sociopolitique comme celui de l'Afrique postcoloniale où toutes structures humaines, politiques et économiques ont été mises à mal voire détruites de l'époque coloniale à la période postcoloniale, une condition marquée par la misère, la souffrance, la violence et d'autres travers tout aussi nombreux, l'état d'esprit général de l'opinion semble dominé par un messianisme plus ou moins justifié, le seul espoir qui soit encore permis pour des gens qui se sentent pris dans un piège inhumain. Que ce soit dans la vie de tous les jours ou bien dans les œuvres de fiction africaines ou francophones, une tendance générale se dégage qui laisse croire qu'une frange importante d'hommes politiques africains, en l'occurrence les chefs d'Etat, croient à la prédestination, en leur destin inné de chef, de « Guide », de « Père de la Nation », « bâtisseur infatigable » de « l'unité nationale » et de « Messie » auprès de sociétés en pleine déliquescence. Pour Madeleine Borgomano (2004), critique littéraire, exégète de Kourouma et enseignante à l'université d'Aix-en-Provence, la catégorie de « père de la

nation » apparaît comme « un enfant monstrueux de la rencontre dévoyée entre l’Afrique et l’Occident. » (74) La plupart de ces dictateurs émergent durant la guerre froide et sont le produit des relations incestueuses entre l’ancienne puissance colonisatrice et les ex-possessions de l’empire, comme nous l’avons montré dans un précédent chapitre.

Loin de se limiter à une croyance essentiellement spirituelle, le messianisme prend racine sur une rhétorique religieuse qui se mue progressivement en une force de contestation sociale radicale. A l’origine des mouvements messianiques, écrit le théologien et philosophe français Henri Desroches (1969), se trouve toujours un sentiment de révolte contre le monde tel qu’il est, inspirant et soutenant l’espérance en un changement qui mettra fin à toutes les souffrances. Ainsi certains mouvements messianiques sont-ils, historiquement parlant, souvent le fait, comme en Afrique, de groupes opprimés ou malheureux, l’expression de la protestation de populations pauvres et déclassées, frustrées dans leurs attentes et dans leurs revendications de pouvoir, et qui, par ce fait restent sensibles à la promesse eschatologique de leur libération imminente.

Au-delà de sa signification traditionnelle, tout en lui conférant un sens plus large et plus profond, il s’agit pour le peuple abandonné à lui-même par des politiciens véreux et égoïstes, de repenser dans une démarche de sécularisation, l’utopie messianique comme une phénoménologie de l’espérance. Pour certains critiques comme le Français Daniel Bensaid, ce messianisme traduit « l’indestructibilité ou l’indéconstructibilité de l’idée de justice » (2001). Fredric Jameson (1999) ajoute qu’il demeure une variété singulière d’espérance qui ne surgit que dans les moments de désespérance absolue. Conscients de ce besoin et de l’existence d’un horizon d’attente évident, quelques dirigeants politiques, arrivés au pouvoir pour la plupart sans aucune légitimité, exploitent

la désespérance pour s'instituer et se présenter en homme providentiel, ou se conduire en figure christique qui, enfin, prendra en charge le destin de son peuple en lui promettant le salut total et ultime.

Abel Kouvouama, enseignant à la Chaire d'Anthropologie historique des universités de Pau (France) et Brazzaville (Congo), montre dans son article « Temporalité messianique et mythes du Salut dans le Congo actuel » (*Loxias*, 2007), que le messianisme comme mouvement religieux et politique est historiquement daté en Afrique centrale. En effet, il apparaît sous sa version prophétique dès le 17^{ème} siècle dans le royaume Kongo, où, affirme-t-il

Le messianisme s'inscrit aussi dans la perspective des mouvements socio-religieux fortement marqués par la référence aux mythes de salut, discours sacrés dans lesquels l'acte de création qui relie le temps primordial au temps historique constitue également un acte de délivrance, de libération pour la communauté opprimée ("Temporalité messianique", 2007).

Dès lors on comprend pourquoi le pouvoir de fascination du messianisme sur les écrivains africains est sans ambiguïtés. Certains auteurs du continent noir s'y sont attaqués, aidés en cela par un contexte favorable où tous les ingrédients politiques et les conditions sociales favorables à l'essor d'un imaginaire messianique sont réunis. En effet, comme le montre Kourouma dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, dans la plupart des pays francophones d'Afrique subsaharienne, il existe une communauté vivante privée de ses avantages sociaux, de liberté et qui connaît une situation misérable. De ce fait le peuple opprimé croit au salut total et ultime à travers l'avènement d'un chef charismatique considéré comme devant accomplir la promesse divine. Cette croyance en la venue d'un sauveur, d'un rédempteur qui marquerait la fin du monde actuel et instaurerait une ère nouvelle où règneraient la paix, le bonheur, la justice et l'égalité,

reste persistante et palpable dans les anciennes colonies françaises d’Afrique où les conditions d’existences sont des plus misérables.

Dans son documentaire, *Mobutu roi du Zaïre*, Michel nous montre comment opère ce que Kouvouama appelle « le mythe du salut », autrement dit « un discours sacré dans lequel l’acte de création relie le temps primordial au temps historique qui constitue en même temps un acte de délivrance, de libération pour la communauté opprimée. » (2007). En effet, Mobutu, le principal protagoniste du film, vient de mettre fin au règne de Patrice Lumumba, premier Premier ministre du Congo indépendant, en le renversant grâce à un coup d’Etat. S’adressant à un journaliste qui l’interroge sur ses intentions, il annonce la délivrance et le salut collectif dans une rupture totale ou partielle de l’ordre ancien qu’il promet de substituer par l’âge d’or :

[IMAGE = Gros plan de profil sur le visage du protagoniste]

Mobutu: « Le pouvoir n’existait pas, le pouvoir était inexistant, alors l’armée a voulu, a cru de son devoir de faire quand même quelque chose pour le prestige de ce pays. Ce que nous avons fait et tout le monde, à mon avis était content, et doit en être content. Comme la situation tend maintenant à s’éclaircir, il ne sera plus question pour l’armée de se mêler de quoi que ce soit.»

Comme on peut le voir, Mobutu part d’un contexte soi-disant d’oppression qui régnait sous le régime de son prédécesseur pour se poser en nouveau messie et proposer, en se référant à un riche passé, d’organiser et d’assurer la cohésion de la communauté opprimée, dont il promet de retrouver le « prestige » et le bonheur, c’est-à-dire l’âge d’or.

Dans la plupart des œuvres littéraires francophones produites à partir de 1970, on observe un ensemble de références, de symboles et d’images littéraires manifestant à la fois une espérance messianique, ou s’opposant à une vision messianique de l’histoire. Hormis Ahmadou Kourouma qui le premier, et ceci dès le lendemain des indépendances

des anciennes colonies françaises, inaugure cette veine dénonciatrice avec son roman *Le Soleil des indépendances* (1970), le Camerounais Mongo Beti, plus virulent dans la critique des cette race de dirigeants politiques qui s'arrogent tous les pouvoirs en s'attribuant autant de « titres boursoufflés », leur consacra la plupart des ses essais, pamphlets et romans des indépendances, entre autres, *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation* (1972), et *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974). La Sénégalaise Aminata Sow Fall n'est pas en reste, elle qui en analyse les effets pervers dans *L'Ex-père de la nation* (1987), lorsqu'elle met en écriture Madiama, un dictateur africain déchu dont le règne s'achève dans le sang. Il faut aussi relever les connotations religieuses des termes et expressions tels que le « Guide Providentiel », « entouré de ses fidèles », ou la tendance à l'autodéfinition de l'élite politique au pouvoir, avec des aphorismes comme « Le cher guide Jean-Cœur-de-Pierre, que la radio nationale avait changé en véritable Dieu, rédempteur du peuple, père de la paix et du progrès, fondateur de la liberté » (151), que l'on peut lire dans *La Vie et demie* (1979) du Congolais Sony Labou Tansi ; le « Messie-Koï », dans *Le Cercle des Tropiques* (1972) du Guinéen Alioum Fantouré, complète une liste interminable. L'univers romanesque de Kourouma est tout aussi peuplé de personnages au destin exceptionnel, que ce soit dans *Allah n'est pas obligé* (2000) ou dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1999), l'objet de notre analyse. Dans ce dernier, on peut citer Fricassa Santos, le premier dirigeant de la République du Golfe. Le narrateur du roman le décrit ainsi: « Le président Fricassa Santos était un père de la nation et de l'indépendance qui s'était autofabriqué, avait autoprospéré. » (81). L'instance narratrice insiste ensuite sur les qualités de Koyaga, anti-héros du roman qui se fait désigner par : « grand homme d'honneur et de bien (...)

notre père de la nation Koyaga » (10), « futur Guide suprême » (25), à qui les «devins et marabouts avaient fait croire qu’il était prédestiné à devenir président à vie de la République » (101), et qui plus tard dans la vie se fera effectivement appeler « monsieur le Guide suprême » (27). Dans une logique du culte de la personnalité, son collègue président de la République du Grand Fleuve s’était lui aussi affublé de tous les noms pour s’assurer un ascendant psychologique sur son peuple :

Il annonça les divers noms par lesquels les habitants de la République du Grand Fleuve étaient autorisés à appeler leur chef : le Président-soleil, le Génie du Grand Fleuve, le Stratège, le Sauveur, le Père de la nation, l’Unificateur, le Pacificateur (243)

Ces exemples de slogans galvaudés montrent une similitude au niveau du discours conventionnel, celui qui est dit par ceux qui ont voix au chapitre. C’est un discours, débris de toutes les langues de bois, qui représente la norme en vigueur et qui démontre que partout ailleurs en Afrique, que ce soit dans la République du Golfe ou celle du Grand Fleuve, sous les régimes les plus différents, ce sont partout les mêmes valeurs, identiques et indéfiniment renouvelées qui font office de norme. Une norme qui tourne autour de certains principes devenus sacrés et immuables à force d’être prêchés. Dans cette guerre psychologique entre le peuple et le pouvoir, l’ascendant que ce dernier essaie de maintenir sur le premier doit être maintenu de façon permanente. Sakombi Inongo, qui fut son ministre de l’Information, dont en charge de la télévision nationale, témoigne, dans le documentaire de Thierry Michel, de la mission qui lui avait été confiée de rendre omniprésente l’image de Mobutu:

[IMAGE = plan rapproché du protagoniste]

Sakombi Inongo : « J’ai pris sa photo et je l’ai mise dans les nuages. Son portrait apparaissait sur fond de ciel durant le générique des journaux télévisés. Il ne se croyait plus homme. Il était devenu Dieu. »

Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Kourouma reprend la même histoire dans une version à peine romancée lorsqu'il écrit : « dans l'imagerie, le dictateur ne coulait pas de sa mère Momo : il descendait directement du ciel ; il déchirait de laiteux nuages sur fond bleu. » (249) Au sein de l'opinion publique l'unanimité semblait générale : cet homme, qui apparaissait à la télévision sur fond de nuages, était regardé comme un demi-dieu. Une partie de son autorité, et de la terreur qu'il inspirait, avait sa source dans le surnaturel.

Tout comme son collègue président de la République du Grand Fleuve, le sort de Koyaga, jeune tyran encore en formation n'en sera pas différent dans l'esprit de l'opinion : lui non plus ne pouvait échapper au destin que beaucoup parmi les hommes et les animaux de son pays "avaient reconnu" en lui, et ce dès sa naissance. Pour montrer que son destin "était écrit", Bingo, le « sora » et griot de la cour, revient sur les circonstances qui ont prévalu à la venue au monde de Koyaga:

Quelles étaient l'humanité, la vérité, la nature de cet enfant ? Tout le monde le sut quand la maman put s'en libérer et que l'enfant tomba sur le sol à l'aurore.

Les animaux aussi surent que celui qui venait de voir le jour était prédestiné à être le plus grand tueur de gibier parmi les chasseurs. (22)

Le procédé narratologique de Kourouma dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* et surtout son penchant pour une technique narrative itérative axée sur les caractéristiques de son héros Koyaga renseignent le lecteur sur l'importance eschatologique de ce personnage crucial et la dimension du mythe messianique construit autour de sa personnalité. Le romancier ivoirien a tendance à essentialiser cet événement au point de le considérer comme « un objet esthétique indépendamment de la manière dont il est raconté » (Genette, 1979 : 115). L'auteur semble hanté par le destin messianique hors du

commun de son personnage et peine à cacher la sensibilité et la porosité de son imaginaire par rapport à d'autres mythes cosmogoniques comme la genèse et l'apocalypse. Il avoue sa faiblesse devant un être pourtant dépourvu de toute humanité : « Aussi curieux que cela paraisse, je suis fasciné par Koyaga. Sa cruauté, la violence avec laquelle il agit me fascinent, mais il serait exagéré de dire que je l'admire. » (Propos recueillis par Thibault Le Renard et Comi M Toulabor, octobre 1999). Ahmadou Kourouma, qui a vécu pendant dix ans au Togo, où sa fonction l'a amené à côtoyer de près les dirigeants du pays, connaît bien les arcanes de la vie politique togolaise. Il y a vu comment la violence entretenait des relations d'intimité et des rationalités complexes avec le pouvoir pour se laisser aller.

Le Camerounais Robert Fotsing Mangoua, critique littéraire et professeur à l'université de Dschang, souligne que « les idéologues postcoloniaux ont trouvé dans le culte de la personnalité et les slogans creux un moyen de créer des mythes et de les substituer aux figures charismatiques. » (“Gommage et résistance”2004 : 62) La scène liminaire du film *Mobutu roi du Zaïre* en est une illustration parfaite. On y voit Mobutu le principal protagoniste, dans son propre rôle de président, apparaître comme un véritable messie devant une foule extase et conquise. Les chants et les slogans en son honneur fusent de la foule. Mbembe (1985) semble bien connaître le phénomène qu'il décrit comme une tendance généralisée en Postcolonie où chaque tyran local impose une certaine tradition :

Les peuples chantent des cantiques en son honneur. Ses effigies dominent les hauteurs des villes, remplissent les places des cités et protègent les demeures des citoyens. Les billets de banque, les timbres-poste, les avenues et les stades diffusent son image ou portent son nom. La radio et les journaux récitent à longueur de journée le long chapelet de sa parole

faite de slogans. Des « motions de soutien » lui sont adressées sans répit, appelant sur sa tête la bénédiction de Dieu et les faveurs de la Providence (*Les Jeunes et l'ordre politique* 16).

C'est en somme la figure mythique d'un père magnanime et bienveillant autour duquel ses enfants, le peuple, se rangent sagement dans l'unité et l'entente en attendant qu'il les délivre d'un environnement hostile.

Afin de cultiver et d'entretenir le mythe selon lequel le pouvoir des tyrans locaux leur vient des divinités ou tout au moins des leurs attributs surnaturels, les thuriféraires de la cour se chargent de la propagande en énonçant, de préférence de façon publique, les "pouvoirs surnaturels" du chef. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, le personnage de Bingo, le « sora », bouffon professionnel à la cour du président-chasseur Koyaga, remplit bien cette mission. Il est chargé, entre autre, de vanter les facultés exceptionnelles de Koyaga qui lui sont conférées par son totem, le pendant invisible et « non civilisé » du vêtement, autre symbole visible et palpable du pouvoir dont le pouvoir est psychologique.

Kourouma illustre à merveille tout le côté pervers de cette politique en mettant en scène l'interaction entre deux personnages : le Président de la République du Grand Fleuve et son adjuvant le citoyen Sakombi Inongo, ministre de la Propagande et de l'Orientation nationale. En effet, avant un remaniement ministériel qui menaçait son poste, afin de s'assurer une place peut être pas plus conséquente, mais tout au moins équivalente à celle qu'il occupe déjà, Sakombi, en bon courtisan laudateur, va user d'un subterfuge bien connu en Postcolonie : la cautèle, une attitude caudataire et courtisane très répandue dans les palais présidentiels en Afrique. Elle consiste, dans la pure tradition des griots, à viser la fibre sensible et égoïste du prince.

Sakombi se présenta au dictateur et annonça qu'il avait vécu la nuit du destin de son pays et reçu les messages. Les mânes des ancêtres dans la nuit étaient venus le prendre et, dans un demi sommeil, dans un demi rêve, l'avaient amené au bord du fleuve, dans un cimetière, au pied d'un fromager centenaire. (...) Les mânes lui avaient demandé de dire que **l'homme au totem léopard avait été envoyé pour sauver le peuple de la République du Grand Fleuve. Ils avaient désigné le totem léopard comme le chef, l'unique chef, l'unique intermédiaire entre les vivants et les mânes.** (...) Sakombi s'était présenté de blanc vêtu dans une tenue Mao (il avait remisé ses costume et cravate) : c'était le vêtement recommandé par les mânes. (Kourouma, 1998 : 242)⁵⁵.

Afin de "confirmer" au Président ce que ce dernier "savait" déjà, à savoir qu'un nouveau destin l'attend et qu'il est investi d'une mission messianique celle de conduire son peuple, Sakombi doit rendre son histoire crédible en lui conférant une forte charge mystique et hiératique. C'est cette stratégie qui justifie la présence, dans son récit, des éléments telluriques à forte charge mystique comme le fleuve, le cimetière, ou mythique tel que le fromager centenaire, un arbre vénéré dans certains rituels culturels autochtones. Ces paradigmes ou lieux communs représentent à la fois dans l'imaginaire populaire et dans les us et coutumes locales l'agora où les esprits, ici les mânes des ancêtres, sont supposés se reposer. Le poids psychologique d'une telle « révélation » ne peut que faire mouche. Non seulement l'homme léopard retiendra Sakombi auprès de lui, mais en plus, il fera adopter à toute la population de son pays, comme nous l'avons déjà montré au chapitre précédent, le nouveau code vestimentaire (tenue Mao) « prescrit par les mânes ».

Mais au lieu de l'avènement de la fin du monde comme les conditions sociales le prédisent dans la mythologie messianique, la plupart des tyrans africains annoncent plutôt la continuité et « l'apocalypse » tant redouté ne symbolisant que la fin du « monde antérieur » dirigé par leurs prédécesseurs et décrit comme étant confronté à la misère

⁵⁵ Nous soulignons.

sociale et spirituelle. Kourouma, pour mieux transcrire les contradictions de l'univers qu'il nous donne à voir, montre plutôt Koyaga se convaincre de son destin messianique, ne serait-ce qu'en exhibant l'exceptionnalité de ses lignages. Il se convainc qu'il est porteur d'un salut collectif qui adviendrait sur la scène de l'histoire collective par l'intervention d'une transcendance messianique, même si le lecteur sait déjà que ce messie n'est qu'un imposteur. Conscient du fait qu'il vit dans une société fortement dominée par l'art oratoire où le griot, dépositaire de la tradition orale, chante pour louer le maître, Koyaga entend capitaliser sa généalogie exceptionnelle. En effet, le narrateur homodiégétique de Kourouma rappelle avec ostentation et force détails l'ascendance de Koyaga. Il le fait non seulement avec une verve poétique inégalée, mais aussi à l'aide de faits qui pourraient rarement échapper au lecteur. Ainsi apprend-on que Tchao son père, *évéléma*, c'est-à-dire champion de luttes initiatiques (13), « était un exemple, un héros » (14) ; et sa mère Nadjouma, « championne de lutte des filles des montagnes » (41), porta son fils dans son sein pendant « douze mois entiers » (22). L'auteur ne résiste pas au pacte poétique scripturaire de la *mimésis* qui présuppose l'existence, en amont de la narration, d'une réalité déjà toute constituée d'événements. Il semble donc, comme contre sa volonté, obligé de restituer un réel « pré-configuré » pour reprendre les termes de Paul Ricœur (1984). Dès lors, le récit de fiction devient la réduplication d'une réalité antécédente. Genette (1969) parle alors de récit factuel où l'habileté de l'auteur, qui feint de rompre avec la conception ontologisante de l'activité scripturaire, donne au lecteur un effet en trompe-l'œil qu'une « réalité » préexistante à la mise en récit est identifiable sur le mode mimétique comme s'il s'agissait de rendre compte d'une réalité préexistant avant que la parole du narrateur ne s'en empare. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce que

l'auteur raconte se trouve modifié par le mode sur lequel il le raconte, et que ce qui apparaît rétrospectivement au lecteur comme réalité par un effet d'illusion, comme l'amont événementiel et factuel de la narration, n'est en fait que le pur produit d'une fiction, dont seul le lecteur naïf cherchera ensuite à combler les déficiences.

Fort d'une généalogie mythique, Koyaga le leader politique de son état se sent donc exister, car après tout, le messie n'est le messie que lorsqu'il vient du peuple élu par les divinités. Personnage métonymique, sorte de mimésis à lui seul de toute la faune politique africaine, ce sentiment d'existence procède par une reconnaissance sociale chez Koyaga. En effet, en tant qu'homme providentiel auprès des siens, il s'attend à mesurer dans le regard de l'autre la distance que le pouvoir ou ses dons supposés instaurent entre lui et le reste du commun des mortels ; une tâche à laquelle Bingo, le bouffon et thuriféraire de son régime, s'attelle à lui faire prendre conscience :

Ah ! maître chasseur Koyaga. Vous êtes de la race des bien nés que l'épervier pond et que le corbeau couve. Vous êtes de la race de ceux qui fendent la grande brousse le matin, de ceux qui sont toujours trempés par la rosée. (67)

Toute une littérature dithyrambique est créée autour du personnage de Koyaga-Eyadéma qui, imbu de cette aura légendaire, se laisse aller à un culte de *self-made-man*, comme ses acolytes chef d'Etat Tiékoroni et l'empereur Bossouma.

Fonctionnant comme de faux slogans politiques, toute cette phraséologie démontre, à n'en pas douter, le caractère absurde de l'exercice et surtout de l'accaparement du pouvoir par une frange de la société qui n'entend pas le partager. Le critique littéraire ivoirien Pierre Nda (1994) relève que les appellations périphrastiques qui se rattachent aux noms des chefs d'Etat dans le roman négro-africain post colonial ont

une forte valeur laudative. Elles convoquent métonymiquement l'image du sauveur, libérateur, l'image du père ou celle du guide comme les attributs accolés aux noms des présidents africains :

Tous ces titres et appellations des dirigeants africains procèdent du même désir de popularité, du goût du prestige et des honneurs, de la démagogie, du culte de la personnalité et aussi de l'habitude créée chez le peuple de l'ovation, de la louange, de l'encensement politique, du psittacisme, de l'adulation, de la flagornerie, de l'hypocrisie.(168)

Le messianisme séculaire est un thème que l'on retrouve régulièrement dans la vie politique africaine. On croirait qu'il est inhérent aux seules sociétés du continent, tellement il revient fréquemment dans la thématique romanesque africaine. Sa fréquence n'a d'égale que la vigueur avec laquelle les auteurs africains le dénoncent. Si des écrivains comme le Congolais Sony Labou Tansi, le Camerounais Mongo Beti, l'Ivoirien Kourouma, entre autres, y reviennent, c'est qu'il est primordial et qu'il exige qu'on s'y penche avec attention. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Kourouma évoque nombre de chefs d'Etat de l'Afrique contemporaine à l'aide d'une anthroponymie qui fonctionne comme un élément de lisibilité et donc de stratégie narrative destinée à faciliter l'identification et le rapprochement homologique à la réalité, une réalité à peine romancée dans son œuvre.

La prédestination, comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, reste une topique récurrente chez Kourouma et ne touche pas seulement l'élite sociale et politique, mais aussi les classes politiques moyennes, notamment dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*. En effet, dans la galerie de personnages politiques que l'auteur ivoirien donne à voir il est intéressant de s'arrêter sur Maclédio, référent textuel de Théodore Lacé, figure marquante des années fastes du régime du président togolais Eyadema-Koyaga.

Maclélio a goûté à la fois aux délices et affres du pouvoir politique, a beaucoup contribué à l'enracinement du régime du dictateur Eyadéma au Togo. Maclélio a un destin œdipien. Il n'aime pas ses parents. A sa naissance ceux-ci doivent se séparer du nourrisson porteur d'un *nōrō*⁵⁶ funeste sous peine de mourir d'une mort subite s'ils ne se séparaient pas de l'enfant avant son huitième anniversaire et sa circoncision :

Maclélio, vous êtes né avec les déformations et signes évidents d'un porteur de *nōrō* funeste. On courut chez le géomancien-sorcier du village qui sans détour exposa le devenir du malchanceux nourrisson que vous étiez et les malheurs que vous apporteriez à vos parents. Le bébé porteur du funeste que vous étiez n'aimait ni son père ni sa mère. (...) Ils étaient des parents géniteurs qui risquaient de périr tous les deux de subite et malemort s'ils ne se séparaient pas de l'enfant que vous étiez avant votre huitième anniversaire. Vos parents devaient, le jour de votre naissance, promettre aux âmes des ancêtres qu'ils vous laisseraient partir du village avant votre circoncision. (126-127)

Contrairement à Œdipe de la mythologie de Sophocle qui revient triomphant à Thèbes pour voir enfin son destin s'accomplir, Maclélio, partisan du régime, sorcier, mangeur d'âmes (28), après avoir connu les honneurs du pouvoir, est condamné à l'errance en quête perpétuelle de son « homme de destin ». On le rencontre tour à tour déserteur de l'armée coloniale, embauché comme simple ouvrier pointeur dans un chantier forestier au Cameroun (134), étudiant et père à Paris (163). La déchéance qui l'accompagne dans la quête de son messie personnel sert l'ascension de Koyaga. Le tragique de cette situation commence lorsque le plan divin et messianique de Koyaga s'oppose au côté humain et ordinaire.

⁵⁶ Voici comment Kourouma explique ce qu'il appelle le *nōrō* dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*: « Le *nōrō* détermine et explique le devenir et la prédestination de chacun de nous. L'homme porteur d'un funeste *nōrō* est un malchanceux qui crée son propre malheur et celui de tout son environnement par sa seule présence, sa seule existence... » (126)

D'autres personnages de moindre importance dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, à l'image d'un peuple désespéré dont ils sont issus, se ruent à la recherche d'un sauveur personnel, par défaut ou las d'attendre un messie collectif qui libérerait son peuple de la misère et du mal être ambiant. Macléδιο en est l'incarnation symptomatique dans son expression la plus versatile. Instable, il passe d'un « homme de destin » à un autre à un rythme effréné pendant toute la durée de ses pérégrinations solitaires. Ce sera d'abord son oncle et lointain parent Koro, infirmier et sorcier-guérisseur du commandant de la région de Bindji (127), ensuite Bazon, camarade d'internat à l'école coloniale ; « Macléδιο croit à un moment qu'il est son homme de destin » (132). Il se ravisera encore une fois avant de jeter son dévolu sur Ricard, son amant français et ancien professeur (132). Malheureusement, après une scène de ménage, ce dernier le fera arrêter, torturer et envoyer, avec le statut d'indigène, au régiment de l'armée coloniale qui stationnait à Bouaké en Côte d'Ivoire. Macléδιο, devenu entre-temps un célèbre speaker à la radio nationale, rencontre fortuitement le réunira à Koyaga alors que ce dernier venait d'assassiner Tima, le président lors d'un coup d'Etat sanglant. Il s'empare de la radio et exige que Macléδιο annonce la « nouvelle » au peuple. Subjugué par la « candeur » et la « bonne volonté » de Koyaga (123), Macléδιο croit reconnaître en lui son homme : « Pourquoi ne serait-il pas l'homme que je recherchais depuis quarante ans ? », s'enquit Macléδιο. Croyant enfin trouver en Koyaga son homme de destin, il finira par l'adopter, l'aimer et le servir fidèlement. Destin que Bingo le narrateur confirme lors de la séance purificatoire de Koyaga:

Depuis ce jour, Macléδιο est devenu votre pou à vous, Koyaga, perpétuellement collé à vous. Il reste votre caleçon œuvrant partout où vous êtes pour cacher vos parties honteuses. Cacher votre honte et votre

déshonneur. Il ne vous a plus jamais quitté. Vous ne vous déplacerez plus jamais sans lui (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 123).

Cette forte intertextualité historique renforce l'actualité du discours romanesque. Si l'horizon d'attente du peuple vis-à-vis de ses dirigeants est messianique, teinté de pondération et de tolérance, la vérité observée est celle de l'intolérance, de l'autoritarisme. La nature réelle des hommes politiques reste celle de l'autocrate, du tyran et du parfait dictateur. Toutes les épithètes de « Guide suprême », « Père de la nation et de l'indépendance », « héros » accolées aux titres officiels ne deviennent alors que des artifices qui couvrent à peine la véritable nature du « président dictateur » (9), « président à vie de la République » (101), mais ne manquent pas de renforcer le fétichisme politique.

2. Totémisme et fétichisme politique

Pierre Bourdieu pense qu'en politique rien n'est plus réaliste que les querelles de mots. Mettre un mot pour un autre revient, selon lui, à changer la vision du monde social et par là contribuer à le changer. Dans son livre *Ce que parler veut dire* (1982), le sociologue français démontre que la théorie néo-kantienne qui confère au langage, et plus généralement aux représentations, une efficacité proprement symbolique de construction de la réalité, est parfaitement fondée. Les groupes sociaux semblent être des artéfacts, ou mieux le produit de la logique de la représentation qui permet à un individu ou un petit nombre d'individus, de parler au nom de tout le groupe, de faire parler et marcher le groupe. En contrepartie, ce porte-parole autoproclamé reçoit le droit d'agir et de parler au nom du groupe, de se prendre pour le groupe qu'il incarne, de s'identifier à la fonction à laquelle il se donne corps et âme, donnant ainsi un corps biologique à un corps constitué,

selon les termes de Bourdieu. Cette logique est celle de la magie et équivaut à ce que Bourdieu nomme le « fétichisme politique » (1982 : 28). Les fétichistes politiques sont des gens, des êtres qui ne semblent devoir qu'à eux-mêmes une existence que les agents sociaux leur ont donnée. Bourdieu s'appuie sur Marx pour définir le fétichisme comme ce qui advient lorsque « des produits de la tête de l'homme apparaissent comme doués d'une vie propre.» (1984 : 49) En d'autres termes, Bourdieu pense que le fétichisme politique réside précisément dans le fait que la valeur du personnage apparaît comme charisme, mystérieuse propriété objective de la personne, charme insaisissable, mystère innommable.

En Afrique francophone subsaharienne, il existe une intrication consubstantielle construite sur la base d'une réalité contemporaine du pouvoir avec les fétiches et totems. Le fétichisme politique y est donc doublé d'un totémisme (puisé dans les rituels culturels autochtones) qui permet de renforcer son impact psychologique sur l'opinion publique.

La Postcolonie connaît donc

L'expérience contemporaine du dépassement du voir et du croire, du pensable et du possible ; une expérience où la norme et la loi sont toujours violées, redoublées, dédoublées, voire déréalisées au point de rendre indécidables les limites du réel et de l'imaginaire politique (Tonda, 2002 :1)

En somme, la Postcolonie représente donc un contexte socio-politique où l'imaginaire insiste, nous l'avons dit, sur la consubstantialité criminelle du pouvoir politique et des pouvoirs extraordinaires des fétiches.

Lorsqu'il parcourt *En attendant le vote des bêtes sauvages* de Kourouma, le lecteur est tout de suite saisi par la profusion de totems. Il y en a autant qu'il y a de personnages. La tendance se vérifie dès le cinquième mot de l'incipit du roman, dans

cette présentation liminaire du principal personnage qui va animer le récit : « Votre nom : Koyaga ! Votre totem : faucon ! » (9) Le faucon, symbole de force et de potentialités divines, « a valeur de théophore, c'est-à-dire qui relie son porteur à une divinité : il s'agit ici du dieu de la chasse et de la confédération des chasseurs. » (Gbanou, "L'incipit dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma" 56). Mais le totem ne remplit pas seulement une fonction spirituelle. Il a ce pouvoir, dans l'imaginaire populaire africain, de relier l'homme à la nature, au noumène, dans l'acception que lui confère Kant (2001), c'est-à-dire à tout ce qui existe et que la raison ne peut atteindre. Le totem serait donc tout ce qui crée ou renforce le sentiment de *mirum*, du "Tout Autre", dont parle Wartelle (1982 :68). Autrement dit, le totem tient lieu d'élément de singularisation et de distanciation de l'individu par rapport aux autres, de « mode de ralliement et d'affinité avec le cosmogonique » (Gbanou, 2002 : 56). Dans le cas de Koyaga, le faucon comme totem lui confère un rang social particulier porteur d'une vocation messianique et de royauté. En effet, il est à la fois président, chasseur et soldat. C'est donc un masque derrière lequel il peut dissimuler sa personnalité de dictateur sanguinaire. Cet attribut totémique lui confère une image plus humaine (humanisante ?) de

conducteur d'hommes (président doublé d'un rêve messianique)- ce qui sous-entend une grandeur morale, des vertus de tolérance, de compréhension, de sagesse...- soldat, c'est-à-dire défenseur de l'intérêt supérieur de la nation et de l'intégrité territoriale, personnage sensible et à l'ordre et enfin, chasseur (courage et intrépidité s'entendent) (Gbanou, "L'incipit dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma" 57)

En se donnant à voir comme « faucon », Koyaga entretient le mythe du bon président dont il se réclame, même si dans la réalité il n'est qu'un président-dictateur. Tout se passe au niveau des sous-entendus des attributs totématiques.

Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, le héros principal n'est pas le seul personnage du roman à associer son destin à un totem. La plupart des protagonistes les plus significatifs possèdent chacun un double totémique. Ainsi Nadjouma, la mère de Koyaga, possède une météorite fétiche en plus de ses pouvoirs surnaturels. Elle est la garante de la puissance de Koyaga. C'est elle qui a transmis les pouvoirs surnaturels à son fils : « Vous devez, vous Koyaga, à votre mère tout ce que vous avez, tout ce que vous êtes. » (41). Bokano, alias Allama, c'est-à-dire par la volonté d'Allah (52), a « reçu deux viatiques de son maître : un vieux Saint Coran et un aérolite que le maître avait reçus lui-même de sa lignée paternelle et maternelle, respectivement » (56) La galerie la plus importante des personnages ayant un animal pour totem correspond à la liste des différents chefs d'Etat africains qu'on reconnaît facilement sous les traits à peine forcés de l'écrivain ivoirien. Le voyage d'initiation entrepris par Koyaga aux « quatre points cardinaux de l'Afrique liberticide »(183) pour s' « enquêter de l'art de la périlleuse science de la dictature auprès des maîtres incontestés de l'autocratie » (183) n'est qu'un prétexte de démiurge que l'écrivain utilise ici pour passer en revue le catalogue très fourni de la faune des dictateurs africains.

A la lecture du roman de Kourouma, on est surpris que tous ces hommes politiques s'associent métaphysiquement à un objet totémique qui peut prendre la forme d'un animal ; pas n'importe lequel mais celui qui, de par sa vertu, caractérise le plus leur véritable nature d'humain. Ainsi, le lecteur apprend-il qu'un dictateur de la forêt de l'Afrique centrale, dont le totem est le charognard, « est aussi glouton qu'un charognard », que son congénère au totem hyène, « un maître en pensée unique de l'Afrique orientale, [est] aussi criminel qu'une hyène. » (184) Son homologue au totem

panthère incarne tout l'art d' « un maître en parti unique du golfe de Guinée, de l'Ouest de l'Afrique, un potentat qui serait aussi féroce qu'une panthère » (184), ainsi que le chef au totem serpent boa qui vante son expérience de « rédempteur de l'Afrique » (185).

Là où l'écrivain ivoirien force à peine le trait dans sa caricature, c'est lorsqu'il tire le portrait du souverain des Djebels au totem chacal. Il le décrit comme un dictateur « aussi moyenâgeux, barbare, cruel, menteur et criminel que tous les autres pères de la nation africains de la guerre froide. » (257) Quant à Tiékoroni, le maître au totem caïman de la République des Ébènes, Kourouma dit de lui que « c'était un petit vieillard rusé qu'on appelait l'homme au chapeau mou et qui se faisait appeler dans son fief le Bélier de Fasso et le Sage de l'Afrique. » (185). Nkoutigui Fondio, alias “L'homme en blanc”, président de la République des Monts, a pour totem un lièvre (82). « Dictateur cruel, mégalomane, exalté, tribaliste, sadique, laissa son pays exsangue » (175), il a dit non au Général de Gaulle. Le Président de la République du Grand Fleuve quant à lui, est reconnu comme l'homme au totem léopard. « Dinosauré kleptomane » (226) méfiant et prudent, « un dictateur de la grande forêt impénétrable cabotant sur un grand fleuve, [est] aussi sanguinaire qu'un léopard. » (184) Une identité qui le rapproche d'un autre dirigeant au totem lion. Celui que le romancier ivoirien décrit comme un dictateur de la Corne de l'Afrique, autocrate roux et vaincu par l'âge, mais qui n'a jamais cessé d'être le roi des dictateurs du continent (185). De cette galerie de portraits de personnages aux pseudonymes transparents, certains exégètes de Kourouma, à l'instar de Comi M. Toulabor (1999), ont cru reconnaître des chefs d'Etat ayant réellement existé, aujourd'hui décédés pour la plupart. Le rapprochement sera donc fait entre “le souverain des Djebels” et le roi Hassan II du Maroc, “le Bélier du Fasso” et Houphouët Boigny, le premier

président de Côte d'Ivoire, "l'homme en blanc" qui a dit non à de Gaulle et Sekou Touré de Guinée-Conakry, "le dinosaure kleptomane" et Mobutu Sese Seko du Zaïre, et "l'autocrate roux de la Corne de l'Afrique" et l'empereur Haïlé Sélassié d'Ethiopie. La société post-coloniale ressemble donc à un univers dominé par « la loi des fétiches » la logique des totems et le règne du surnaturel et des forces invisibles. A cet effet, Achille Mbembe n'en est pas étonné lorsqu'il met en garde:

Mais on l'oublie trop souvent : l'instinct de jouissance auquel sont assujetties les « élites » africaines postcoloniales a également sa source dans une économie symbolique qui détermine fortement les manières de penser, d'agir et de vivre des sociétés qu'elles dominent et qu'elles pillent. L'un des piliers de cette métaphysique de l'existence est la place prépondérante que l'on accorde à l'état communiel entre l'être humain d'un côté et, de l'autre, les objets, la nature, et les forces invisibles. À titre d'exemple, l'on n'a pas mesuré jusqu'à quel point la croyance en la division du monde entre le visible et l'occulte, ou encore l'imaginaire de la sorcellerie - comment tout ceci favorise des pratiques de corruption, de vénalité et de sujétion. Parce qu'une telle géographie mentale de l'univers accorde la suprématie aux domaines de l'invisible, origine secrète de toute souveraineté, elle fait de la personne humaine toujours le jouet de réalités qui la dépassent. ("Les pervers du village", 2006)

Il ressort de la citation ci-dessus que la dimension politique de la relation entre religion et pouvoir est omniprésente dans les sociétés postcoloniales d'Afrique. Les enjeux religieux et politiques y sont intimement liés. Il y règne une atmosphère d'œcuménisme religieux où toutes les croyances culturelles sont pratiquées dans une perspective qui amalgame des mouvements socio-religieux fortement marqués par la référence aux mythes théologiques monothéisme et polythéisme, mais où l'homme, l'humain se trouve en marge du processus: « Le dictateur au totem caïman croyait en Dieu, aux fétiches et à la sorcellerie mais pas à l'homme, à la parole de l'homme, à sa foi, à son désintéressement » (*En*

attendant le vote des bêtes sauvages 205) Cette tendance, aux yeux de certains observateurs, n'est pas l'apanage d'un seul pays en Afrique, elle est généralisée.

Pour asseoir son pouvoir et son autorité sur les sujets de son pays, Koyaga utilise la violence psychologique qui refuse le conformisme ambiant et réside en la croyance aux pouvoirs surnaturels. D'ailleurs, pour le vivre pleinement, il ne se départit jamais de la protection, non seulement de la sorcière Nadjouma, sa mère, détentrice d'une météorite fétiche, mais aussi et surtout celle de Bokano, le marabout, fier possesseur d'un Coran ancien, et le fait savoir publiquement. Ce qui a pour effet de lui conférer un ascendant psychologique sur ses congénères. Ces objets mythiques aux prédispositions mystiques ont la prétention d'assurer un pouvoir sans limites à leurs propriétaires et leurs protégés. Il se revendique descendant d'une entité supérieure et entretient des croyances aux forces surnaturelles. Koyaga ne s'oppose pas à son initiation aux pratiques magico mystiques de protection, puis est couvé sous l'aile tutélaire et bienveillante de ces deux mentors. Comme tout Homme nu qui se respecte, Koyaga est un chasseur invétéré et accompli. Les unes après les autres, il terrasse toutes les bêtes féroces qui sévissent dans la région. Chaque fois qu'il abat un animal, conformément à un rituel millénaire, il lui coupe la queue, l'émascule, puis lui enfonce la partie tranchée dans la gueule (75). Ce rite mystico-magique prétend condamner les forces maléfiques à tourner en rond dans le corps mort de la bête tout en les empêchant de prendre leur revanche. Dans l'arène politique, tous les opposants qui osent se dresser sur la route de Koyaga subissent le même sort. Le premier président de la République du Golfe, Fricassa Santos, auquel Koyaga arrache le pouvoir par un coup d'Etat, n'y échappe pas. Il le fait tuer et ordonne à deux soldats de sa garde rapprochée d'accomplir le rituel : « Ils déboutonnent le

Président, l'émasculent, enfoncent le sexe ensanglanté entre les dents. » (100) C'est un rituel couramment pratiqué par le tyran Koyaga, seul ou aidé par les « lycas » une garde rapprochée qui n'obéit qu'à ses ordres, afin, croit-il, de consolider son pouvoir, d'étendre son aura et se protéger contre le mauvais sort.

Les partisans de Koyaga avec, en tête, les lycas réprimèrent avec férocité la manifestation en tirant dans la foule, en poignardant et égorgeant. On releva dix-sept tués, tous sauvagement émasculés. Tous émasculés pour annihiler les forces vengeresses que lancent contre les tueurs les âmes, les forces vitales des personnes brutalement et injustement assassinées. (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 112)

Mais avant toute prise de pouvoir, avant tout acte politique, le futur dictateur doit apprendre son métier, assimiler son art. Pour cela, il doit entreprendre un voyage initiatique auprès de ses aînés, maîtres patentés de l'autocratie et de la dictature, comme le lui conseille Tiécoura le sora:

Vous ne devez, Koyaga, poser aucun acte de chef d'Etat sans un voyage initiatique, sans vous enquérir de l'art de la périlleuse science de la dictature auprès des maîtres de l'autocratie. Il vous faut au préalable voyager. Rencontrer et écouter les maîtres de l'absolutisme et du parti unique, les plus prestigieux des chefs d'Etat des quatre points cardinaux de l'Afrique liberticide. (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 183)

Dans le documentaire de Thierry Michel, le personnage de Mobutu, président à vie du Zaïre, incarne très bien la catégorie de ces leaders qui doivent tout faire pour croiser et réaliser ce « destin sacré » car, « à chacun, les devins et les marabouts avaient fait croire qu'il était prédestiné à devenir président à vie de la République. » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 101). Mobutu entretient, à l'instar de son congénère Koyaga, le mythe du bon président. Le choix de son totem, léopard, il se fait appeler « L'homme-léopard », contribue à l'enracinement de ce mythe. Son totem le projette dans une sorte d'immortalité qu'il recherche à inscrire dans le jeu social : rêve de grandeur,

d'immortalité, de la figure épique, matérialisé par l'exceptionnalité du dénominatif dans le choix de son nouveau patronyme, en lingala, l'une des langues les plus parlées au Zaïre: Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu wa Za Banga, c'est-à-dire "Mobutu-le-Guerrier-qui-va-de-Victoire-en-victoire-Sans-que-Personne-ne-Puisse-l'Arrêter". Il caresse le rêve de conducteur de peuple en se faisant appeler : "le Président-soleil", "le Génie du Grand Fleuve", "le Stratège", "le Sauveur, le Père de la nation", "l'Unificateur", "le Pacificateur" (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 243). Toutes ses folies de grandeur « se matérialisent dans une immanence faite du nom, du totem et de la fonction de dirigeant » (Gbanou 2002 : 58).

La plupart des dictateurs et tyrans post-coloniaux, à l'instar de Koyaga, font croire qu'ils possèdent des pouvoirs surnaturels. Autrement dit, ils laissent imaginer qu'ils entretiennent une relation avec la nature qui ne dépend ni de la simple perception sensible ni de la raison, moins encore du raisonnement, c'est-à-dire de l'activité conceptuelle de l'entendement. Les esprits et les forces surnaturelles s'expriment et se manifestent physiquement, ainsi, on peut voir comment les personnages tels que Koyaga, Fricassa et les autres se transforment en autant d'éléments inhabituels sous forme de fluides, énergie ou ondes : « Je suis partout, et nulle part. Je ne vois rien et je vois tout. Je n'écoute rien et j'entends tout... Tel est le rôle d'un chef d'Etat ». (*Les Diamants de la trahison* 2006 :25) A travers ces propos, Bokassa, alias Boussouma dans le roman de Kourouma, objet de notre étude, cherche à convaincre et intimider ses sujets qui auraient l'outrecuidance de s'opposer politiquement à lui, qu'il possède un don d'ubiquité qui lui permet d'être partout à la fois et lui confère un pouvoir de surveillance panoptique.

L'histoire de la politisation et de la modernisation des sociétés coloniale et post-coloniale montre la prégnance de l'imaginaire fétichiste et totémiste chez les dirigeants politiques. Ainsi, que ce soit dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* ou dans *Mobutu roi du Zaïre*, les auteurs donnent une représentation pas complètement imaginaire de la perception de la puissance politique des hommes ou des femmes de pouvoir. Dans les œuvres de notre corpus, on y décèle un schème de la criminalisation lié à l'appartenance des hommes politiques aux confréries ou sectes supposées exigées des sacrifices humains en échange du pouvoir. Cette criminalisation se caractérise par des meurtres rituels ou, comme dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, de rituels sacrificiels à l'instar de celui de l'émasculatation de ses victimes dont affectionne Koyaga, dont nous évoquons ci-dessus les mobiles, à savoir « annihiler les forces vengeresses que lancent contre les tueurs les âmes, les forces vitales des personnes brutalement et injustement assassinées » (112).

La figure du dictateur autocrate sanguinaire et fétichiste, revient avec insistance chez Kourouma. En effet, les forces occultes et mystiques sont régulièrement invoquées ou utilisées par la plupart des hautes personnalités de l'administration pour arriver à certaines fins, surtout lorsqu'il s'agit des positionnements stratégiques en vue soit d'accéder au pouvoir, soit de s'y maintenir. A côté de l'idée implicite qu'il existe des « causes objectives » à la situation politique, il est souvent opposé à cette vision une perspective mystique et métaphysique. Dans certains cas, des gens croient que des actions et conséquences politiques découlent du fétichisme parce qu'ils sont persuadés que le mysticisme est un moyen parmi d'autres. Le monde invisible joue un rôle politique considérable en Afrique. Il est probable que certains politiciens tiennent compte de ce

monde avant de prendre des décisions politiques. Kourouma le laisse présager, même s'il n'y croit pas lui-même que le dictateur Koyaga triomphe de tous ses adversaires surtout parce que ses pouvoirs magiques sont les plus forts.

Kourouma et Michel insistent tous deux sur l'exemple du président Mobutu pour qui le fétichisme tient un rôle important dans son ascension politique et la consolidation de son régime. Dans le film de Michel, objet de notre analyse, le réalisateur donne la parole à Sakombi Inongo, un ancien ministre de l'information du régime Mobutu du Zaïre qui témoigne sur l'influence des marabouts dans les hautes instances du parti-État. Il est certain, selon lui, que les rouages du régime furent lubrifiés par des spécialistes de l'occulte, et que certaines positions politiques de Mobutu étaient le résultat de leurs interventions.

[IMAGE = plan rapproché du protagoniste]

Sakombi Inongo : « Mobutu avait beaucoup de gris-gris, beaucoup de talismans. Je ne sais pas s'il a eu les plus grands et puissants magiciens, marabouts et sorciers de ce monde. Mais, j'en ai vu chez lui. Je l'ai vu, de mes propres yeux, boire un verre de sang humain ! Pour son pouvoir, sa force, sa puissance, son autorité. C'est incroyable. »

Machiavel, que Mobutu avait probablement lu, soutenait que pour bien gouverner, il fallait combiner la ruse du renard et la cruauté du lion. Synthétisant le bestiaire machiavélien, le Mobutu du documentaire de Thierry Michel ou celui, le même, que Kourouma peint sous les traits du président du Pays du Grand Fleuve dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, s'est donné le titre de homme-léopard, comme son totem. Comme cet animal de la forêt qui conjugue l'agilité, la ruse du renard et la cruauté du lion, Mobutu, aux dires de certains observateurs, était mi-homme, mi-bête, extrêmement instinctif et doué d'une rare perversité politique, comme le soutient Aubert Mukendi, un

enseignant de mathématiques que son régime autoritaire de avait contraint à l'exil pendant plusieurs années. Thierry Michel lui a donné la parole dans son documentaire.

[IMAGE = Plan rapproché d'Aubert Mukendi]

Aubert Mukendi (mathématicien) : « Le léopard n'attaque pas souvent de face en général. Ce n'est pas par sa force physique. Très souvent, des gens se promènent et le léopard est dans l'arbre et de là, il saute sur vous. Il y a toujours un caractère traître. »

[IMAGE EN NOIR ET BLANC= Peau de léopard entier posée sur un piédestal, l'air menaçant, les yeux écarquillés et les crocs acérés dehors dans une posture d'attaque, on dirait qu'il est prêt à bondir. Il a l'air de rugir]

Aubert Mukendi : « Il sait manipuler les sentiments humains comme l'homme. Il parle comme un homme... »

[IMAGE EN FONDU ENCHAINE = Alors que le protagoniste parle, la peau de léopard se transforme en visage de Mobutu, qu'on imagine assis sur son trône, image qui à son tour va fondre encore pour laisser apparaître un plan serré sur le visage de Mobutu]

Aubert Mukendi : « Mais c'est un fauve, un félin et cela va lui permettre de jouer et de rester au pouvoir pendant très longtemps. »

C'est dire si toute sa vie Mobutu a réagi comme les félins, n'attaquant jamais ses adversaires de face, mais les éliminant en ne les agressant que par surprise.

Lors de ses apparitions publiques, Mobutu dont le totem, rappelons-le, est un léopard, arborait toujours une toque de léopard et une canne lourdement ornée. Parfois il officiait assis sur un trône, les pieds posés sur une peau de léopard dont le taxidermiste avait pris le soin de préserver la tête avec tous ses crocs.(Image dont s'est servi Thierry Michel pour illustrer la couverture de la double vidéo de son film) Pour certains observateurs cette attitude n'était pas le fruit du hasard. En effet, Mobutu était originaire

d'un village de la forêt équatoriale où l'on initiait les "Aniotos"⁵⁷ ou hommes-léopards. Par conséquent, prendre un léopard comme totem représente un choix hautement symbolique lorsqu'on sait qu'au Congo-belge, il avait fallu un demi-siècle aux colons belges pour démanteler la société secrète des *Aniotos* qui lacéraient leurs victimes avec des griffes d'acier. Cercle conjuratoire utilisé pour des fins maléfiques, les *Aniotos* font écho aux « redoutables associations des hommes-panthères » connus partout en Afrique comme « redresseurs de torts » et « tueurs rémunérés » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 44) Le politologue français Jean-François Bayart (1997) confirme l'existence de ces groupes de nos jours :

Les confréries d'initiés fleurissent dans certaines sociétés lignagères, par exemple sous la forme d'associations d'hommes-lions, panthères ou léopards. Elles y représentent des contre-pouvoirs, soit légitimes, soit déviants, en s'adonnant alors au banditisme ou au terrorisme politique. (65)

Le fétichisme dans son rapport avec le mysticisme tue non seulement l'intelligence, mais aussi l'imagination et la volonté du peuple dans la recherche de moyens pour construire une nouvelle société. Dans cette atmosphère de totémisme social, de l'esprit magique généralisé et du fétichisme intériorisé, des mécanismes psychiques nuisibles se construisent pour promouvoir des types de mentalité et des raisonnements fondés sur l'identité meurtrière, pour reprendre l'expression d'Amin Maalouf, l'écrivain franco-libanais, qui définit cette identité.

⁵⁷ Selon Jeremy Cyrier (1999) "The Anioto, or Leopard Men actually existed for a long time in the Congo. It was a secret society within various native tribes, flourishing from the eighteenth century to 1936. The Anioto consisted of young men who sought to address local problems through a reign of terror in which people were killed and mutilated by iron claws, causing severe lacerations to the neck and chest. Victims were often found missing limbs or even their heads. Anioto comes from the verb, *nyoto*, which means to scratch, probably owes its origin to Bafwasea vernacular"

En somme, le fétichisme, le totémisme et le messianisme sont les lieux communs de la puissance politique qui cherche à se protéger de tout, à se pérenniser tout en dominant sans nécessairement chercher à attirer l'attention. Objets de valeur ces instruments psychologiques sont utilisés afin de permettre au pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d'arbitraire, comme le soutient Bourdieu. L'efficacité propre du pouvoir produit par le biais de ces moyens de pression psychologique s'exerce non dans l'ordre de la force physique, mais dans l'ordre du sens de la connaissance qui assoit définitivement la violence symbolique. Cette violence est celle des comportements quotidiens. Le fétichisme politique entendu dans le contexte post-colonial africain prend une certaine distance avec le concept bourdieusien. En fait l'usage politico-criminel du totémisme, du messianisme et du fétichisme sert à réaliser en Afrique la transfiguration du rapport politique qui rend indicible les limites entre le réel, le symbolique et l'imaginaire. Alors que chez Bourdieu, l'alchimie sociale se réalise uniquement par la violence symbolique.

Pour Madeleine Borgomano, exégète réputée de Kourouma, le dérèglement et le désordre qui permettent une dictature sanglante ont des raisons anciennes. Les récits des romans francophones et les films africains ou certains films sur l'Afrique montrent la genèse, puis la généralisation du chaos et de la violence. Le messianisme, le totémisme et le fétichisme sont, en Afrique, des moyens subtils de pression psychologique exercée sur le citoyen pour contraindre celui-ci à accepter le *statu quo* politique, par la fascination et la crainte du sacré. A cet effet, Kourouma affirme :

Pouvoir et magie sont indissociables dans la tête de la plupart des Africains. Le dictateur a non seulement le pouvoir et l'argent, mais aussi les meilleurs féticheurs et ensorceleurs. Et c'est parce qu'ils sont les

meilleurs que le dictateur est invulnérable et que, du coup, son pouvoir est sans limites. Dans les esprits de l'entourage du dictateur comme dans ceux du peuple, pouvoir et magie ne font qu'un. (Lefort et Rosi, 1999)

Les éléments magico-religieux qui occupent l'espace politique en Afrique, dont la déclinaison paraît clairement métaphysique, mettent en exergue une généalogie des tyrans dont l'identité tient de la prédestination et d'une ligne mystico-historico-mythique et qui se réclame et se suggère implicitement d'ordre divin, donc incontestable et inamovible. Par ce recours et parce que l'homme ne peut échapper à son destin le tyran est assuré de la longévité de son règne sans une remise en question de son pouvoir.

Pour les citoyens, ce mode de gouvernement basé sur une ascendance divine et spirituelle n'est qu'une source de violence, une violence qui vient d'« en-haut », c'est-à-dire celle qui se mue presque toujours en violence d'Etat. Les tyrans et dictateurs africains devaient être cyniques et violents, car : « les puissances extérieures en avaient besoin: elles ne voulaient pas de gens intelligents, à quelques exceptions près. » (Lefort et Rosi, mars 1999)

CHAPITRE 6

LA VIOLENCE D'ETAT

Ce chapitre montre la représentation de la violence d'Etat telle que perçue par les écrivains africains, et particulièrement Ahmadou Kourouma et le cinéaste francophone belge Thierry Michel. Il s'agira de voir comment ces auteurs représentent la violence, non pas pour elle-même, mais comme le catalyseur d'un monde renversé, « métaphore baroque de l'état de l'Afrique après les indépendances » (Borgomano 65), dans un contexte de la guerre froide qui a favorisé la genèse et l'amplification de pouvoirs dictatoriaux ayant érigé la violence en mode de gouvernement. D'emblée, on peut dire que la représentation de la violence d'Etat obéit à une perspective de libération, objectif plus ou moins avoué des artistes africains et francophones.

Dans certaines dictatures africaines, comme celles qu'on a pu observer au Bénin, Cameroun, Centrafrique, Congo, Côte d'Ivoire, Gabon, Mali, Niger, Togo et au Burkina Faso, les leviers de la politique et de la culture se réduisent exclusivement à la manipulation de la violence qui s'accompagne de la force nécessaire pour veiller à l'adhésion collective. Dans de pareilles circonstances, la vérité de l'autre est perçue comme une "maladie" ou un acte "subversif" qui menace les institutions et le pouvoir, donc bon à éliminer. La plupart des leaders politiques africains sont conscients du fait que l'Etat, dont ils prétendent incarner l'essence, reste la forme institutionnalisée la plus aboutie du pouvoir, et que la légitimité de sa violence, à leurs yeux, ne devrait jamais être contestée. L'ambition de domination, et non l'intérêt général à ce qu'il semble, pousse ces dirigeants à accéder au pouvoir et à vouloir s'y maintenir afin de se rendre maître

légal, avec tous les avantages qu'il comporte, du pouvoir de produire de la réglementation et éventuellement de la légalité. Cette avidité cache mal l'ambition de ne pas se voir assigner des limites, mêmes très larges, dans l'exercice de la violence quand vient le moment défendre ses intérêts occultes et personnels. A cet effet, Yves Michaud constate : « Le fait décisif aujourd'hui est que l'Etat tend à utiliser toutes les ressources positives de la légalité et à se libérer des limitations corrélatives. En ce sens on assiste à une curieuse synthèse entre loi et déchaînement de la violence. » (1978 : 172)

Tenue pour "évidente" par le sens commun, la notion de "violence" échappe - de part l'inflation du concept - à une définition consensuelle. En effet les significations prêtées à la violence sont multiples, fluctuantes et extensibles à l'infini. Faut-il alors s'en tenir à l'acception juridique du terme, apparemment la plus connue ? Le juriste sait qualifier un délit ou un crime au regard du droit en vigueur. Une telle polysémie interdit toute définition rigoureuse de la violence. La difficulté, en effet, tient également au caractère "relatif" de sa perception. Toujours est-il que la société fonctionne à la violence. Qu'il s'agisse de la violence symbolique exercée sur les esprits, celle qui avance masquée et dont nous avons évoqué les paramètres à la suite de Bourdieu, ou de la violence d'Etat ou violence collective dont nous allons relever les paradigmes de la représentation dans notre corpus, la violence au sens le plus strict, la seule mesurable, reste la violence physique. C'est l'atteinte directe, corporelle, à autrui ou ce que les statistiques judiciaires désignent comme "crimes contre les personnes". Dans son *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours* (1981), Jean-Claude Chesnais distingue deux types de violence : la violence privée et la violence collective. Cette opposition paraît d'autant plus judicieuse que si la violence entre individus est le plus

souvent dénoncée, ce n'est pas toujours le cas de la violence collective, c'est-à-dire celle des citoyens contre l'Etat ou de l'Etat contre les citoyens, cette dernière étant parfois considérée comme un mal nécessaire. La définition qui nous convient le mieux est celle proposée par l'anthropologue français et professeur honoraire au Collège de France Françoise Héritier (1996) :

Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui. (17)

Certaines violences, comme les violences d'Etat, se veulent légitimes parce qu'elles accompagnent l'application et le respect de la loi et les peines appliquées à tous ceux qui enfreignent la loi. Elles posent effectivement la question des conditions de légitimité de la révolte et de l'insoumission à la loi en vigueur.

Aujourd'hui, il semble de plus en plus prouvé que, une écriture, qu'elle soit romanesque ou cinématographique, qui place la violence au centre de sa problématique et en fait son objet et son mode de représentation n'est pas récente dans le champ artistique africain. Le roman et le cinéma africain ou sur l'Afrique se sont toujours fait l'écho d'un riche éventail de savoirs sur ce domaine. Ils sont parfois perçus comme des textes ou des films informés et documentés en prise avec l'histoire et la société. Ils informent sur les pratiques et techniques de leur temps en des domaines variés, couvrant ainsi, mais de biais, le spectre de ce qu'on peut appeler les sciences sociales. Pour peu que l'on observe les œuvres littéraires ou cinématographiques les plus marquantes de l'époque post-coloniale en Afrique francophone, Isaac Bazié (2003) de l'université du Québec à Montréal affirme que ce champ artistique est le fait d'une violence initiale, celle de

l'imposition d'une langue : le français, devenue par la force des choses une métaphore brûlante des rapports entre le colonisé et le colonisateur, puis le néo-colonisateur qui a changé de couleur de peau, mais pas de méthodes. ("Ecritures de violence et contraintes de la réception" 84)

Dans sa marche hésitante vers les voies du développement l'Afrique est secouée par de nombreux conflits, guerres et autres types de violence. Il est donc légitime de se poser la question du regard de la littérature sur cette violence, car l'art n'est pas coupé du monde. Si, sociologiquement, la violence apparaît comme le fondement ou l'affirmation des thèses afro-pessimistes, il est bon de s'interroger, de s'intéresser aux rapports des écrivains aux phénomènes qui la génèrent. Comment certains écrivains et surtout Kourouma perçoivent-ils cette violence, comment la représentent-ils dans leurs œuvres ? Et pourquoi ? En filigrane, se profile la question de la motivation de ces représentations, et celle plus complexe du projet romanesque.

De nombreux travaux sont parus récemment autour de la violence⁵⁸. C'est le cas en particulier d'un volume de la revue des littératures du Sud, *Notre Librairie* 148 (2002), intitulé « Penser la violence ». Les différentes contributions montrent que la plupart des littératures postcoloniales sont nées dans un contexte de violence de l'ère coloniale, dans la lutte contre le racisme et pour un accès à la dignité humaine. Elles retracent donc la représentation de la violence de cette époque "lointaine" de la colonisation jusqu'à une période plus proche de nous mais tout aussi marquée par les conflits de tous genres, des catastrophes "humanitaires" jusqu'aux génocides. Les différents articles servis analysent

⁵⁸ Citons, entre autres, Robert Gauthier (1999), Pius Ngandu Nkashama (1997). Il y a aussi les livres de Françoise Héritier (1996), Yves Michaud (1999, 1978).

ce vécu à travers le discours littéraire à l'aide d'outils critiques aussi divers que la linguistique et l'anthropologie. A notre avis, malgré un travail intellectuel pertinent et diversifié, les différentes contributions ne se sont pas attardées sur toutes les causes locales et ont survolé l'aspect dictatorial de la plupart des régimes locaux, pourtant sources les plus répandues de violence en Postcolonie.

Dans son œuvre *Le Savant et le politique* (1959), Max Weber a montré comment l'Etat, fondé sur une légitimité légale-rationnelle, s'arrogeait de façon unilatérale et progressivement le "monopole de la violence légitime" en complétant son appareil répressif par la mise en place de "moules sociaux" tels que l'école ou l'armée prêts à formater les esprits. De ce fait l'usage de la force physique sera avantageusement suppléé par la mise en place des grands appareils idéologiques assurant une socialisation de masse : l'éducation nationale ou les médias. Si ce schéma reste très visible dans les sociétés dites démocratiques, il l'est moins en Postcolonie où d'autres méthodes, moins subtiles mais plus violentes telles que, le népotisme, la corruption, la marginalisation et la dictature sont pratiqués. Ce dernier élément bien qu'étant le plus en vue en Afrique fut le moins traité dans ce numéro de *Notre Librairie* sur la violence. Raison pour laquelle il est important d'y revenir pour voir comment Kourouma représente les dictatures locales dans son œuvre dans un contexte où la prise de parole se fait aux risques et périls de sa vie.

Afin de mieux comprendre le contexte socio-politique qui prévaut dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* et *Mobutu roi du Zaïre*, il convient de rappeler que Kourouma et Michel situent leurs œuvres respectives à un moment crucial où, en Afrique francophone, certains facteurs internes et externes contribuent, dès le début de la décennie 80 jusqu'à la fin des années 90, à déclencher et à amplifier la contestation qui a

ébranlé, voire dans certains cas sapé les fondements des régimes à parti unique enfermés jusque-là dans la certitude quasi messianique d’agir pour le bien-être des populations. Dans cet intervalle spatio-temporel, tout est relatif aux bouleversements de l’environnement international provoqués par l’implosion de l’ancien empire soviétique et l’effondrement du communisme en Europe Centrale et de l’Est. Ce “vent d’Est” conjugué aux effets dévastateurs d’une crise économique chronique et le traitement de choc imposé par les institutions financières internationales, la Banque Mondiale (BM) et le Fonds Monétaire International (FMI), a incontestablement fragilisé des régimes africains, entre autres ceux du Zaïre, Congo, Côte d’Ivoire, Cameroun, Guinée, Togo et Bénin, dont les assises reposaient sur une redistribution sociale facilitée par la rente.

La France a utilisé cette déclaration [Discours de La Baule] comme prétexte et comme date pour arrêter de régler automatiquement les émoluments des fonctionnaires des dictatures francophones dont les trésors publics sont en cessation de paiement. La France exige du dictateur qu’il signe au préalable un PAS avec le FMI (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 344).

Ayant perdu les moyens qui leur permettaient de financer par la corruption “les opérations de pacification sociale et les actes d’allégeance”, la plupart des dirigeants politiques se résignèrent (à leur corps défendant) au pluralisme politique et se soumirent à certaines de ses contraintes (multipartisme, organisation d’élections libres et l’implémentation des libertés d’expression). Mais, selon l’opinion la plus répandue, on devrait allier à toutes les interrogations sur les événements qu’ont vécus les Etats africains, particulièrement ceux du pré carré français, la portée qu’aurait eue le discours du président français de l’époque, François Mitterrand, à La Baule en juin 1990, lors du 16^{ème} Sommet des Chefs d’Etat de France et d’Afrique. A sa manière, Kourouma insiste

sur l'événement pour souligner toute son importance dans les changements qui s'opèrent dans le paysage politique francophone et qui sont ininterrompues depuis l'époque coloniale. Il tente de dire à la face du monde que l'Occident a une part de responsabilités dans l'impasse que vit l'Afrique. Ce continent, au lieu d'être soutenu après avoir été l'objet des siècles d'esclavage, de colonisation et de guerre froide, en traîne plutôt les séquelles. Tout en mettant à nu ce que nous avons nommé, au troisième chapitre de la première partie de cette thèse, les "réseaux d'influence" que dénonce François-Xavier Verschave dans son ouvrage *La Françafrique* (1999), Kourouma expose ainsi l'identité de ceux qui décident réellement dans les affaires des pays africains, et révèle que la guerre froide interdisait aux pays africains de s'en sortir. Elle maintenait sur eux une sorte de chape de plomb: ce sont les puissances étrangères qui commandent et dirigent, qui choisissent les dictateurs qui leur conviennent, qui envoient leurs soldats lorsqu'une résistance se manifeste quelque part:

A la Baule, au cours d'un sommet des chefs d'Etat, le président de la République française, le président Mitterrand, a recommandé aux chefs d'Etat africains de changer de politique, de cesser d'être des dictateurs pour devenir des démocrates angéliques (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 344)

A l'occasion de ce sommet, François Mitterrand a débordé du cadre conventionnel de ce type de rencontre où les participants s'en tiennent davantage au protocole, à la forme qu'au fond. En introduisant le débat sur la démocratie, en établissant une corrélation entre démocratie et développement, le Président français souhaitait prendre date. Selon Albert Bourgi, politologue et enseignant à l'université de Reims, Mitterrand tenait assurément à faire passer à ses pairs africains un message résumé en une phrase : « le souffle de la démocratie fera le tour de la planète » (2000). En

d'autres termes, ce message signifiait que « les événements qui ont emporté en Europe centrale et orientale des régimes considérés comme les plus autoritaires » (2000) n'épargneront pas l'Afrique. D'où la nécessité pour cette dernière de s'engager sur le chemin de la démocratie. Kourouma place l'action de son roman, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, dans ce cadre spatio-temporel :

Les diplomates (..) demandent de faire arrêter les massacres et de proposer, d'engager le dialogue avec les manifestants et l'opposition. La guerre froide est morte, bien finie. (...) Le mur de Berlin s'est écroulé ainsi que le monde communiste. La guerre froide s'en est allée. (355)

C'est justement à cette période de l'histoire que commence véritablement la saga politique de Koyaga et l'histoire narrée dans le livre de Kourouma. Dans un rituel purificateur d'inspiration malinké appelé « *donsomana* », le roman de la parole mise en scène en trois veillées oratoires successives enferme, dans une forme circulaire, Koyaga dans son histoire. Il tourne en rond dans la geste de ses actions dite par le bouffon, à qui tout est permis, de la cour. Le dictateur est dépossédé de ses attributs protecteurs magiques et doit faire face aux émeutes et pillages, résultats du mécontentement du « régiment des déscolarisés », « lanceurs de pierre », encore connus sous l'appellation locale de « bilakoros » (346), c'est-à-dire le petit peuple désœuvré, en fait la majorité de la population, qui en a assez de vivre sous une dictature sanguinaire.

Face à la pression de la rue, et dans un dernier tour de ruse, Koyaga essaie de s'accrocher au pouvoir par tous les moyens. Il est même prêt, chose rare pour le signaler, à accepter de rencontrer les opposants qu'il avait pourtant pris l'habitude d'assassiner et d'émasculer dans un rituel mystique qui lui permettait, laissait-il croire, de conserver « son » pouvoir. La stratégie mise en œuvre avec la bénédiction initiale du « Père de la

Nation » ne parvient plus à être enrayée : « elle aboutit à ce que la lutte pour garder le pouvoir devienne permanente, sanguinaire et conjuratoire » (Chemla, 1999). L'écriture même du roman inscrit en elle cette esthétique de la spirale, dont l'origine contient aussi la fin. Elle se matérialise dans le récit par les effets de symétries, les rimes narratives, le jeu des proverbes dans les titres et dans le texte. En tout le roman de Kourouma suscite ce jeu circulaire de renvois entre un commencement et une fin sous forme de clôture. Sans grande volonté de cacher son jeu, le goût de la dérision n'altère pas, chez Kourouma, la rigueur et la virulence de la description de la dictature. Alors que le registre de la dénonciation, ou de la provocation, consiste à dire sans dire, à rester dans l'implicite ou le double langage, tout indique la cible privilégiée de l'écrivain ivoirien. « Il veut nommer le mal et le dire dans sa crudité, dans une espèce de catharsis, plutôt que de le feindre par pudeur ou par subjectivité. » (Gbanou 177) Plus que le dévoilement des parts d'ombre et de sang, communes à toutes les dictatures, le lecteur de *En attendant le vote des bêtes sauvages*, grâce au pacte narratologique que lui propose l'auteur, fait sans difficulté le lien entre la violence réelle et les tyrans représentés dans la fiction, car le roman est transparent. On identifie facilement la plupart de ses hôtes; les «précautions démiurgiques » de Kourouma éclairent les pistes mieux qu'elles ne les brouillent. Les indices textuels se référant aux topolèxèmes sont autant de bornes socio-historiques qui fondent le lecteur à considérer ce texte comme une lecture de l'Histoire, d'autant qu'il est un lecteur-modèle, au sens où l'entend Umberto Eco, c'est-à-dire co-auteur possible du récit, un lecteur « capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont [lui], l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement » (*Lector in fabula* 68). A cet effet, il suffit de parcourir la galerie des personnages mis en

scène dans son roman par Kourouma pour découvrir une collection de despotes néocoloniaux. *En attendant le vote des bêtes sauvages* se lirait donc comme un roman épique qui articule étroitement fiction et réalité. A la trame d'une histoire fictive se greffent facilement des noms, à peine voilés, de dirigeants africains contemporains connus pour leurs régimes autoritaires. Kourouma reconnaît d'ailleurs avoir voulu utiliser les noms propres de certains d'entre eux :

J'ai voulu écrire ce roman avec des noms, mais mon éditeur m'en a dissuadé. J'ai voulu alors en conserver quelques-uns, tels Houphouët-Boigny, Mobutu, Hassan II, Bokassa... Cela n'a pas marché non plus. J'ai gardé toute-fois certains de leurs totems : le léopard, le caïman, l'hyène, etc. (Le Renard et Toulabor, 1998 : 178)

Si l'écrivain a finalement choisi d'adopter le profil bas, c'est que selon lui, cela risquait d'entraîner de graves conflits juridiques.

Au total le livre transpose à sa manière l'Etat post-colonial et sa tradition politique profondément anti-démocratique de la gestion de l'Etat portée jusqu'à la caricature à travers un Koyaga/ Eyadéma au fait de son art autocratique. L'incurie et la rapacité des élites africaines y sont décrites avec netteté et assumées comme un scandale intérieur sur lequel l'Afrique doit s'interroger. Le roman présente un double intérêt : il donne à comprendre, "de l'intérieur", les ressorts d'une politique à la fois clanique et magique. Ce qui fait dire ceci à Martial Zé Belinga, critique littéraire et économiste camerounais :

Le récit tend vers un bestiaire où les humains disparaissent dans une confrontation chasseur-chassé qui tourne à l'avantage de l'humain minimum, le plus proche de la bestialité. Il n'y a pas de place pour l'intelligence, ni pour le politique comme invention du consensus, tout est instinctuel, cynégétique, magie, tuerie, ruse et ethnique. ("En attendant le vote des bêtes sauvages. Kourouma entre apologie de l'univers malinké et fresque politique véridique", 2002)

Kourouma ne cache pas la cruauté de son héros. Acculé par les vicissitudes de l'Histoire, ce dernier ne cède pas. Partout dans son pays règne l'oppression, quand ce n'est pas la terreur. Koyaga lui-même, qui tient son pouvoir d'une météorite léguée par sa mère et du Coran de son marabout, n'a rien à apprendre de ses pairs chez qui il entreprend néanmoins un voyage d'apprentissage. Il s'appuie sur la force, la magie, le parti unique, les faux complots dont il réchappe à chaque fois. Les richesses s'accumulent, pour ses proches et pour lui, confond le trésor public à son compte personnel jusqu'au moment où la réalité le rejoint : brusquement déséquilibré par la fin de la guerre froide, le système de la dictature et du parti unique s'effondre, ruiné par ses dépenses somptueuses, ruiné aussi par la résistance active des jeunes déscolarisés et désormais voués au chômage. Une dernière fois, Koyaga tente de retourner la situation et fait croire à sa disparition : « C'est à six heures du matin que la radio des opposants émettant de l'autre côté de la frontière annonça la nouvelle (...) : Koyaga est mort cette nuit, tué par des patriotes. Cette fois bien mort, bien tué. » (374) Mais cette astuce n'avait que pour but d'écraser l'opposition :

Je vais laisser planer le doute pendant deux jours sur ma survie pour amener beaucoup d'irréductibles opposants à se déclarer, se découvrir. Nous utiliserons avec mes lycéens la période d'interrègne, d'incertitude pour assassiner, nous débarrasser de tous les opposants qui se seront démasqués (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 376)

Mais il est trop tard : lorsqu'il réapparaît, c'est dans un paysage désolé, ruiné par les soulèvements. Nadjouma et Bokano ont disparu, le Coran et la météorite avec eux. Ce n'est que grâce à un donsomana que Koyaga parviendra, peut-être, à les retrouver. De retour chez lui, adoubé par tous, il écrase une dernière conjuration : « On ramassa en effet, dans les fossés, pendant ces deux jours d'incertitude et de confusion, de nombreux

morts affreusement émasculés » (376). Croyant le champ désormais “nettoyé” et libre il prépare les élections présidentielles “démocratiques” qui seront supervisées par une «commission nationale indépendante» et assureront son pouvoir pour toujours. Il retrouvera le pouvoir, aidé en cela par le suffrage universel, notamment celui des bêtes sauvages. Car si les hommes ne votent pas pour lui, les animaux le plébisciteront. Voilà tout un «programme» politique ignoré par la critique, qui pourtant inscrit la problématique du pouvoir et notamment celui de la mascarade électorale comme artifice « démocratique » de maintien au pouvoir au cœur même de l’œuvre et du débat politique.

1. La mascarade électorale

On l’a dit, Ahmadou Kourouma et Thierry Michel construisent une nouvelle communauté de destin en s’attaquant, chacun à sa manière, à la notion de pouvoir et ses modes opératoires dans la fiction romanesque et le cinéma francophones. Le vote est donc crucial à leurs yeux car, une fois revenu en grâce auprès de « chaque dictateur de la vaste Afrique, aussi riche en chefs d’Etat effrontés menteurs qu’en vautours » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 288), il habillera certains régimes du voile démocratique mais maintiendrait toujours les mêmes dictateurs au pouvoir.

En attendant le vote des bêtes sauvages (1998) est le troisième roman de l’auteur ivoirien dont le texte constitue un bilan assez critique des transitions démocratiques en cours sur le continent africain depuis des années 80. A cet effet, vu la nature des régimes en place, il donne à lire et à voir une faune politique agrégée autour d’un chef charismatique, Koyaga, décidé de conserver le pouvoir à tout prix. Le livre se lit aussi comme une fable socio-historique et politique du peuple togolais et de l’Afrique en

général. Koyaga est comme ses pairs africains qui ont perpétué le système colonial que certains d'entre eux ont pourtant combattu. Il fait donc partie de la race de ceux qui

tout naturellement et évidemment, (...) entrèrent dans les meubles de leurs anciens maîtres blancs après l'embarquement de ceux-ci, occupèrent les postes abandonnés avec les privilèges, les habitudes, les manières, toute la mentalité des anciens titulaires (362)

Il s'agit donc du procès d'une époque, celle d'après les indépendances et la fin de la guerre froide, pendant laquelle le peuple subit une autre dictature d'une minorité, non plus celle des « envahisseurs » mais des autochtones ayant pris dans les conditions que l'on sait, le relais du pouvoir colonial. Même si les contributeurs de la revue *Notre Librairie* (numéro 148 consacré à la violence) ont si bien posé le constat selon lequel le combat politique se mène sur plusieurs fronts, ils ont omis ou mieux, ne se sont pas suffisamment appesantis sur les artifices démocratiques comme sources de violence. Il n'existe pas, du moins à notre connaissance, une étude portant sur la problématique de la mascarade électorale, un fléau politique revenu au goût du jour après le discours de François Mitterrand à La Baule. On se souvient que celui-ci annonçait le début d'une nouvelle donne politique en promettant une « prime à la démocratie » à tout dictateur qui se convertirait au suffrage universel et aux principes démocratiques. En clair, la « sociologie électorale africaniste » (Otayek 3) n'a véritablement jamais fait l'objet d'une étude spéciale ; même en science politique, la problématique fut négligée, comme l'affirme Otayek :

A l'inverse de la science politique « centrale » (ou « occidentale ») qui « revendique sans complexes l'analyse électorale comme emblème, la politologie des sociétés africaines a eu tendance à dédaigner ce domaine de recherche quand elle ne s'en détournait pas avec ostentation » (4).

La nature ayant horreur du vide, a-t-on coutume de dire, Kourouma décida de pallier au manque en se jetant, à sa manière, dans le débat. D'entrée de jeu, *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998), le titre de son roman, prend le lecteur à contre pied. Déroutant, étonnant et un tantinet provocateur, il pose le ton ironique et sarcastique de l'auteur et plante le décor tragi-comique du théâtre politique qui se joue dans la plupart des régimes d'Afrique francophone depuis la fin de la guerre froide. Une mise en scène qui n'a pas échappé à Pierre Fandio, enseignant de littératures africaines à l'université de Buéa, au Cameroun. Evoquant le titre du roman, il constate: « En annonçant une comédie historique et politique, il induit d'emblée une concurrence politique au moins implicite, mais non moins menaçante pour la survie même du régime. » (*Trop de soleil tue l'amour et En attendant le vote des bêtes sauvages*", 2003) C'est d'ailleurs ce qui semble justifier la promesse du griot-conteur, Bingo, à Koyaga: « Si d'aventure les hommes refusent de voter pour vous, les animaux sortiront de la brousse, se muniront de bulletins et vous plébisciteront » (380). La survie même du régime de Koyaga semble donc en sursis, en attendant le vote des bêtes sauvages. Pendant ce temps, la vérité du moment, du point de vue même de la formulation de l'intitulé du roman, indique que dans ce pays du pré carré français la donne politique a changé, le pouvoir n'est plus tout à fait ce que « le potentat au totem Chacal du désert » (184) aurait souhaité. La perte effective de ce pouvoir, conséquence et effets actifs du discours de La Baule, est d'ailleurs à l'origine même de ce que le "sora" (griot de chasseurs) appelle en langue malinké "le *donsomana*" ou "le récit purificateur" (10), c'est-à-dire tout le récit. Les enjeux s'avèrent donc très importants : il faut rester au pouvoir par tous les moyens, y compris au prix d'une élection au suffrage universel.

On pourrait penser la même chose du documentaire de Thierry Michel dont le titre révélateur est *Mobutu roi du Zaïre*. Comme Kourouma, le Belge inscrit, lui aussi, la problématique du jeu démocratique, et notamment ceux du suffrage universel et des droits des citoyens au centre de son film. En effet, l'épithète « roi » qu'il associe à Mobutu, alors qu'on sait que le Zaïre n'est pas un royaume jette un faisceau de lumière sur le type de dirigeant qu'est Mobutu Sese Seko qui se veut président, c'est-à-dire un dirigeant qui porte près du cœur les règles du jeu démocratique, indique clairement la nature monarchique de type divin et héréditaire de son régime. Il est donc clair que le vote, ou mieux les droits élémentaires des citoyens ne sont pas pris en compte ce qui semble être en réalité une monarchie de fait et non une république. D'ailleurs le portrait monochrome qui illustre la couverture du DVD du film montre plutôt un monarque, serein et sûr de son bon droit, austère mais pas ascète, assis sur son trône dans une tenue d'apparat, qui met de façon décisive et définitive une distance certaine entre lui et le commun des mortels. Cette image est loin de celle d'un président qui se veut près du peuple. Cette image prend toute sa signification à l'intérieur du film puisqu'elle revient, même si c'est de façon très rapide, au moment de la prestation de serment, (devrait-on dire intronisation ?), du président devant une foule bigarrée et toute conquise qui ne semble pas remettre en questions les mobiles de la cérémonie à laquelle elle assiste. Pourtant les raisons ne manquent pas pour que le peuple demande des comptes à son prince.

En effet, de coups d'Etat en élections truquées, Mobutu instaura une "démocratie" faite de violences brutales, de mensonges, de règlements de compte et de despotisme. Allié de l'Occident, en édifiant la pyramide d'un pouvoir autocratique et

prédateur, cimenté par l'argent et la corruption, Mobutu va faire du Zaïre une ruine sans limite. La suite du film montre une métamorphose de ce leader pour qui tout était permis, se raviser, après la pression de ses anciens alliés occidentaux, à instaurer le jeu démocratique dans son pays après plus de trente ans de pouvoir sans partage. Un petit rappel historique s'impose ici pour mieux comprendre pourquoi la nouvelle attitude des grandes puissances, et notamment la France, peut sembler déroutante pour les dirigeants africains.

Lorsque la France, contrainte par la pression de la communauté internationale, notamment les Etats-Unis et l'URSS, les deux superpuissances de l'époque, ajoutée aux résistances locales, se décide enfin de décoloniser, un dilemme se posa alors, car, de l'avis de l'ancien empire, « il parut impossible d'intégrer dans l'ensemble français. un sous-continent habité par près de cinquante millions de Nègres» (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 81) Il était également hors de question « de laisser ces vastes et riches territoires et les importants investissements français à la merci des leaders africains démagogues inexpérimentés, prévaricateurs et inconscients.» (*Ibid.* 81) C'est alors que le général De Gaulle eut le génie politique

d'octroyer l'indépendance sans décoloniser. Il y réussit en inventant et en entretenant des présidents de la République qui se faisaient appeler pères de la nation et de l'indépendance de leur pays, alors qu'ils n'avaient rien fait pour l'indépendance de leur République et n'étaient pas les vrais chefs de leurs peuples. (*Ibid.* 81)

Seuls les Africains ayant, à l'instar de Koyaga, servi dans l'armée coloniale (qui fournit les éléments des embryons d'armées des Etats naissants) ou sortis des écoles françaises seront propulsés à la tête des Etats nouvellement indépendants. Dès lors, on comprendra alors la facilité avec laquelle la France édulcora les indépendances, instaurant la fameuse

« Françafrique » et tirant désormais de l'ombre les ficelles politiques et économiques des ses ex-colonies à la tête desquelles elle a su placer de gré ou de force soit des hommes de paille soit ses fidèles serviteurs.

Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Kourouma illustre à merveille comment la France avait « octroyé l'égalité sans modifier d'un cauri les autres règles et pratiques de la discrimination et du racisme. » Afin de mieux asseoir son influence, la Métropole « avait attribué des sièges au sein de ses assemblées à tous les agitateurs nègres sortis de l'école William Ponty⁵⁹ de Gorée » (82). Le « génie » du général De Gaulle avait été la « création de la Communauté française avec ses meneurs nègres lorsqu'ils furent acclimatés aux bords de la Seine et redoutaient le retour immédiat et définitif dans leur brousse natale. » (82). L'assimilation se confondant ici à l'aliénation, ces Noirs plus ou moins instruits, au lieu d'être le catalyseur et le moteur d'une vision et d'une organisation originale de l'Etat africain, se sont avérés être les serviteurs d'une indépendance factice qui les maintenait toujours sous le joug de l'ancienne métropole colonisatrice, parfois de leur propre gré. François-Xavier Verschave (2004) croit reconnaître en ce processus la perpétuation du type de relations incestueuses entre la France et ses anciennes colonies qu'il dénonce dans son livre à succès *La Françafrique*. En principe la « Communauté française » parvenait toujours

à faire plébisciter comme chef de gouvernement, **par des élections législatives et des référendums qu'elle avait réussi à truquer**, l'élue de la colonie que le général De Gaulle avait préféré et dont les paroles ne

⁵⁹ L'école coloniale William Ponty de Gorée au Sénégal est le creuset de la quasi totalité des leaders politiques – hors mis ceux issus de l'armée coloniale – que la France a hissés à la tête de ses anciennes colonies nouvellement indépendantes. Les premiers intellectuels et lettrés de l'Afrique francophone sont également, pour la plupart, issus de cette école.

juraient pas trop avec la thèse colonialiste de l'infériorité du Nègre voleur et paresseux. (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 82)⁶⁰

Dans tous les territoires de la Communauté française – hormis la Guinée qui dira non à cette assimilation –, ce fut le préféré du général de Gaulle qui proclamait l'indépendance, parfois en dépit de sa propre volonté (comme c'est le cas avec Houphouët-Boigny de la Côte d'Ivoire). Au concert des nations, il présentera « le drapeau [que la France] lui avait conseillé comme emblème de la nation », chantera « l'hymne qu'elle lui avait composé » Et se proclamera « Président rédempteur, Père de la nation et de l'indépendance » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 83).

Sommés, plus que convaincus, de délaisser l'autoritarisme comme mode de gouvernement et d'embrasser la « démocratie », des dirigeants africains, tels que Koyaga ou Mobutu ont vite flairé comment tirer partie de cette nouvelle donne. Il faut renouer avec les vieilles habitudes électorales mises à l'épreuve à l'accession aux indépendances : permettre au peuple de s'adonner aux joutes électorales « concurrentielles » dont les citoyens avaient été privés près de trois décennies durant, mais en prenant le soin de vider le principe du suffrage universel de toute sa substance. Pour la plupart des hommes politiques africains, le pouvoir est un bien qui ne se partage pas. Il faut tout faire pour s'y maintenir, et seul si possible. Parfois par tous les moyens. A cet effet, tous les artifices « démocratiques » sont bons. Le plus simple et le moins cruel d'entre tous est la mascarade électorale avec grâce au bourrage systématique des urnes. Il n'est donc pas surprenant que Koyaga, malgré l'incertitude dans laquelle se trouve son régime, menacé par les « déscolarisés » et tous les laissés-pour compte, se sente revivre à l'approche

⁶⁰ Nous soulignons.

d'une consultation populaire, pour proclamer, sûr de son fait : « Je serai bientôt démocratiquement élu, j'aurai tout mon pouvoir d'antan. » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 376). Même son de cloche chez Mobutu, dans le film de Michel :

[IMAGE = Un bureau de vote : des gens en rang avancent vers l'urne, mais doivent s'arrêter devant une table où un fonctionnaire, sous le regard de la police du parti en uniforme avec l'effigie de Mobutu, leur donne deux bulletins de vote et une enveloppe]

Voix off : « Comme tous les sept ans, Mobutu, seul candidat se présente aux élections. Les électeurs ont le choix entre deux bulletins : un bulletin vert pour l'unité et la paix, un rouge pour le changement et le désordre. »

(IMAGE= Une mère portant son enfant s'apprête à voter. Elle tient dans les mains deux bulletins rouge et vert. Met le vert dans une enveloppe qu'elle glisse dans l'urne, puis à grands gestes déchire le bulletin rouge en quatre]

Voix de Mobutu : « Présenter des bulletins rouges dans certains coins de la République... »

[IMAGE = Plan rapproché de Mobutu assis dans un fauteuil discutant, à grands gestes de bras pour appuyer ses paroles, avec un interlocuteur, vraisemblablement un journaliste]

Mobutu : « ... mais c'était considéré comme de la provocation pure et simple. Ce n'était pas facile. Il faut le comprendre et retenir la chose : ça n'était pas facile de faire admettre à certains citoyens de la République du Zaïre que élection signifie deux bulletins. Les gens qui chantaient qui dansaient disaient : « nous allons vous voter à 500%. Ailleurs, on disait à 100%. Vous voyez, considérons ça comme un excès de zèle et n'allons pas au-delà. Voilà tout. »

Trois faits marquants se dégagent de la précédente séquence. Le premier est la présence de la police du parti-Etat au pouvoir, chargée d'«encadrer» les votants. On la voit dans le film en tenue du parti. Le deuxième est l'absence dans les bureaux de vote d'isoloir, lieu sacré et mythique, socle constitutionnel normalement sur lequel se bâtissent les systèmes dits démocratiques. L'isoloir symbolise la liberté, le libre-arbitre et finalement le pouvoir du peuple de choisir librement ses dirigeants et en toute transparence. Il garantit donc tout

procédé qui se veut démocratique. C'est dans cet endroit que se font et défont les régimes dans un processus d'alternance souhaité dans les tous les pays se réclamant attentifs aux droits de l'homme. Enfin, le dernier fait marquant est relatif au fait que les bulletins de vote en eux-mêmes sont inhabituels. Contrairement à ce qui se fait ailleurs, où le collège électoral a le choix entre plusieurs candidats, dont les bulletins de vote portent les noms respectifs, associés eux-mêmes à un programme politique plus ou moins connu des différents candidats, ici on n'a droit qu'à un seul candidat. Ce dernier propose au peuple de choisir entre deux semblants de programmes politiques : « l'unité et la paix » (entendu Mobutu lui-même), et « le changement et le désordre ». Il est à noter que le régime Mobutu ne s'embarrasse pas d'associer le changement au désordre, alors qu'ailleurs le changement peut parfois accompagner le progrès, le dynamisme contre l'immobilisme et garantir le renouvellement de l'élite politique et favoriser l'émergence de nouvelles idées et de nouveaux projets de sociétés. Que dire du "désordre" auquel fait allusion le régime, sinon qu'il représente, à ses yeux, tout ce qui va à l'encontre de l'ordre établi et du *statu quo*. Toute remise en question du régime et de ses méthodes est *ipso facto* considérée comme une menace ou une tentative de déstabilisation du pouvoir qu'il faut prévenir au pire combattre.

Mais le documentaire de Michel montre aussi un autre visage de Mobutu confronté au véritable suffrage universel, lorsqu'après la fin de la guerre froide et le discours de La Baule, il consent, malgré lui, à accepter l'introduction du multipartisme au Zaïre en 1990. L'opposition peut donc participer aux élections.

Le film éponyme que Michel lui consacre montre comment la conférence nationale organisée à l'occasion de la réintroduction du multipartisme dans le paysage

politique du pays devient un véritable tribunal populaire, un *donsomana* grandeur nature à la zaïroise dénonçant les dérives flagrantes du système “mobutiste”. Aux yeux des Zaïrois, le « seul Maréchal du Zaïre » comme Mobutu aimait se faire appeler, n’avait ainsi plus le pouvoir d’opprimer son peuple pour assurer son pouvoir. L’état désastreux des finances publiques du pays causé par l’impéritie des politiques économiques “mobutistes” fait perdre petit à petit au système les moyens de s’alimenter financièrement. Dans le film, vilipendé à Kinshasa, la capitale et siège des institutions du pays, lâché par la CIA et trahi par ceux qui ont profité de ses largesses (courtisans, hommes politiques français ou belges), on voit Mobutu se retirer dans son somptueux palais, au cœur de la jungle tropicale et à proximité de son village natal. Pour tenter de retourner une situation visiblement à son désavantage, la caméra de Michel le montre en train de remettre une liasse de billets de banque à des villageois en espérant qu’ils voteraient pour lui. Cette scène est emblématique de la nouvelle donne politique postcommuniste en Afrique. Kourouma résume très bien la situation et les nouveaux enjeux :

Avant, il n’y avait pas d’élection du tout, ou, quand elles avaient lieu, il suffisait que le dictateur veuille 99% des voix pour que les électeurs les lui donnent. Maintenant, il est obligé de tricher. Le vote des bêtes sauvages est l’ultime recours des dictateurs en perdition.

Une lecture croisée du roman de Kourouma et du film de Michel révèle que les deux œuvres constituent un bilan assez critique des transitions démocratiques en cours sur le continent noir depuis la fin des années 80. On est loin de l’époque où, dans la République fictive du Golfe, Koyaga avait le contrôle absolu sur l’assemblée nationale. « Tous les députés étaient issus de son parti. C’était Koyaga seul qui les avait élus,

choisis avant de confirmer par les bulletins de son peuple. (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 349).

Au total, on peut dire que la toute-puissance du chef disparaît, la rationalité s'impose peu à peu en même temps que la démocratie: celle-ci est encore lointaine mais arrive lentement. Elle ne résoudra pas tous les problèmes, mais l'élément déjà constitutif se met déjà en place sous la forme du « *donsomana* » ou la parole expiatoire et libérateur. Cette forme d'expression permet maintenant de dénoncer les abus de pouvoir ou la corruption des tyrans, qui doivent désormais se battre contre leurs adversaires aux élections. On est tenté de dire, à la suite du politologue français Patrick Quantin, que « la violence électorale n'est pas l'indice d'un refus des procédures démocratiques ; c'est une forme déviante de participation politique. » (“Pour une analyse comparative des élections africaines” 22) L'Afrique ne refuse donc pas de se démocratiser, comme le soutiennent certaines thèses nativistes que nous avons évoquées, mais c'est juste une étape dans le long cheminement qui l'emmènera vers des eaux moins troubles.

D'autres types de violences, en sus de la mascarade électorale sont représentés dans notre corpus et se résumeraient à la violence par la contrainte physique, exil, assassinat et emprisonnement, entre autres. Le trait commun entre toutes ces formes de violence est le prétexte de l'anticommunisme.

2. L'anticommunisme ou l'alibi du « péril rouge »

La guerre froide dans laquelle les Etats africains francophones sont nés leur imposait le choix d'une orientation: capitaliste ou communiste. Cette bipolarité sera

momentanément troublée par une vague dite non-alignée⁶¹, essentiellement formée de leaders nationalistes du Tiers-monde qui refusaient de s'aligner sous le label communiste ou capitaliste. Certains leaders africains vont rallier ce courant dans un premier temps. Mais la ferveur émancipatrice émoussée, le mouvement des non-alignés perdra un à un ses membres cooptés par l'une ou l'autre obédience dominante. Toutefois l'orientation communiste ou capitaliste des Etats africains n'a jamais réellement évincé l'ex-puissance colonisatrice qui gardera longtemps une influence déterminante dans son pré carré.

Mais comme, après les indépendances survenues pour la plupart en 1960, il ne suffisait pas de créer un Etat sans fondement endogène, il fallait constituer le fonds idéologique et historique qui légitime les nouveaux chefs d'Etats, leurs projets de société – quand ils en ont – et leur conduite des affaires publiques. Le Président rentré dans son pays proclamait alors le Parti Unique et le développement avec l'aide et la coopération de l'ancienne puissance coloniale. Quand aux intellectuels du nouvel Etat « en quête de charges d'ambassades », ils « s'affairaient pour donner une légitimité historique au Président. Ils composaient des hagiographies, écrivaient des poèmes que les enfants des écoles chantaient ». Les artistes musiciens « produisaient des airs sur les milles exploits du Père de la Nation, le héros qui arracha des griffes des monstrueux colonisateurs la souveraineté de la terre des aïeux » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 84). Ainsi

⁶¹ Le Mouvement des Non-Alignés est une organisation internationale regroupant 114 États en 2006, qui se définissent comme n'étant alignés ni avec, ni contre aucune grande puissance mondiale. Le but de l'organisation tel que défini dans la « Déclaration de la Havane » de 1979 est d'assurer : « l'indépendance nationale, la souveraineté, l'intégrité territoriale et la sécurité des pays non alignés dans leur lutte contre l'impérialisme, le colonialisme, le néo-colonialisme, la ségrégation, le racisme, le sionisme, et toute forme d'agression étrangère, d'occupation, de domination, d'interférence ou d'hégémonie de la part de grandes puissances ou de blocs politiques ». On peut considérer que la Conférence de Bandung, tenue en 1955 dans la ville indonésienne de Bandung dans l'Ouest de l'île de Java, qui avait réuni une trentaine de pays d'Afrique et d'Asie, est une étape importante vers la constitution du Mouvement des non-alignés.

naîtront et se légitimeront de nombreux Chefs d'Etats Africains parmi les pires dictateurs que le continent ait connu.

La genèse de la République du Golfe sera un peu moins convenue au début des indépendances. Mais elle sera vite rattrapée par le schéma classique qui veut que ce soit le préféré de l'Elysée qui s'impose à la tête de chaque Etat né des anciennes colonies françaises d'Afrique. En effet, le premier Président de la République du Golfe, Fricassa Santos (en qui on reconnaît aisément Sylvanus Olympio) n'était pas un autochtone indigène adopté et copté par la France, mais un descendant d'esclave affranchi et rapatrié d'Amérique (Brésil) par des œuvres philanthropiques sur les côtes ouest africaines. Ces parents s'enrichirent dans le commerce illicite d'esclaves et seront respectés des Occidentaux qui hantaient les côtes des esclaves en Afrique. Ils pourront ainsi offrir une meilleure éducation occidentale au futur président Santos qui fréquenta des écoles dans « une Europe colonialiste et raciste dans laquelle vivaient très peu de Nègres. » (*En attendant le votes des bêtes sauvages* 85) Il a eu le fâcheux attribut d'être un non-aligné qui n'entendait pas laisser son nouvel Etat gouverné par les intérêts de la France. Mal lui en pris et c'est là qu'entre en scène l'homme de la France sans que celui-ci ne le sache lui-même, le successeur de Santos, le futur Président Koyaga dans la droite logique du schéma néo-colonial français.

Démobilisé après les guerres coloniales et les indépendances, le soldat Koyaga entendait intégrer la nouvelle armée nationale de la République du Golfe. Le président Santos refuse l'intégration des anciens combattants de l'armée coloniale qu'il estimait indignes de faire partie de sa nouvelle armée, parce qu'ils ont combattu, sous le drapeau français partout dans les colonies, les luttes d'indépendance des peuples opprimés. Même

leurs soldes d'anciens combattants seront placées sous l'autorité du nouveau trésor public que le président Santos refuse de décaisser. Le destin des deux hommes se précipite alors, et le mécontentement des anciens combattants débouche sur le premier coup d'Etat de la jeune république du Golfe perpétré en pleine guerre froide. Koyaga, à la tête des anciens combattants encouragés par la France n'avait d'autre choix que de s'aligner à l'Ouest ou à l'Est. Il s'aliénera à l'Ouest. Kourouma rappelle comment cet acte était reçu, salué et apprécié par ses nouveaux alliés. Le général De Gaulle « le félicitait pour son anticommunisme vigilant. La reine d'Angleterre et le président des USA – la guerre froide obligeait –recevaient le nouveau président avec le protocole d'Etat » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 83)⁶². Il faut dire que le choix d'un camp était essentiel, un acte risqué, aussi risqué que prendre une femme pour épouse. En ce qui concerne Tiékorini, le maître de la République des Ébènes, son choix s'était fait d'une façon curieuse : « l'histoire lui avait imposé le camp du libéralisme, le meilleur choix » (204). Alors qu'il n'est que député, il fut contraint par le colonisateur qui trouvait son discours nationaliste, anticolonialiste et marxiste de démagogue, de renoncer aux idéaux gauchistes et révolutionnaires. L'administration coloniale lança l'armée à ses trousses. Ce n'est qu'au prix d'une confession publique qu'il put rentrer dans les bonnes grâces de cette administration coloniale qui, du coup, vit en lui un nouvel allié à qui revient le mérite de gérer le nouvel Etat indépendant sur le point de naître. Mais avant cela :

Dans la capitale et les principales villes, [Tiékorini] organise de grandes manifestations au cours desquelles, publiquement, il informe de sa conversion à l'idéologie libérale, sa reconnaissance aux colonisateurs, son anticommunisme viscéral, son horreur pour les guerres de libération et du

⁶² Les citations qui suivront seront, sauf mention, tirées de *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris: Seuil "Points", 1999.

droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Son discours et son accent se lèvent si sincères que la France, l'Amérique et tout l'Occident le désignent comme fer de lance de la guerre froide, le leader en Afrique de l'Ouest de la lutte anticommuniste. Son pays coincé entre deux Etats appelés progressistes occupait une place stratégique dans la lutte contre l'enveloppement du totalitariste communisme international. (191)

C'est ainsi que dans la plupart des Etats, l'anticommunisme et le parti unique – libéral de préférence – seront institués. Les orientations, les décisions politiques et économiques et les stratégies opérées au nom des citoyens des nouvelles nations seront faites le plus souvent sans une véritable consultation des populations concernées. Et ce, malgré les attributs progressistes pompeux de ces partis qui se voulaient populaires et démocratiques. Il y aura des élections– dites démocratiques quand elles plébiscitent l'élite local de l'Occident –, des assemblées dans lesquelles siégeront des élus dont le travail est d'entériner les décisions et lois qui les dépossèdent de leur propre souveraineté. Ainsi donc, par exemple, rares sont les Etats Africains qui remettent en cause la souveraineté monétaire de la France – représentée par le franc CFA (Communauté Financière Africaine ou Colonies Françaises d'Afrique pour les détracteurs) – sur les trésors publics locaux, encore moins l'affluence, l'omnipotence et l'omniscience des conseillers et coopérants français au sein des cercles de pouvoir en Afrique.

Les populations qui n'adhèrent pas aux idéaux de ces régimes, et surtout son idéologie sont purement et simplement éliminées. Quand elles ne sont pas assassinées, par mesure de clémence, elles sont envoyées en exil de force ou « volontairement » pour avoir pactisé avec les forces étrangères et extérieures. Cet ennemi extérieur est tout désigné : le communisme. C'est le grand ennemi « extérieur » et commun à toutes les

nations qui aspirent à la « liberté », à la « démocratie » et au « libre-échange. » Tous ceux qui n'adhèrent pas à cette philosophie doivent être disqualifiés.

Ainsi tous les opposants politiques indésirables sont-ils accusés d'être "communistes". Le colonel Zaban, officier soupçonné de complicité avec une puissance extérieure afin de fomenter un putsch contre l'Empereur Boussouma en fait l'expérience amère. On lui a collé l'étiquette infâmante de communiste avant d'être jeté en prison. Du fond de son cachot infect où il est fréquemment torturé, il supplie son bourreau : « Tue-moi. Pour une fois dans ta vie, sois humain. Pends-moi. Fusille-moi. Tue-moi tout de suite » (216). « Ferme ta gueule, sale communiste, répliqua l'Empereur en bavant.» (217) Injure suprême qui ne se lave que par l'exil, la repentance publique ou le sang, être communiste est un crime de lèse majesté qui ne se pardonne jamais. Tous ceux qui ont l'outrecuidance de s'aliéner d'une "idéologie de folie" doivent être éliminés.

Quelquefois aidé par des alliés occidentaux, le processus d'épuration sociale peut prendre forme sans courir le risque que les gardiens des droits de l'homme et autres fervents défenseurs de la liberté d'expression ou de réunion aient à redire. C'est à cause de sa prétendue sympathie avec l'Union soviétique que Patrice Lumumba, premier Premier ministre du Congo nouvellement indépendant, fut sacrifié et assassiné⁶³. Des officiers belges chargés de le tuer nuitamment se chargèrent de faire disparaître ses restes. Même après la chute du bloc communiste, cet alibi sera difficilement abandonné. On emprisonne à tour de bras quand on ne peut pas assassiner. Parfois, pour sa propre survie, le régime doit se fabriquer des ennemis intérieurs. Dans Mobutu roi du Zaïre, on

⁶³ Voir le cinéaste haïtien Raoul Peck et al.. (1992 et 2002) à propos de l'histoire et la vie de Patrice Lumumba, son ascension politique, ses relations avec Mobutu et son élimination brutale.

peut revoir les images d'archives d'un de ces fameux procès contre un groupe d'officiers supérieurs de l'armée zaïroises accusés de collision avec l'Est et jugés dans un simulacre de tribunal. Tous seront pendus dans une grande cérémonie publique, à laquelle tous les citoyens étaient obligés d'assister, pour au Stade des Martyrs de Kinshasa, la capitale du pays.

Sous prétexte de lutter contre le « péril rouge » il arrive que Koyaga organise des “coups d'Etats” fictifs, dont Garbio son aide de camp « invente le schéma, les faits, crée les preuves » (201), et attentats auxquels il parvient toujours à échapper. Il en est ainsi sorti indemne d'une douzaine mais dont trois d'entre eux sont restés gravés dans la mémoire collective de son peuple. Le premier survient lors de son retour d'une visite d'Etat au Maghreb, son avion survole un champ de tir de la DCA. Les doigts des comploteurs s'ankyloisent, incapables de tirer, ils s'évanouissent dans la nature. Le second arrive alors que Koyaga regagne son village dans un avion « savamment saboté. L'inévitable accident se produit. Koyaga n'est pas retrouvé dans la carcasse»(290). Le dernier est encore plus spectaculaire. « A bout portant, un tirailleur fait feu sur Koyaga. La balle n'égratigne même pas [son] costume » (290). Peu importe la véracité des faits et quels que soient les cas, les résultats sont toujours les mêmes. Les accusés finissent en exil, pour les plus fortunés, et le reste torturés en prison ou menés à la potence, comme on peut le voir dans *Allah Tantou* (1990), le film du Guinéen David Achkar.

Face à cette dérive, d'autres Africains ont essayé de construire une souveraineté réelle et ont incarné l'espoir d'une Afrique unie, forte et réellement indépendante. Mais comme l'ancien colonisateur ne l'entendait pas de cette oreille, ces leaders étiquetés de « communistes » ou affublés de pires attributs ont été tous, sans exception, anéantis,

assassinés ou retournés, reniant leur conviction pour participer au changement dans la continuité de la suprématie locale des intérêts de l'ex-puissance coloniale. L'évocation de la guerre froide, largement structurante des autoritarismes africains, ne contrebalance pas l'effet d'incrimination africaine, si bien venu pour un public africain quelque peu rassuré sur ses propres élites.

Au total, le génie de Kourouma est d'avoir su habilement transposer à l'écrit une littérature orale, avec ses circonvolutions, ses redondances et ses subtilités qui déroutent et agacent parfois le lecteur occidental ou non averti. Michel, quant à lui, donne vie au projet littéraire de Kourouma. Son documentaire évacue la suspicion qui pèse sur l'œuvre de fiction sortie de l'imaginaire d'un écrivain, Kourouma, parfois qualifié d'opposant notoire et d'aigri de la scène politique africaine. Les deux auteurs se servent du fertile terreau de l'actualité et de l'histoire politique du continent pour écrire un roman ou produire un film documentaire. Pour ceux qui suivent l'actualité du continent, les nombreuses anecdotes qui dessinent les portraits de leurs personnages et de leur environnement peuvent ressembler à une suite de faits divers connus, tant la confusion avec la réalité semble manifeste. Toutefois, les péripéties d'un personnage comme le Président Koyaga ou d'un autre comme Mobutu cessent d'être de simples faits divers car elles engagent et influencent directement ou indirectement la vie de millions d'individus dans un climat matérialisé et marqué par la violence.

Quelles stratégies de résistance ces auteurs emploient-ils pour miner un discours et des pratiques que l'on peut considérer de totalitaires ?

CHAPITRE 7

DISCOURS OFFICIEL : LES STRATEGIES DE RESISTANCE

L'engagement des écrivains africains contre la violence, la dictature des régimes postcoloniaux peut conduire jusqu'à l'exil forcé quand il n'entraîne pas la mort. Dans leur écrasante majorité, ils ont trempé et continuent de tremper leur plume dans l'encre de la résistance. Ce n'est pas un hasard si la littérature apparaît comme l'expression majeure de la liberté en Afrique francophone subsaharienne. Mais à cela, il faut désormais ajouter le cinéma, même si celui-ci est relativement jeune, puisqu'il est presque né après les indépendances (années 1950 hors du continent et surtout 1960, car les Africains n'étaient pas autorisés à tourner dans les colonies). D'après la critique établie le pionnier en est le Sénégalais (Bénois de naissance) Paulin Soumanou Vieyra, avec son court-métrage *Afrique-sur-Seine* (1955). Vieyra est également le premier historien des cinémas africains avec son article, « Le film africain d'expression française » (1968). D'abord écrivain, son compatriote Ousmane Sembène, donne l'exemple d'une production africaine engagée et n'hésite pas à utiliser les langues locales. Le cinéma complète donc la littérature sur un terrain que cette dernière occupe depuis longtemps.

La situation de conflit et de violence quasi permanente dans les anciennes colonies françaises d'Afrique a une incidence palpable sur l'imaginaire des créateurs à qui elle offre un très large champ de possibles narratifs. L'analyse de ce champ africain de production littéraire et cinématographique révèle des écrivains et cinéastes tous préoccupés par l'évolution de leur milieu naturel. Que ce soit dans la fiction romanesque ou cinématographique, les conflits et la violence y impriment une marque indélébile et

imposent une mutation consciente ou inconsciente des moyens d'expression aux créateurs. Chaque fiction, romanesque ou cinématographique obéit désormais à des constructions spécifiques, qui elles-mêmes traduisent à leur façon l'ambiance du moment. Si, sociologiquement, la violence et les conflits apparaissent comme le fondement accreditant les thèses des idéologues de l'« afro pessimisme » qui prédisent un avenir sombre au continent, il est urgent de s'interroger, de s'intéresser à la résistance des créateurs, écrivains et cinéastes, aux phénomènes qui engendrent cette violence.

Parler de résistance revient à se poser une question redoutable qui est celle de la légitimité du pouvoir en place. Quelle que soit l'appréciation que l'on peut porter au regard du système politique actuel en Postcolonie, le pouvoir y est, aux yeux du plus grand nombre, illégitime. Quand on sait que la résistance à un pouvoir dictatorial, qui ne fonde sa légitimité que sur la force, est rarement soutenue, sinon reconnue, on imagine aisément l'ampleur de la tâche que s'est fixé un écrivain comme Kourouma.

L'ancrage de la réalité socio-politique dans les œuvres de création en Afrique n'est ni inédit ni inhabituel. En effet, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur l'historiographie littéraire ou cinématographique des pays francophones d'Afrique subsaharienne, une certaine forme d'écriture et des attitudes singulières y apparaissent, qui ont pu faire dire à la critique que les auteurs africains pratiquent une « littérature réaliste » ou plus généralement un « art engagé ». La justification était alors qu'ils reproduisent de façon fidèle leur environnement socio-politique et la vie que leurs concitoyens mènent tous les jours. Le romancier et poète camerounais Alain Patrice Nganang confirme cette tendance lorsqu'il reconnaît que l'acte scripturaire chez-lui se rapprocherait du souci qu'il a de :

(...) faire un état des lieux des rêves, des espoirs, des idées, des intentions, des vies, des échecs, des lâchetés d'une certaine époque de l'histoire du Cameroun, et de l'Afrique, s'entend; je voudrais également montrer où naissent les multiples violences qui se sont saisies de notre histoire. (2002)

Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, de façon constante et assidue, les écrivains restent attentifs et très sensibles à l'évolution de leurs sociétés, aux graves crises sociopolitiques qui les ont jalonnées et détournées de leur propre logique. En ce sens, les contenus des œuvres dans lesquelles sont dénoncées ces violences nées des conflits, souvent le fait des hommes au pouvoir ou même de simples citoyens, constituent l'essentiel d'une thématique omniprésente dans les littératures contemporaines d'Afrique noire d'expression française. Cette inscription ou résurgence du contexte sociopolitique dans l'univers des œuvres pourrait se lire comme la preuve des responsabilités réaffirmées des écrivains devant les urgences du continent, les catastrophes humaines ; leur engagement à rendre compte, à relater et plus souvent, à dénoncer les conflits ayant bouleversé les grands moments de l'histoire de l'Afrique. A cet effet, l'écrivain et dissident politique camerounais Mongo Beti avoue : « J'ai toujours été personnellement incapable de séparer la politique de la littérature. » (*Boutures*, 2000)

Qu'ils soient écrivains ou cinéastes, tous les créateurs africains ont à cœur de témoigner et de raconter l'histoire de leurs peuples avec la même détermination. Toujours est-il que les récurrences de la violence de la vie constituent pour certains auteurs, ceux dont les œuvres sont analysées ici, un appel qui leur impose la volonté de libération qui, selon les attentes des écrivains pourrait inciter à une prise de conscience. Parce que l'écrivain s'insurge contre la violence de son milieu, cette attitude insurrectionnelle

l'engage sur les voies de la création. Cette dernière devenant ainsi le seul moyen qui lui reste dans des pays où parfois la prise de parole se fait à ses risques et périls.

Aujourd'hui, on remarque une récurrence de cette même attitude et la persistance du mythe de l'engagement avec cependant plusieurs variations dans les nouveaux récits des auteurs africains d'expression française. Qu'ils soient du continent ou de la diaspora, chaque groupe se préoccupe des réalités sociales de son environnement immédiat. Cette réalité pousse certains observateurs à questionner l'immanente permanence et l'ouverture de la narration à la vie et au biotope des écrivains d'aujourd'hui. L'Ivoirienne Tanella Boni ouvre la brèche par cette interrogation rhétorique qui ressemble plutôt à un constat :

Les écrivains parlent-ils d'autre chose que de la vie ? Ces dernières années, il est vrai, les guerres et les violences de toutes sortes ont envahi aussi l'espace de l'écriture, faisant partie intégrante désormais des univers imagés. La mort, la souffrance et le chaos ont donc fait irruption sur la page blanche, venant de très près de la vie réelle. Mais écrire est-il autre chose qu'une lutte incessante contre la mort ambiante ? (2001 : 7)

A la lumière de cette assertion on se demande, à juste titre, si finalement l'acte d'écriture, filmique ou romanesque, ne se résumerait chez les créateurs qu'en une mise en scène ou mise en écriture de la vie réelle. A cette inquiétude, Tanella Boni précise sa position :

Ecrire, aujourd'hui, est cette ouverture sur le monde, cet essai d'appréhension des êtres et des choses. Mais que peut la saisie du monde par les mots devant tant de bruits et de fureur dans la vie réelle ? Peut-être rien d'autre que la recherche d'un sens (2001 : 6)

Ces présomptions corroborent tous les soupçons qu'on pourrait avoir à la lecture des nouveaux textes publiés ces derniers temps, si l'on situe la période d'observation des différentes publications littéraires et cinématographiques dans la parenthèse 1990-2000.

En se penchant en premier sur le cas des écrivains, un coup d'œil panoramique révèle que la plupart affectent leur talent d'auteur à rapporter les fléaux et les maux qui

tourmentent le continent noir, comme s'ils voulaient témoigner de leur époque, de leur temps. C'est dire s'ils pratiquent une « littérature de combat » (Kom, 1993 :12). Pour André Djiffack, la préoccupation principale qui émerge des récits narratifs en langue française d'Afrique subsaharienne se résumerait à cette angoissante question : « Comment venir à bout de la forteresse des totalitarismes tentaculaires qui infestent l'Afrique ? » (2000 : 247). Le souci premier des écrivains refléterait donc le dilemme qu'il y aurait à faire de l'art pour l'art, en ignorant le contexte social de crise et de violence qu'est celui de leur environnement immédiat. Voilà qui remet au goût du jour un vieux débat qui opposa le Camerounais Mongo Beti et le Guinéen Camara Laye après la sortie de *L'Enfant noir* (1953) où le premier accuse le second de faire de l'art pour l'art, c'est-à-dire un art gratuit :

Laye ferme obstinément les yeux sur les réalités les plus cruciales, celles justement qu'on s'est toujours gardé de révéler au public d'ici. Ce Guinéen, mon congénère, qui fut, à ce qu'il laisse entendre, un garçon fort vif, n'a-t-il donc rien vu d'autre qu'une Afrique paisible, belle, maternelle ? Est-il possible que, pas une seule fois, Laye n'ait été témoin d'une seule petite exaction de l'administration coloniale ? (Djiffack, 2007 : 29)

Mongo Beti soutient qu'il n'y a rien dans ce livre qu'un « petit bourgeois européen n'ait déjà appris par la radio, un reportage de son quotidien habituel ou n'importe quel magazine de la chaîne "France-Soir". » (Djiffack, 2007 : 29) En clair, Beti reproche à Laye ce qu'il croit être un manque de militantisme impertinent à la façon de Sartre, une absence d'effronterie à l'égard des pouvoirs institués, un dédain pour la lutte anticoloniale et un engagement mou pour l'émancipation du monde noir. Il voit d'un mauvais œil son "romantisme" excessif et gratuit au détriment des problèmes de fond que connaît l'Afrique sous le joug colonial. Pour Beti, le vingtième siècle impose à l'écrivain,

comme un impératif catégorique, de se défendre contre la littérature gratuite, l'art pour l'art.

Avant toute chose signalons que, parce qu'elle convie au décodage des convergences et des divergences, la notion de « conflit » utilisée ici est un des paradigmes récurrents de la démarche esthétique des créateurs africains. Par conséquent, il est judicieux d'en interroger les avatars romanesques d'une part, et cinématographique d'autre part afin que les fonctions poétique, narrative et filmique des affrontements entre les personnages et les lieux des époques mises en fiction soient corroborées et illustrées par des exemples édifiants, concrets et des juxtapositions productives. Il faut préciser, afin de lever toute éventuelle équivoque, que dans cette étude, le terme de « conflit » sera entendu dans son acception globalisante de tension, d'opposition, de discorde, de lutte, de tiraillement, d'antagonisme, de conflagration ; autrement dit les réalités paradigmatiques qui conduisent à toute forme de violence. Le conflit se rapprocherait donc de la conjonction d'éléments parfois disparates, de sentiments de pouvoir, de domination ou d'oppression ; l'incompatibilité des ambitions et de visions antagoniques, le désir d'opprimer et le besoin de liberté, bref, tout ce qui engendre, à la base comme au sommet de la société, la contestation, la dispute, la crise ou la guerre. Comme on l'a déjà souligné plus haut, les conflits s'inscrivent dans le contexte socio-historique de l'Afrique des indépendances, qu'ils cautionnent ou remettent en question : c'est l'époque où prévalent les cataclysmes de tous ordres, la multiplication des foyers de tension, une actualité brûlante, où les rapports entre les Africains connaissent une évolution sensible, où l'histoire des mœurs laisse sa trace au sein des romans ou des films. Les zones de conflit sont innombrables : aujourd'hui la Côte-d'Ivoire, hier le Rwanda, le Burundi, le Congo

belge devenu successivement Congo, Zaïre et puis redevenu République Démocratique du Congo, le Congo Brazzaville, ou, dans la sphère dite anglophone le Libéria, la Sierra Léone ou l'Angola dans le giron lusophone. Tous ces pays vivent des conflits plus ou moins importants, internes ou externes, qui ont créé la psychose d'un pessimisme persistant. Devant tant de violence, l'art ne saurait se dissocier du monde réel chez certains écrivains et cinéastes. On est donc en droit de se demander comment ces auteurs appréhendent-ils la violence ? Mieux, il est intéressant de voir quelles stratégies d'écriture romanesque ou cinématographique ils adoptent pour s'opposer au discours officiel qui, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, possède tous les germes de la violence, qu'elle soit symbolique ou physique ?

1. Une poétique subversive

L'œuvre d'Ahmadou Kourouma met en scène un monde profondément déstabilisé par les mutations sociopolitiques. Sous sa plume, la configuration historique se transfigure en fiction selon une poétique de la subversion fondée aussi bien sur le renouvellement langagier que sur l'humour et la distanciation ironique. L'innovation formelle et l'intérêt pour les questions langagières, déjà présents dans les précédents romans, occupent encore une place majeure dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998). Kourouma propose une réflexion sur les deux systèmes de langue, le français et le malinké (sa langue maternelle), dans les circonstances de la confrontation brutale entre l'Afrique et l'Europe. Outre le réalisme tragique qui a toujours parcouru tous ses écrits, une poétique de la subversion et le rire contre le tragique de la violence émergent comme deux axes de résistance dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998).

1.1. Une sémiotique du refus

Ahmadou Kourouma est né le 24 novembre 1927 à Boundiali, en Côte d'Ivoire. Membre de l'ethnie malinké, il avait été tirailleur dans le corps expéditionnaire français en Indochine de 1950 à 1954, avant de connaître plusieurs périodes d'exil hors de son pays en Algérie de 1964 à 1969, au Cameroun de 1974 à 1984 et au Togo de 1984 à 1994. Selon le Nigérian Mufutau Adebawale Tijani (2004), contrairement à la plupart des écrivains africains de son époque, dont le militantisme ne s'est révélé qu'à leur arrivée en France pour des études supérieures, Ahmadou Kourouma a fait preuve de son caractère militant très tôt alors même qu'il était encore en Afrique. Son esprit d'action et de résistance remonte à sa tendre enfance, notamment lors de son séjour à l'Ecole Technique Supérieure de Bamako au Mali. Ainsi, à la suite de sa participation aux mouvements de contestation anticoloniale, Ahmadou Kourouma, qui était d'ailleurs considéré comme meneur, fut non seulement expulsé de l'Ecole Technique Supérieure, mais aussi renvoyé dans son pays natal, la Côte d'Ivoire. Au cours d'un entretien, il affirme : « en 1947, quand nous rentrions à l'Ecole Technique Supérieure de Bamako, nous étions politiquement préparés pour les agitations qui secouaient l'AOF⁶⁴. » (M'lanhoro, 1977 : 10-11) C'est dire si Ahmadou Kourouma a toujours porté, pour en faire une langue, la parole des minorités. Minorité africaine d'abord, enluee dans les expériences de dictature et de corruption post-coloniales, minorités ethniques ensuite, qui se déchirent dans tous les pays (Libéria et Sierra Leone) où le romancier a situé son action.

⁶⁴ L'Afrique Occidentale Française (AOF), placée sous l'autorité d'un gouverneur général, était une fédération de huit territoires français en Afrique : la Mauritanie, le Sénégal, le Soudan français (devenu Mali), la Guinée, la Côte-d'Ivoire, le Niger, la Haute-Volta (devenue Burkina Faso) et le Dahomey (devenu Bénin). La fédération cessa d'exister après le référendum de septembre 1958 sur la future Communauté française, par lequel les territoires membres votèrent leur transformation en républiques autonomes, à l'exception de la Guinée de Sékou Touré, qui vota pour l'indépendance.

Ancien militant de la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire en France (FEANF) comme beaucoup d'étudiants africains de sa génération, Ahmadou Kourouma a fait des études de mathématiques à Paris et à Lyon. Il est devenu par la suite actuaire, c'est-à-dire un statisticien des assurances. Rien ne le prédestinait donc à la littérature. Mais de retour dans son pays, en Côte d'Ivoire, qui entre-temps avait accédé à l'indépendance, il a été très vite déçu, dit-il, par ce qu'il voyait. En 1963, il est accusé d'être un fétichiste et d'avoir participé au complot du « Chat noir » (Genot, 2003), un faux complot organisé par le président Félix Houphouët-Boigny. Nombre de ses camarades et lui sont arrêtés et jetés en prison. Une fois élargi, il est recruté en Algérie de 1964 à 1969 en qualité d'actuaire. Entre-temps, aiguillonné par son expérience carcérale; il rédige en 1968 un manuscrit qui allait être publié deux ans plus tard par les Editions du Seuil en France sous le titre de *Les Soleils des indépendances* (1970), une satire politique. C'est donc pour résister et réparer, à sa manière, l'injustice qu'il a subi qu'Ahmadou Kourouma entre en littérature : « C'était parce que j'avais des camarades qui étaient en prison. Il y avait une dictature qu'il fallait certainement dénoncer », confie-t-il lors d'un entretien avec Jean Ouédraogo (2001 : 773) Il écrit donc *Les Soleils des indépendances* (1970). Il ne s'arrêtera plus. Il publie une pièce de théâtre, *Tougnatigui*, titre malinké de *Le Diseur de vérité* (1974), car son pays était devenu « le royaume du mensonge et il fallait le dénoncer » (*Ibid.* : 773). Quant à son deuxième roman, *Monnè, outrages et défis* (1990), il avoue :

Je suis toujours choqué de constater que de la colonisation on n'en parle pas, les morts de la colonisation on n'en parle pas, les morts de l'esclavage on n'en parle pas. Tous les jours, on nous dit ce que le communisme a commis comme crimes. En France, ils parlent tout le temps de l'occupation de quatre ans. Ils en parlent depuis combien d'années ? Cela

fait cinquante ans qu'on en parle. Et nous, on n'en parle pas. C'était un peu, pour répondre à cette question, pour dire que nous aussi on a souffert. (773-774)

Figure marquante de la littérature africaine, Kourouma a le courage de dire à la face du monde que l'Occident a une part de responsabilités dans l'impasse que vit l'Afrique. Mais cette prise de position ne l'a pas non plus empêché de jeter un regard critique sur les nouveaux détenteurs de pouvoir africains, ceux qui ont remplacé les colons après les indépendances, c'est-à-dire tous ces « pères de la nation », dictateurs sanguinaires et kleptocrates au pouvoir. En 1998, il publie *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998), son troisième roman, parce que, dit-il :

C'est la guerre froide. Personne ne peut se rendre compte de ce qu'a fait la guerre froide chez-nous. Toutes les grandes dictatures que nous avons eues, tous les crimes, les Mobutu, les Bokassa, les Idi Amin, ce sont des créations de la guerre froide. Et c'est ce que j'ai voulu dénoncer. (774)

Ce livre, une satire des chefs des juntes militaires africaines, arrivés au pouvoir par la force pour la plupart, s'inspire largement du parcours personnel du chef de l'Etat togolais, le général Gnassingbé Eyadéma. Kourouma, comme il le dira lui-même n'écrit pas pour écrire. Répondant à tous les critères que Mongo Beti n'avait pas trouvés en Camara Laye et son livre *L'Enfant noir* (1953) quant au rôle de l'écrivain et la fonction de l'écriture, le romancier ivoirien écrit toujours parce qu'il a une raison. Son expérience littéraire n'est donc pas ludique. Jean Ouédraogo la résume en ces maîtres-mots : « témoigner, dénoncer, démystifier » (2001 : 772).

Ainsi, dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, c'est à un sora (griot) que Kourouma donne la parole. Tout comme dans la société traditionnelle africaine où le griot est bien connu pour sa liberté d'expression soit pour louer soit pour dénigrer les

gens quel que soit leur rang social. On relèvera que dans cette œuvre, Kourouma parle par la voix du sora (griot-musicien de la confrérie des chasseurs en Afrique de l'Ouest) pour conter, sans être inquiet, l'histoire de Koyaga. Il n'est donc pas étonnant de voir comment le griot interpelle le dictateur sans avoir peur :

Je dirai le récit purificateur de votre vie de maître chasseur et de dictateur. (...) Nous dirons la vérité. La vérité sur votre dictature. (...) Toute la vérité sur vos saloperies, vos conneries ; nous dénoncerons vos mensonges, vos nombreux crimes et assassinats. (10)

En donnant donc la parole au griot accompagné de son répondeur, un cordoua, c'est en opposant au régime que Kourouma nous livre, sans hésitation, toutes les péripéties qui ont jalonné la vie et le règne de Koyaga/ Eyadéma.

De toutes techniques utilisées par Kourouma pour contester le discours hégémonique et de saper son pouvoir, résister à la dictature des anciens, puis des nouveaux maîtres du continent et la violence induite par leurs systèmes autocratiques coloniaux et postcoloniaux, c'est d'abord son travail sur la langue (beaucoup d'études ont été consacrées à son style)⁶⁵ qui attire l'attention, dès la sortie de son premier roman *Les Soleils des indépendances* (1970)⁶⁶. Un livre-rupture qui détonne et rompt avec le style très classique des auteurs africains de l'époque. Le romancier opère un métissage linguistique inédit entre le français et le malinké, élaborant ainsi un langage fictif d'une grande originalité. Le ton subversif et la violence scripturale restent prégnants dans son troisième roman. Il traduit le malinké, sa langue natale, en français et casse la langue française afin, dit-il, de restituer le rythme africain. (Badday, 1970 :7, cité par Gauvin,

⁶⁵ Plusieurs études ont été consacrées au phénomène de la langue chez Kourouma. Entre autres, celles de Kouassi, Germain (2007), Mufutau, Adebowale Tijani (2004) ; Noumssi, Gérard M et Rodolphine Sylvie Wamba (2002), Gassama, Makhily(1995), Ahmadou Koné(1992) et Nicolas, Jean-Claude (1985)

⁶⁶ La première édition de ce roman est parue aux Presses de l'Université de Montréal en 1968.

2004 :318) Kourouma se permet de violenter la langue française pour l'adapter au génie de la langue malinké. Les critiques mal avisés avaient vu à la parution de ce roman un scandale, un condensé de fautes de français, mais des critiques plus avertis notamment africanistes imprégnés par des lectures ethnolinguistiques et anthropologiques ont perçu la révolution langagière que venait d'opérer un auteur prophétique qui n'ignorait pas les subtilités de la langue française mais voulait plutôt être fidèle à sa culture malinké. Le critique littéraire sénégalais Makhily Gassama (1995) montre bien que Kourouma apporte une innovation à la langue française en la vivifiant par des expressions nouvelles absentes de celle-ci. Il « torture et trahit la langue française pour demeurer fidèle au langage malinké » (Gassama, 1995 : 25) L'Ivoirien secrète ainsi un langage nouveau, une « sémiotique du refus »⁶⁷, pour reprendre l'expression de Stephen Slemon (cité par Nkunuzimana, 1997 : 7), qu'on retrouve, encore plus savoureux, dans *En Attendant le vote des bêtes sauvages* (1998). Refus de se soumettre aux normes classiques de la langue française, langue du maître et du viol des cultures africaines, refus également d'observer les critères de fonctionnement du genre romanesque qu'il subvertit en y introduisant une structure narrative circulaire et complexe, loin de la norme linéaire en vigueur dans la plupart des romans dits classiques, du conte africain ou la mystique cosmogonique du *donsomana*. Il le fait peut-être pour rester au plus près des préoccupations et des statuts de l'oralité africaine. En analysant l'écriture kouroumienne on constate que le romancier peut s'exprimer autrement que par les voies classiques imposées par les normes académiques. Il y a derrière son écriture un désir de se libérer des chaînes de l'Occident

⁶⁷ "A Semiotics of Refusal" est l'une des composantes de la définition du postcolonialisme selon Stephen Slemon, 1990: 37.

par la création d'une nouvelle langue qui exploite à souhait les ressources de l'oralité. Le critique littéraire ivoirien Germain Kouassi (2007) révèle comment Kourouma force l'admiration de l'Antillais Raphaël Confiant, alors que celui-ci regrette le conformisme envers le français de la plupart des écrivains africains francophones quand il déclare : « A part Ahmadou Kourouma dont j'apprécie le travail sur l'africanisation de la langue, les écrivains du continent sont en général trop respectueux du français. » (Kouassi, 2007 :12). C'est dire si le romancier ivoirien est convainquant dans sa stratégie d'écriture qui consiste à prendre en compte sa langue maternelle dans l'expression de son identité littéraire. En effet, Kourouma s'octroie la langue française, se l'approprie pour bousculer l'académisme ambiant ; une stratégie esthétique qui verra naître par la suite un discours romanesque typiquement africain. En clair, on voit émerger un style subversif où se côtoient la vision du monde et l'imaginaire des peuples d'Afrique de l'Ouest. Son écriture ornée de structures analytiques et synthétiques, ironie, proverbes, métaphores, euphémismes, hyperboles, répétitions cumulatives, se présente aux lecteurs comme esthétique nouvelle aux contours dialogiques⁶⁸, selon le terme de Bakhtine. Elle va en droite ligne de la pensée de Julia Kristeva (1992):

La polyphonie, la pluralité culturelle et personnelle m'est apparue joyeuse.
On s'invente un nouveau style, une nouvelle façon de parler, grâce au jeu
dialectique des deux langues (27-32)

Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998), Kourouma continue le métissage du français et du malinké entrepris dès son premier roman, peut-être pas avec la même ferveur, mais toujours avec ce ton subversif et cette violence scripturale

⁶⁸ Adjectif employé par Mikhaïl Bakhtine (1978) pour mettre en évidence le plurilinguisme relevant de la distinction et du dialogue entre le langage du narrateur et le langage littéraire. C'est aussi ce que Bakhtine désigne par langage hybride dans le roman.

spécifiques qui ont subjugué le paysage littéraire francophone depuis qu'il y a fait son entrée par effraction.

Reprendre une nouvelle étude sur la langue de Kourouma dans le cadre de cette thèse serait fastidieux, mais comment résister à la jouissance que procure l'art de la formule, le jeu de mots, le plaisir de raconter chez Kourouma. On ne peut s'empêcher, en parcourant *En Attendant le vote des bêtes sauvages*, de s'arrêter sur quelques innovations de la langue qui jonchent le parcours du lecteur dans ce roman. On peut y reconnaître quelques créations lexicales inédites.

Un premier le gifle, le second fonce avec sa baïonnette et, sans votre rapide interposition, il lui aurait sûrement *versé* les tripes.» (122)
Car entre les tentes dans le sable tout homme de la tribu (les Touaregs pratiquent la polyandrie) *pouvait se réaliser* avec n'importe quelle femme. (159)

Il est fétiche ! On *est maraboutés* ! Perdus, envoûtés ! (269)

Ici, les lexèmes « versé », « maraboutés », ou la périphrase « pouvait se réaliser » sont des calques imagés qui permettent à Kourouma de traduire la tendance au concret de la psychologie africaine. On note aussi plusieurs dérivations lexicales (nous soulignons quelques-unes à titre d'exemples), qui sont en fait des créations néologiques. Elles sont fabriquées en employant « un signifiant existant déjà dans la langue considérée, en lui conférant un contenu qu'il n'avait pas jusqu'alors » (Dubois et al., 1994: 322), comme on peut le voir dans les segments suivants, tirés d'*En attendant le vote des bêtes sauvages* (nous soulignons) :

Les *tamtameurs* frappaient ; des femmes en larmes chantonnaient. (129)
L'homme est un *mensonger*, un arbre de mensonges et de bêtises. (147)
Et, sans les *saluades* et les circonlocutions habituelles, commence à conter l'étrange songe qui coupa sa nuit (183).
Tous les *membrus*, malabars et tireurs d'élite du pays rejoignent les villes minières. (254)

Ces groupes montent des soirées de danse au cours desquelles ils rivalisent en *griotterie*, en hymnes en honneur de leur Guide suprême. Cela vous fait du bien. (293)

Cette technique de substantification donne à l'écriture de Kourouma une connotation stylistique « dont la fonction consiste à signaler que le message procède d'un certain code ou sous-code linguistique en particulier, celui notamment du néo-réalisme africain » (Noumssi et Wamba, 2002 : 41). L'art et la maîtrise de la palabre africaine transparaissent à travers le griot Bingo, le véritable narrateur de *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Il est « parfaitement capable de manier d'une façon très raffinée la parole (...) en feignant la candeur la plus totale, et en donnant l'impression d'approuver les horreurs ou les hontes qu'il décrit » (Nissim, 2001 :62).

Le rapport à la langue est politique, affirmait Roland Barthes (2002). Kourouma en est conscient et croit que mis à part le fait d'être un instrument de communication, la langue est un pouvoir du point de vue politique et social. Est-ce pour cette raison qu'il insiste sur l'usage de la langue malinké, ou bien répond-il tout simplement au problème de communication socio-culturelle et au besoin qu'éprouvent ses personnages de transmettre et de pérenniser leur culture et sagesse ancestrales ? Qui douterait que ceux-ci savent que le malheur d'un peuple commence par la négativation de sa langue ? Et comme le dit si bien Samba Diakhité (2007) de l'Université de Bouaké en Côte d'Ivoire :

néantiser la langue de l'Autre, c'est refuser sa culture ; ce n'est pas l'admettre comme un substrat humain ; c'est lui refuser toute appartenance à l'Humanité. Car la langue est l'identité d'un peuple, le repère d'une civilisation, le fondement de toute culture.
(www.contrepointphilosophique.ch).

A Lise Gauvin (1997) de l'université de Montréal (Canada), à qui il accorde une interview, Ahmadou Kourouma affirme que dans sa démarche scripturaire, il essaie

simplement non pas de traduire le malinké, sa langue maternelle en français, mais plutôt de reproduire le processus du raisonnement en malinké afin de trouver les mots, les sensations, la succession de mots c'est-à-dire la manière de présenter les mots pour retrouver la pensée : « J'assigne deux finalités à la langue : elle est un moyen de communiquer, de transmettre des messages, elle est aussi un moyen de se retrouver soi-même. (Kourouma, 1988 :5) Cette démarche révèle que l'écrivain ivoirien est conscient de la fonction esthétique de la langue, mais surtout de son rôle social et politique. Il reprend ainsi à son compte cette assertion selon laquelle: « Dans les pays moins nantis, le rapport à la langue est brûlant; dans les pays arabes naguère colonisés, la langue est un problème d'Etat où s'investit tout le politique » (Barthes, 1984). Cette remarque est confirmée par de nombreux auteurs comme le Congolais Sony Labou Tansi, par exemple, pour qui écrire en français était une façon "de témoigner d'un peuple "qui a été violé dans cette langue-là". La langue devient ainsi un engagement politique qui permet de recracher et de renommer le monde. On se souvient qu'avant les indépendances, prendre la parole et écrire en français a représenté un véritable défi pour les peuples colonisés en direction de "l'autre public", celui du colonisateur. Depuis, Kourouma l'a fait "en colonisant la langue", à son tour, selon l'expression de l'écrivain congolais Tchicaya U'Tamsi: en dynamitant le français à l'aide de néologismes, de rapprochements osés entre les mots, en s'appropriant les langues et en les mélangeant, histoire de rendre compte du métissage du monde. Le romancier ivoirien délaisse le modèle et la tradition pour l'invention d'autres formes linguistiques et esthétiques.

L'écriture de la transgression de Kourouma a donc pour fonction majeure de briser les mythes, d'ébranler les certitudes, de démystifier les vérités uniques, de régler

leur compte aux contre-vérités, de rompre l'opacité et la non-transparence dans la communication, de briser la loi du silence, de combattre la langue de bois. La créolisation de la langue chez Kourouma participe de la stratégie de négation et de négociation, par rapport au centre, pour constituer ce que Nkunuzimana appelle « un rempart contre (...) un centralisme impérialiste » (1997 :18). Autrement dit, le processus de créolisation crée une sorte de « jonction métonymique où la langue et la culture dominantes sont forcées de “porter le poids”, voire le fardeau de l’expérience des dominés » (*Ibid.* 18-19)

Sous la plume de Kourouma, la configuration historique des sociétés postcoloniales se transfigure en fiction selon une poétique de la subversion qui s'appuie aussi bien sur le renouvellement de l'expression linguistique que sur l'humour et la distanciation ironique. Le rire et l'humour sont utilisés contre le tragique des situations.

1.2. Le rire contre le tragique de la violence

Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Kourouma saisit la modernité africaine en tant que société postcoloniale en traitant des mécanismes de maintien du pouvoir autocratique. Il choisit de montrer les rapports destructurants qui s'établissent entre les pouvoirs dictatoriaux en minant leur discours. Dans son “combat”, le romancier réexamine le discours colonial et postcolonial dans leurs effets les plus insidieux et les plus persistants. C'est l'histoire de l'Afrique de la violence de la colonisation à la violence de la “libération”, le mépris du colon envers les autochtones, et les divisions et dissensions internes orchestrées dans le but de mieux contrôler âmes et matières premières de cet énorme et riche continent. Le regard que porte Kourouma sur l'histoire

de son continent est ironique, mais reste d'une profondeur déconcertante grâce à son ton réaliste.

Dans ce troisième roman de l'auteur ivoirien, le choc frontal avec les dictatures postcoloniales n'est pas évité. C'est à visage découvert qu'il s'attaque aux puissants et aux dépositaires du pouvoir dictatorial, en feignant d'écrire le portrait d'un certain Koyaga en qui il est facile de reconnaître bon nombre de dictateurs africains. Au cours de six veillées, ce personnage métonymique écoute, ravi et sûr de son fait, ses louanges chantées par le griot. Koyaga est trop imbu de lui-même pour s'apercevoir que ces éloges pleins d'humour sont ambigus et dissimulent à peine des critiques féroces. Mais, à côté de cette déification, il a toujours circulé d'autres discours sur l'image réelle de Koyaga dont Tiécoura le « cordoua », le co-narrateur de Bingo le griot, se charge à chaque fois de mentionner. C'est lui qui annonce le véritable objet de la cérémonie purificatoire organisée en l'honneur de Koyaga : « Nous dirons la vérité. La vérité sur votre dictature. (...) Toute la vérité sur vos saloperies, vos conneries ; nous dénoncerons vos mensonges, vos nombreux crimes et assassinats. » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 10) Le répondeur représente justement cette dissidence populaire qui essaie, sans trop y parvenir, à saper le discours officiel et dithyrambique sur le pouvoir et celui qui l'incarne. Métaphore du petit peuple sous l'emprise de la dictature de ses dirigeants, le rôle cathartique et purificateur de Tiécoura n'est pas toujours bien vu par le régime en place. Cette figure dissidente semble porter tous les rêves de démocratie et l'utopie de liberté de Kourouma. De peur de voir les ambitions de liberté et d'épanouissement de tout un peuple échouer, le romancier ivoirien, dans un élan optimiste, n'hésite pas à sublimer Tiécoura en lui confiant le rôle de bouffon du roi, car c'est le seul sujet à qui on pardonne

tout écart : « Tiécoura est un cordoua et comme tout cordoua il fait le bouffon, le pitre, le fou. Il se permet tout et il n'y a rien qu'on ne lui pardonne pas. » (*En attendant le vote des bêtes sauvages* 10).

Le choix de la confrontation, corps à corps, entre le griot, son assistant et le dictateur est emblématique des nouvelles stratégies de résistance souhaitées en Postcolonie. C'est une mise en garde aux tyrans postcoloniaux pour leur signifier que désormais la stratégie clandestine et souterraine qui était la méthode de combat la plus usitée a vécu. Désormais le peuple n'aura plus peur de critiquer à visage découvert, même dans des pays où être dissident était synonyme de signer son arrêt de mort. Mais pour l'instant, à travers le griot, on voit bien que c'est la main de Kourouma qui tente de faire de l'humour une arme contre la violence.

Dans tous ses romans, Kourouma n'a cessé d'égayer le lecteur à travers un humour cinglant. Tout comme un conteur, dans la pure tradition de l'oralité africaine, il captive l'attention de son auditoire dès l'entame de sa narration à travers les titres ironiques de ses romans, constate le critique littéraire nigérian Mufutau Adebowale Tijani (2004). D'abord, « Les Soleils des indépendances », où le lecteur avisé est surpris par le pluriel de « Soleils » et d' « Indépendances ». Ensuite, un titre comme « En attendant le vote des bêtes sauvages » attire ironiquement l'attention du lecteur en l'amenant à se demander si les bêtes sauvages peuvent réellement voter dans le monde des humains. L'humour du romancier ivoirien se signale également à travers son style et l'emploi d'expressions et des associations très drôles et déroutantes. Ainsi, dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, il n'est pas rare de tomber sur des perles de cette nature (nous soulignons) : « Ce sont les *gendarmes* et les *chasseurs* qui accourent les premiers » (273).

En toute logique, lorsqu'un avion, comme celui de Koyaga, s'écrase pendant son atterrissage dans un aéroport moderne comme celui de la capitale de la République du Golfe, dans le cortège des premiers secours, on ne s'attend pas à voir des gendarmes et des chasseurs en lieu et place des sapeurs-pompiers. Après cet accident les équipes gouvernementales chargées de mener les enquêtes sur des circonstances de l'accident sont plutôt insolites et inédites chez Kourouma : « La délégation comprend le ministre de l'Intérieur, le préfet, des officiers, des chasseurs, des religieux, des *féticheurs*. » (273)

Le dictateur Koyaga ayant survécu à ce deuxième "attentat" contre sa personne et le régime qu'il incarne, il suscita l'admiration de tous ses confrères africains qui ne se privèrent pas d'envoyer des délégations spéciales pour venir s'enquérir, d'apprendre de son expérience et surtout de louer le courage et la bravoure avec lesquelles Koyaga venait de mettre en échec les « colonialistes qui se sont servis des communistes pour perpétrer cet attentat » (275) :

Chaque tyran de la vaste Afrique, terre aussi riche en violeurs de droits de l'homme qu'en *hyènes*, dépêcha cette fois deux envoyés, un diplomate et un militaire. (275)

Chaque dictateur de la vaste Afrique, aussi riche en *chefs d'Etat effrontés menteurs qu'en vautours*, dépêcha cette fois trois envoyés. (288)

Parfois l'humour de Kourouma prend des couleurs épiques, lorsque l'auteur recherche le burlesque en juxtaposant des termes (sèmes) qui n'ont parfois rien en commun. Le texte est ainsi une mise en scène exemplaire de l'univers social, une comédie populaire, où la langue étale tout son pouvoir ou ses pouvoirs en interaction avec une violence déguisée :

Une vraie marche triomphale qui devint une des paroles importantes de la geste du maître chasseur paléo, du dictateur grand émasculateur des *hommes et des bêtes*. Termine le cordoua. (281)

Le président ne pouvait pas, pendant ses heures habituelles de réception, pendant ses heures de bureau, y consacrer le temps nécessaire sans être contraint de renoncer à toutes autres obligations de *chef d'Etat, de dictateur, de père de la nation*. (281)

- *Et aussi de gros coureur de femmes d'autrui*, les femmes des citoyens. Ajoute malicieusement le répondeur. (282)

Il y a de tout dans ce dont un Nègre sous-développé peut se plaindre... *Les abus les plus criards, les vols de poulets, de femmes*, les lancements de mauvais sorts. (283)

A 6 heures du matin, aux palabres succède la *prière publique œcuménique. Musulmans, catholiques, protestants, féticheurs tous ensemble*, chacun selon sa liturgie adresse à Dieu une chaude prière de grâces. (284)

L'effet recherché de ces jeux d'associations déroutantes serait de mettre le lecteur dans une posture inconfortable, ou de façon plus optimiste, de l'amener à adhérer à la cause que le romancier prétend défendre. Ce qui fait dire à Justin K. Bisnwa de l'université Laval (Canada) que : « Kourouma a récupéré le modèle du combat épique par excellence et l'a intégré dans un univers romanesque. (...) Les dissemblances proviennent d'une certaine distance de l'auteur par rapport aux événements décrits et d'une ironie facilement décelable. » ("Jeux de miroirs : Kourouma l'interprète ?" 24). Dès lors, l'esthétique scripturaire de Kourouma se rapprocherait d'une écriture carnavalesque, c'est-à-dire un style qui exprime la bouffonnerie du langage, des personnages « incapables de dire d'une autre façon leur réel, soit pour exprimer un réalisme grotesque, soit pour parodier le réel social » (Mufutau, 2004), le goût pour le travestissement du mot, la recherche de la bonne formule qui accroche le lecteur, le tout dans un contexte où les scènes décrites sont très dures à supporter.

Si le romancier africain, à l'instar de Kourouma, opte pour la confrontation frontale avec le système, le cinéaste, parce qu'il dépend en quelque sorte de ce même système pour financer ses œuvres, se doit d'éviter de critiquer le système. Néanmoins

certains réalisateurs africains tels Sembene Ousmane ou Djibril Diop Mambéty, puis les Camerounais Jean-Marie Teno et Jean-Pierre Bekolo ou le Guinéen David Achkar, parmi la nouvelle vague de cinéastes, ont ouvert la brèche d'un cinéma africain « engagé ». A ceux-là on peut associer le Belge Thierry Michel qui, bien que n'étant pas Africain, s'est intéressé de très près aux tribulations socio-politiques du continent noir après avoir séjourné au Zaïre, l'actuel République Démocratique du Congo (RDC), pendant longtemps. Il livre au monde ses impressions d'observateur attentif de la scène politique zaïroise dans son documentaire *Mobutu roi du Zaïre* (1999), un regard critique sur un peuple et surtout un président, Mobutu Sese Seko, aux abois. S'étant déjà frotté aux méthodes répressives et coercitives du régime Mobutu, Michel penche pour une esthétique de la distanciation afin de laisser parler les faits.

A l'opposé des écrivains, les cinéastes africains dépendent beaucoup plus de l'aide financière de leurs gouvernements, quand elle existe, ou de celles d'autres institutions internationales et, dans la plupart des cas, des pays du Nord. Ces derniers, grands pourvoyeurs de fonds, dans le cadre de la coopération multisectorielle avec les gouvernements respectifs des Etats africains nouvellement indépendants, subordonnent leur aide à une condition particulière, celle pour les cinéastes de ne jamais aborder de front les problèmes politiques locaux. Le cas du Cameroun est symptomatique de cette tendance où l'omniprésence de l'Etat étouffe toute velléité de dissidence. Gilbert Doho de Case Western Reserve University reprend à son compte cette assertion de Mbembe, pour montrer que « Le cinéma au Cameroun est une activité sensible, dangereuse pour la survie d'un Etat incestueux et bâtard complètement coupé du peuple. » (2001 :23) Autrement dit, l'Etat, qui relaie parfois les institutions étrangères dans le cadre de la

coopération internationale, s'ingénie à aliéner un peuple friand d'images en s'imposant dans la production dont les fruits sont proposés « sous le couvert des “actualités” » (Doho, 2001 : 23). Dans les années 70-80, le Zaïre de Mobutu s'était même doté d'une infrastructure complète de cinéma, affirme le cinéaste congolais Balufu Bakupa-Kanyinda, les dizaines de films qui y ont été produits n'avaient qu'un seul sujet : l'omnipotent Mobutu. (2003) C'est la raison pour laquelle, pendant longtemps, on a rarement vu des films dont la thématique s'ancre précisément et de façon décisive dans les luttes de pouvoir, les conflits et la violence politiques en Afrique. Le constat est posé de façon claire par le réalisateur sénégalais Mahama Johnson Traoré :

(...) Neither can film-makers broach hot political subjects of the moment because the Northern producer does not wish to get involved in the internal affairs of an African country. This explains why, in thirty years or more, there are so few films making social and political demands. The few directors who have wanted to stray from the straight and narrow have paid for it dearly. (1993 : 69)

Si des cinéastes comme Sembene Ousmane, Djibril Diop Mambéty, s'étaient attelés au cinéma « subversif », il faut attendre la décennie 90 pour voir émerger un cinéma africain résolument « politique », avec la sortie du documentaire de David Achkar *Allah Tantou* (1991). Un film dont la trame se construit autour de la quête du père, mais qui, chemin faisant, met à nu les affres de la violence politique avec son cortège de brimades, tortures, et emprisonnements arbitraires d'opposants politiques, symbolisés dans le film par le personnage de Marof Achkar, un homme politique guinéen et père du réalisateur, emprisonné sans jugement, torturé puis fusillé par le régime de Sékou Touré, le président de la République de Guinée de 1958 à 1984. Cependant, la sortie de ce documentaire au ton autobiographique cache très mal le *statu quo* ambiant quant aux

changements concernant la liberté d'expression et celle de créer autour des thèmes politiques du moment. En effet, les bons présages d'ouverture et de détente qu'il a laissé entrevoir n'ont pas été concrétisés. Ainsi, les cinéastes africains qui refusent de se plier aux consignes des bailleurs de fonds de ne pas toucher aux choses « sensibles » comme la politique vont le payer chèrement. Jean-Marie Teno du Cameroun en fait l'expérience, non seulement en éprouvant toutes les difficultés du monde à réunir le budget nécessaire au bouclage de son film, mais surtout en passant un séjour en prison après la sortie de son documentaire⁶⁹ *Afrique... je te plumerai* (1992), dans lequel il dénonce ce qui est, à ses yeux, l'attitude néocolonialiste des Occidentaux et l'autoritarisme des régimes postcoloniaux africains, notamment celui de son pays.

Comme leurs collègues écrivains, les cinéastes rêvent de porter à l'écran les affres des sociétés dans lesquelles leurs peuples vivent. Le réalisateur haïtien Raoul Peck, qui a grandi au Zaïre, (actuel République Démocratique du Congo) réaffirme cette opiniâtreté lorsqu'il déclare :

Il est essentiel de connaître cette histoire, par ses mécanismes, par les intérêts qui sont en jeu, par les conflits qui existent, parce que ça, ça n'a jamais changé. L'état du monde a changé au plan géopolitique, mais les motivations sont restées les mêmes. C'est le même monde capitaliste, les mêmes gros intérêts. Sauf qu'aujourd'hui on laissera mourir plus longtemps les Africains avant d'intervenir, parce que les enjeux sont moindres. (*L'Humanité*, 17 mai 2000)

Le cinéaste camerounais Jean-Marie Teno confirme ces propos en insistant sur les mobiles de sa démarche et de son œuvre cinématographique, son désir d'être un témoin actif de son époque, mais en circonscrivant son action dans le contexte spécifique qu'est celui du Cameroun, son pays natal :

⁶⁹ *Le Quotidien Mutations*, juin 2004.

Je suis arrivé au cinéma avec la nécessité de pousser un grand cri de colère contre l'injustice au Cameroun et aussi de mettre en évidence les éléments permettant de comprendre et éventuellement de dénouer les fils complexes de l'oppression en Afrique. (2000)

On pourrait classer Thierry Michel dans la catégorie de ces cinéastes dont l'environnement immédiat ne laisse pas indifférent. Il s'investit au péril de sa vie pour faire éclore une vérité, celle du Zaïre et par extension celle de toute l'Afrique coloniale et postcoloniale.

2. Un cinéma de la résistance ?

Thierry Michel est né dans une région industrielle surnommée "Le Pays Noir", à Charleroi en Belgique, le 13 octobre 1952. Il fait des études de cinéma à l'Institut des Arts de Diffusion, à Bruxelles, la capitale du Royaume. Son pays devient trop petit pour cet amoureux de grands espaces. Porté par d'autres utopies et solidarités, il s'envole à la rencontre d'autres continents. C'est en Afrique, au Maroc plus précisément, qu'il réalise son deuxième long métrage, « Issue de Secours » (1987), une œuvre poétique et mystique au cœur du désert. Son premier véritable contact avec les cultures négro-africaines s'opère au Brésil, fasciné, il décide d'approfondir ses connaissances en allant au Zaïre. Il signe, en 1992, *Zaïre le cycle du serpent*, un portrait impitoyable de la nomenclature et des laissés pour compte de la société zaïroise. Ce premier film sur le Zaïre plonge dans les entrailles de l'un des pays les plus riches du monde en minerais, mais le plus pauvre d'Afrique. Michel revisite les 25 premières années du règne de Mobutu. Le film est tourné à Kinshasa, la capitale, en trois semaines. Il met en lumière les quartiers populaires, c'est-à-dire le Kinshasa de la mendicité, des laissés pour compte, des

marginaux et toutes les victimes de la dictature d'un tyran qui a érigé la kleptomanie en système de gouvernement.

Peu de temps après la sortie de ce long métrage, poussé par son engagement en faveur des causes du continent, Michel repart au Zaïre pour y réaliser deux films sur l'héritage colonial et la présence belge dans ce pays après 35 ans d'indépendance, « Nostalgies post-coloniales » et « Les Derniers colons » (1995). Quelques jours après son arrivée, il est « arrêté, incarcéré et expulsé du pays. Son matériel saisi, il termine son film grâce à ses archives personnelles et aux images tournées lors des repérages » (Barlet, 2004). Cet épisode malheureux ne l'empêchera pas de retourner en Afrique, notamment en Guinée pour réaliser un autre long métrage sur les conditions de vie des habitants de Conakry. D'après la critique, ce documentaire intitulé *Donka, radioscopie d'un hôpital africain* (1996), est un « tragique portrait humaniste et sans concession de l'hôpital de Conakry en Guinée ». Avidé et curieux, Thierry Michel n'arrête pas depuis plus de 30 ans de filmer « les visages qui peuplent la “réalité sublime” de sa caméra à travers le monde. (...) Les distances avec l'autre s'abolissent. L'homme est le même partout, les pulsions de vie et de mort s'affrontent de façon identique. » (Barlet, 2004).

Toujours entraîné dans le sillage de l'Afrique, Thierry Michel a engagé, après la chute du dictateur zaïrois, la réalisation d'un documentaire historique *Mobutu, roi du Zaïre* (1999) où l'auteur retrace la vie de Mobutu. En effet, il passe en revue 35 années d'une vie politique tumultueuse, dans cette jeune république équatoriale qui vient de se débarrasser du joug colonial belge. De coups d'Etat en élections truquées, Mobutu instaure une démocratie faite de violences brutales, de mensonges, de règlements de compte, de despotisme, de fétichisme et de sacrifices humains. Allié de l'Occident

(France, Etats-Unis et Belgique), en édifiant la pyramide d'un pouvoir autocratique, prédateur et kleptomane, cimenté par l'argent et la corruption, Mobutu va faire du Zaïre une ruine sans limite.

En s'attaquant à ce chantier périlleux, Michel rentre en droite ligne de l'esthétique de dénonciation déjà en vigueur dans les œuvres des cinéastes du continent africain tels que les Sénégalais Sembene Ousmane, Djibril Diop Mambéty, les Burkinabé Idrissa Ouedraogo, Gaston Kaboré, Dani Kouyaté et les Camerounais Jean-Pierre Bekolo, Jean-Marie Teno et Bassek Ba Khobio. Une esthétique que le réalisateur congolais Balufu Bakupa-Kanyinda résume ainsi :

Produire un film en Afrique, c'est faire acte de résistance. Il s'agit, à la fois, de poser son regard et de donner son point de vue sur "les histories" du monde, de "capturer" et d'interroger la mémoire collective, de séduire, de divertir et d'informer. C'est aussi amener les Africains à prendre conscience que le cinéma est un puissant outil de développement. (2003: 27)

Notons que la résistance, celle qui hante l'imaginaire de Michel, s'entend dans son acception postcoloniale. C'est-à-dire qu'elle dépasse la simple articulation des formes ou des techniques narratives et cinématographiques. Elle autorise, selon Barbara Harlow (*Resistance Literature*, 1987)⁷⁰, l'inscription d'un nouvel « ordre social » basé sur une logique de la relation, par opposition à une vision manichéenne du monde. La notion de résistance, dans toutes ses subtilités, peut-être conçue comme l'un des axes fondamentaux du débat postcolonial dont l'interprétation concerne les figures métisses, dans une forme d'hybridation et de créolisation (Glissant) dont les figures métisses, comme Thierry Michel, comptent parmi ses topoï. Fort de son expérience carcérale au

⁷⁰ Selon Barbara Harlow, "The narratives of resistance rewrite the social order to include a vision of new relational possibilities which transgress (...) divisions", cité par Caren Kaplan, 1989, p. 184.

Zaïre, et pour les raisons que nous verrons par la suite, Michel adopte donc l'esthétique de la "distanciation" comme stratégie d'écriture filmique et de résistance.

3. Documentaire contre fiction

Thierry Michel, on vient le dire, a dû goûter à l'hospitalité des geôles du régime Mobutu. C'est donc un réalisateur européen, certes, mais avec une expérience carcérale et sociale proche de celle de ses confrères du continent qui se lance donc à la réalisation de *Mobutu roi du Zaïre*. Une œuvre dont on reconnaît qu'elle ne pouvait pas être faite par un « fils » du continent, étant donné l'environnement politique, très électrique, de l'époque et l'influence, certes amoindrie, mais toujours efficace des réseaux "françafricains" qui soutenaient Mobutu.

Pour rendre son action crédible auprès d'un public africain et international encore sceptique et tétanisé par plus de trente ans de dictature du mobutisme, et qui semble repu des fictions politiques, notamment en littérature, Michel choisit le documentaire pour plusieurs raisons.

D'abord au niveau de l'engagement. Les choix de Thierry Michel sont guidés par sa connaissance du Zaïre (il y a vécu, y avait déjà réalisé *Les derniers colons* et *Zaïre, le cycle du serpent*) et par son désir de comprendre près de 40 années (postindépendances) d'Histoire africaine, en suivant simplement le cheminement d'un des leaders postcoloniaux les plus controversés de l'histoire.

Ensuite au niveau de la structure de l'action, Thierry Michel favorise un point de vue historique par une composition en épisodes courts et bien encadrés afin de démontrer l'histoire tragi-comique de la vie de Mobutu. Il n'hésite pas, dans sa narration filmique, à

enchaîner successivement les images d'archives et les interviews de témoins privilégiés et de proches du président. Pour cela, il entreprend un gigantesque travail de recherche d'archives, visionne 950 heures⁷¹ de documents audiovisuels belges (réseaux occultes), américains (événementiels), français (qui remplacent les Belges dès 1990), congolais (propagandistes) et suisses (événementiels), retient 110 heures et réalise 50 heures d'interviews, pour finalement aboutir à un documentaire hors du commun, avec un somptueux double disque en deux versions sur une version cinéma de 2 heures 15 minutes et les rebus plus un entretien en bonus sur le premier DVD, et une « version télévision » de 3 épisodes, deux de 52 minutes chacun et un de 58 minutes qui couvrent tout le second DVD. C'est donc 40 ans d'histoire récente du Congo que Thierry Michel donne à voir dans son documentaire.

Enfin la méthode. Il refuse la langue de bois des opposants au régime Mobutu, à la place il préfère interroger les proches, les complices du président, tels que Dominique Sakombi, l'ancien ministre de l'Information, Larry Devlin, l'ancien chef de la CIA au Congo, qui laisse entendre, avec un certain cynisme, que la décision de faire éliminer physiquement son rival Lumumba (le premier Premier ministre du Congo indépendant), à défaut de le faire taire politiquement, car jugé trop indépendant en cette période de guerre froide, venait directement de la Maison Blanche. Michel justifie sa stratégie : « Je voulais éviter la diabolisation facile pour saisir l'alchimie complexe qui forge un dictateur », affirme-t-il au cours d'un entretien qu'il a accordé au critique de cinéma français Olivier Barlet (1999).

⁷¹ Les chiffres et les informations avancés ici proviennent de l'entretien que Thierry Michel a eu avec le journaliste belge Louis Danvers (Vif-L'Express) et qui se trouve dans le premier DVD.

L'exercice est périlleux, affirme Barlet : « Savoir doser pour ne pas tomber dans la facilité : il eût été aisé de montrer tous les hommes politiques qui se sont compromis avec Mobutu, mais cet étalage aurait discrédité le propos. » (Ibid., 1999). En somme par sa volonté de soutenir la fin des régimes dictatoriaux postcoloniaux, et pour une société humaniste et pluraliste, Michel n'a pas rechigné, comme beaucoup de ses confrères africains, à embrasser le genre documentaire, au détriment de la fiction. Car, comme l'affirme le cinéaste congolais Bakupa-Kanyinda,

Filmer en Afrique, c'est aussi se libérer des illusions de nos contradictions, ces confusions pseudo-élitistes. Certains cinéastes Africains méprisent le film documentaire : ce n'est pas avec "ça" qu'ils fouleront le tapis rouge de Cannes, en rêvant de devenir le "premier nègre" à obtenir la Palme d'Or ! Pourtant l'Afrique a aussi besoin des documentaires pour donner son propre point de vue sur l'Afrique. (2003)

Cela ne serait pas possible sans une ouverture personnelle, de la part de Thierry Michel, à l'universel qui définit sa conception du documentaire : « Solidarité, quête de soi et conscience d'avoir besoin de l'autre pour s'épanouir sont les caractéristiques du documentariste par rapport au réalisateur de fiction qui se replie plus sur son imaginaire. » (Barlet, 1999) Michel se savait attendu par la critique et les anciens complices de Mobutu. Pour éviter toute polémique et ne restituer que l'histoire qui est l'objet de sa réalisation, il a adopté une technique propre au domaine théâtral : la *distanciation*.

4. Une esthétique de la distanciation

L'emploi du terme « *distanciation* » s'accompagne souvent d'une référence explicite aux théories de Berthold Brecht sur le théâtre et en particulier, au rôle de l'« effet de distanciation » dans le « théâtre épique ». Selon Brecht, l'effet de distanciation

est le résultat de divers procédés utilisés par le dramaturge, l'émetteur en scène et l'acteur pour créer chez le spectateur un détachement critique vis-à-vis de la représentation et une conscience de sa théâtralité. C'est grâce à ce détachement que le spectateur est amené à mettre en question la société représentée et à rejeter les inégalités et les abus. L'effet de distanciation sert donc la fonction sociale du théâtre. Thierry Michel

Comme Berthold Brecht qui a jeté les bases de la théorie de la distanciation, Michel a voulu, à travers son documentaire, réconcilier le cinéma avec la modernité postcoloniale en Afrique. Son documentaire *Mobutu roi du Zaïre* (1999) cherche à ouvrir la scène aux dimensions du monde. Loin d'une esthétique naturaliste qui emprisonnerait le personnage dans un milieu et une psychologie donnés, contre une esthétique expressionniste qui, elle, donne trop de prééminence au sujet, Michel embrasse une esthétique de la "distanciation" qui instaure un rapport dialectique entre le film et le public. En choisissant le genre documentaire où d'autres auraient préféré la fiction, le cinéaste belge tente de créer un vrai rapport de liberté qui engage le spectateur face au spectacle, le personnage principal, en l'occurrence Mobutu face à son rôle de président du Zaïre et, plus globalement, chaque individu face à la société qui leur est donnée à observer.

Selon Brecht, le spectateur peut échapper à l'envoûtement d'une progression dramatique où les épisodes s'enchaînent inéluctablement. Pour ce faire, Michel crée une distance épique et historique grâce à une forme de médiation : la présence d'un narrateur à qui incombe le rôle d'historiciser l'action (qu'elle soit située dans le passé ou dans le présent), afin d'amener le spectateur à porter sur lui un regard qui perçoive sa relativité historique. En effet, Thierry Michel intervient très peu dans le film, bien sûr, on imagine

qu'il est la voix off derrière la narration, mais en aucun moment, même lors des entretiens directs qu'il effectue avec les différents protagonistes, on ne le voit à l'écran. Cette façon de mettre de la distance entre son œuvre et lui-même et entre l'histoire et la fiction (subjectivité qui l'a conduit à choisir certaines images d'archives au détriment d'autres, et qui lui a imposé un certain parcours narratif dans l'ordonnement des événements) qui évacue toute prise de position manichéenne que le spectateur est en droit d'attendre, risque de rendre Mobutu trop humain. « Le spectateur fait la différence ! » se défend Michel. « Cela fait partie de la propre jouissance du spectateur d'opérer cette lecture », ajoute-t-il. « Ne pas gommer le charisme et le pouvoir de séduction de Mobutu supposait d'équilibrer par le constat implacable de ses méfaits, qui ne pouvait être dressé que par des témoignages. » (Barlet, 1999) Pendant trente ans, Mobutu s'accrocha au pouvoir par tous les moyens. Menacé à plusieurs reprises par des révoltes populaires, toutes noyées dans le sang, son régime ne dut sa survie qu'à l'aide militaire des grandes puissances et notamment française (dont les multinationales participaient au pillage des richesses du sous-sol) selon l'aveu de ses propres conseillers politiques et militaires, souvent des Européens. Avec toute la patience d'un archiviste, la rigueur du journaliste historien et la vision d'un véritable metteur en scène de cinéma, Thierry Michel a réussi à créer un travail sérieux sans susciter des critiques négatives. Le public a suivi, puisque *Mobutu, roi du Zaïre*, après « un appréciable succès critique, connaissait une carrière en salles que lui envient bien des longs métrages de fiction, et une excellente diffusion à l'étranger. » (Verhaeghe, 2004). Un exploit rarissime pour un documentaire. Et c'est l'un des principaux mérites, et non des moindres.

En somme, contrairement à une idée reçue qui voudrait que certaines formes de subversion de l'écriture formelle reflètent une conscience moderne de la violence en Afrique, Thierry Michel démontre que la dénonciation et la résistance ne s'expriment pas forcément par un travail sur le style, et parallèlement, le classicisme de l'expression peut servir efficacement l'intention critique, comme le montre son documentaire *Mobutu roi du Zaïre* ou finalement les seules innovations, la distanciation et le choix du genre – documentaire – rien de plus banal, ne sont que des outils esthétiques “classiques”.

CONCLUSION

Cette étude est une modeste réaction à l'appel lancé par Achille Mbembe (1990), qui invitait à un examen conséquent de l'économie de la violence en Afrique contemporaine afin de dépasser certaines thèses nativistes ou racialisantes proposées par la plupart des africanistes autochtones ou occidentaux dont les conclusions simplistes illustrent une incompréhension ancestrale du continent, pour qui l'Afrique a toujours été sujet à une violence et une barbarie ataviques, sauf peut-être durant l'intermède colonial pendant lequel « l'ordre européen aurait instauré et entretenu une ère de paix » (Chabal, 1991 : 52). Comme pour répondre au chercheur camerounais, Roland Marchal constate pour le déplorer qu'à l'exception de l'Afrique du Sud (Grundy, 1986), les études sur la violence politique ailleurs en Afrique « manquent ou demeurent extrêmement parcellaires » (1991: 40) Il s'agissait donc de combler ce vide, ou tout au moins, de susciter le débat sur un thème pourtant réel, mais occulté par la communauté intellectuelle. En analysant notre corpus et en revisitant les rapports centenaires entre la France et ses anciennes colonies, il apparaît clairement qu'il existe une relation de cause à effet entre le pouvoir, la violence politique (qui appelle nécessairement une résistance) et une concrétion de variables sociétales dont l'origine se trouve dans l'histoire passée et récente du continent. Le roman de Kourouma, qui est l'objet de cette analyse, a montré comment « ce qui se passait pour l'humanisme européen chaque fois apparut, dans les colonies, sous la figure de la duplicité, du double langage et du travestissement. » (Mbembe, 2006b : 120). La concaténation des deux sources, endogène et exogène, et leurs lieux de collusion alimentent encore la violence que subit l'Afrique aujourd'hui. En d'autres termes l'Afrique francophone a une trajectoire historique spécifique, celle des

sociétés émergeant récemment de l'expérience de la colonisation et de la violence que le rapport colonial et postcolonial implique. C'est cette trajectoire qui a cantonné l'Afrique dans un processus interminable de brutalité actuelle.

Même plusieurs décennies après la fin de la colonisation, l'imaginaire colonial résiste encore au temps dans les discours qui parlent de l'Afrique ou des Africains. Il y est encore présent, mais sous une reconduction plus civilisée. Pour certains, les fantasmes d'une douceur de la « belle époque des colonies », d'une France plus grande et plus puissante, ou d'une mission civilisatrice bienfaitrice ne devraient pas être rapprochés des massacres, de l'exploitation brutale et du déni du droit en vigueur dans l'empire colonial. Ce sentiment semble partagé par une certaine classe politique, dont la tentation est grande de réécrire l'histoire de la colonisation en en faisant une entreprise humanitaire. C'est cette idée du rôle positif de la colonisation qui sous-tendait le vote par l'Assemblée Nationale française de la loi, aujourd'hui abrogée, du 23 février 2005 qui encense l'entreprise coloniale française. Au discours utopique coupé de la réalité, a succédé une forme de violence symbolique vis-à-vis des anciens colonisés. Le silence, voire l'amnésie, de la République quant au questionnement de l'histoire commune qu'elle partage avec ses anciennes colonies est presque devenue la règle. Pourtant d'un autre côté l'aspect constructif et bienfaiteur de la colonisation s'est transmis d'une génération à l'autre, faute d'une déconstruction, le même jugement a perduré à cause d'une absence de retour critique de la République sur le discours qu'elle a tenu pendant plus d'un siècle sur l'Afrique et les Africains. Mais quelques signaux positifs annoncent, à l'instar de l'implémentation, en 2001, de la loi Taubira qui reconnaît la Traite et l'esclavage des Noirs comme crime contre l'humanité, un difficile travail d'anamnèse et d'introspection

auquel la France commence, bon gré mal gré, à se soumettre concernant le passé colonial et esclavagiste du pays. Si les rapports houleux que la Métropole entretient avec ses anciennes colonies constituent la source exogène de la violence en Afrique, il convient de noter que la responsabilité de la situation actuelle doit être partagée entre la France et les régimes corrompus qui lui ont succédé au pouvoir.

La deuxième Guerre mondiale a accéléré une prise de conscience des Africains qui a débouché sur la généralisation des luttes anticoloniales. La littérature, bien que phénomène isolé car œuvre d'une infime minorité parmi les quelques groupes scolarisés du continent, va jouer un rôle considérable dans la résistance, puis la conquête de la liberté et de la dignité. A la suite des écrivains tels que Césaire et Senghor, parmi les premiers à utiliser leur plume comme un acte d'engagement des intellectuels africains dans cette lutte, il est superflu de rappeler que beaucoup de romanciers comme Ahmadou Kourouma sont conscients de la nouvelle réalité politique qui se bâtit autour des dictatures. Sur le plan intellectuel et artistique, cette prise de conscience est à l'origine du revirement esthétique que l'on peut observer chez la plupart des écrivains et cinéastes en vue sur le continent. Ainsi risquent-ils leur vie pour dénoncer ce que dans son livre *Mongo Beti. La quête de la liberté* (2000) le Camerounais André Djiffack appelle le « totalitarisme tentaculaire » des nouveaux régimes africains. (225) Ainsi voit-on émerger de la plume de plusieurs écrivains une critique acerbe des régimes postcoloniaux.

Ahmadou Kourouma, contraint à l'exil par les dirigeants politiques de son pays, comprend vite que les nouvelles élites mènent une politique désastreuse contre leurs peuples, Pour Achille Mbembe (2000), la banalité du pouvoir, l'obsène et le grotesque sont les principales caractéristiques de ces régimes postcoloniaux de domination et de

violence. L'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma a consacré la majeure partie de son œuvre romanesque à critiquer les pratiques peu démocratiques des dirigeants africains de la fin du XX^e siècle, à dénoncer les méthodes de gestion prédatrice à l'origine des économies exsangues. Pour beaucoup, l'ivoirien « se livre à la démystification d'une idéologie tout comme il cherche une forme pour le dire. Et c'est là que son œuvre prend cette dimension ironique qui rappelle Rabelais » (Semujanga, 2001 : 151). Il s'indigne à la fois contre la gabegie des leaders africains et les contraintes dévastatrices des institutions financières internationales, comme le Fonds Monétaire International ou la Banque Mondiale dont Charles Sugnet (2006), de l'université du Minnesota, a si bien montré les effets pervers sur les populations africaines. Dans son roman *En attendant le vote des bêtes sauvages*, grâce à sa verve habituelle, beaucoup d'ironie et un humour caustique, Kourouma dresse le portrait du régime dictatorial du président de la République du Golfe. Il s'indigne de la gestion très opaque de la chose publique, la corruption ambiante et la prévarication des élites, phénomènes érigés en normes de gestion dans cette république fictive qui ressemble étrangement à la plupart des Etats postcoloniaux. Le personnage de Koyaga, à qui le romancier attribue le rôle d'antihéros dans son livre, est une figure de potentat burlesque qui règne sur un pays politiquement instable en attendant qu'il sombre totalement dans le chaos et la violence. Koyaga possède tous les attributs de la plupart des chefs d'Etat postcoloniaux qui n'hésitent pas, de par leurs méthodes de gestion prévaricatrices à ruiner l'économie de leurs pays et à forcer ainsi une partie de leur population à grossir les rangs des candidats à l'immigration européenne.

Pour miner les discours hégémoniques et résister contre les régimes autoritaires postcoloniaux, cette étude a montré que Kourouma, comme d'autres avant lui, utilise une poétique de la subversion, stratégie construite autour d'une sémiotique du refus grâce à l'hybridation et la créolisation de sa langue maternelle et le français. Si l'Ivoirien opte pour la critique à visage découvert, il ne rechigne pas non plus à la confrontation directe en n'ayant pas peur de nommer des contemporains. Le Belge Michel, quant à lui, préfère une confrontation indirecte en adoptant le documentaire, un genre de cinéma apparemment « objectif » qui cache bien la subjectivité de son auteur. Afin d'atteindre cet objectif, il se sert des archives et des faits historiques avérés en laissant ainsi très peu de place à la fiction et à l'imagination. Son style sobre fait abstraction de tout jugement de valeur, privilégie l'effet de distanciation où la reconnaissance du réel, par la vraisemblance du monde représenté, constitue le point de départ et non le but ultime. Cette stratégie lui permet d'éviter le manichéisme que l'on pourrait observer ailleurs en pareille circonstance. Michel se contente de présenter son héros, Mobutu, dans toute son épaisseur et réussit à établir un effet d'attente qui pique la curiosité de son audience et lui permet ainsi d'échapper à la critique et aux représailles du gouvernement zaïrois de l'époque.

Ce travail a montré comment la littérature et le cinéma africain ou sur l'Afrique contribuent à la lutte contre les régimes autocratiques et à l'émancipation des populations africaines. Cependant cette entreprise ne va sans risques, mais Kourouma et Michel, parmi tant d'autres artistes, recourent à certaines innovations et inventions esthétiques pour éviter toute forme de censure ou châtements. Leurs œuvres revêtent d'une part la nouvelle orientation donnée à la prose romanesque africaine et au cinéma francophone

engagé, et d'autre part, on peut dire que cette orientation se caractérise essentiellement par des intentions pédagogiques. La « surenchère de la forme » représente une stratégie de combat efficace : le documentaire chez Michel et le récit typiquement « africain » du roman de Kourouma, paraissent comme des lieux où se manifeste une importance qui n'avait jusqu'ici pas été accordée à l'organisation du récit romanesque ou cinématographique francophone. C'est à cet égard que nos deux auteurs se comportent véritablement en esthètes, en créateurs soucieux d'allier le dynamisme de la forme et la force du contenu pour une cause noble.

On est tenté de se demander quelles sont les chances réelles de réussite de tous ces combattants de la liberté. A vrai dire, elles semblent très mince au regard de l'immensité de la tâche et de la difficulté auxquelles ils font face. Car, à regarder de plus près, tous les défenseurs des droits de l'homme qui souhaiteraient inverser la courbe de la violence que subit l'Afrique aujourd'hui, doivent affronter un ennemi extérieur et un ennemi intérieur. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer les rapports que la France entretient encore aujourd'hui avec ses anciennes colonies, pour se rendre à l'évidence qu'ils n'ont pas beaucoup évolué depuis les prétendues « indépendances ». La France, et les différents gouvernements postcoloniaux, grâce à la "Françafrique" perpétuent une stratégie de domination au nom de la défense de leurs propres intérêts. La « Françafrique », lieu de collusion de tous les énergies prédatrices, qu'elles soient exogènes ou endogènes, représente un ensemble de mécanismes qui se consolident par un appui sans faille aux dictatures locales inféodées à Paris, et dont la mission est d'abord d'interdire le développement démocratique et économique des pays africains. Elle veille à ce que ne soient pas remis en cause le pouvoir et la *pax franca* qui en est la source. Par ce

moyen elle sécurise la chasse gardée des investissements français, en prenant le soin d'écarter toute possibilité de réelle concurrence internationale dans ces économies postcoloniales qui représentent, quoi qu'on dise, des débouchées non négligeables.

Où faut-il donc aller chercher les responsabilités des situations aussi difficiles et complexes que celles évoquées dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* et *Mobutu roi du Zaïre* ? Il serait simpliste de les imputer à la France, l'ancienne puissance tutélaire ou « l'Occident », comme l'a fait Walter Rodney, un militant anti-colonialiste du Guyana (ancienne Guyane britannique), qui publia *Et l'Europe sous-développa l'Afrique* (1972), un ouvrage au titre éloquent, afin de soutenir son propos. Inversement, selon d'autres chapelles, l'Afrique porterait l'entière responsabilité de ce qui lui arrive, car selon Hegel, tout peuple est responsable de l'intégralité de son histoire, sans exclusive. Des auteurs, tels que la Camerounaise Axelle Kabou, avec son livre, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* (1991), le Centrafricain Jean-Paul Ngoupandé et son *Afrique sans la France* (2002), Stephen Smith, dans un ouvrage au titre non moins évocateur : *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt* (2003) et bien d'autres ont émis l'hypothèse que certains peuples seraient incapables de progrès. Mbembe conteste cette analyse qu'il trouve simpliste, car, soutient-il, il n'y a pas de peuples géniaux et d'autres incapables, et met en garde l'opinion, car, ajoute-t-il :

Ce discours de platitudes a conduit à de fausses oppositions en vertu desquelles les commentateurs (occidentaux ou autochtones) s'estiment obligés de recourir, soit à des clichés sur les supposées spécificités culturelles (oubliant qu'elles peuvent n'être qu'un langage au sujet de très prosaïques modes de contrôle social), soit à un jugement de l'« Autre » à l'aune des valeurs dites occidentales que l'on projette sur l'objet de la recherche, se dispensant ainsi de rendre compte des équilibres effectifs produits par des cultures et des histoires différentes. Rompre avec ces

positions de facilité est un préalable si l'économie de la violence qui, dans un sens, est constitutive de la montée ou du déclin de l'État, de la cristallisation des rapports sociaux de domination et des régimes d'accumulation dans l'Afrique contemporaine doit faire l'objet d'un examen conséquent. (1990 : 9)

Il s'agit donc de repenser aux rapports de cause à effet, le rôle de la violence historique, l'interaction entre pouvoir, violence, politique et histoire, car la réalité des faits montre que ni Rodney, ni Kabou et ses condisciples n'ont raison. En réalité ni « l'Europe », ni « l'Afrique », ne pourraient endosser individuellement la responsabilité de la situation que les œuvres de notre corpus reflètent, mais certains Européens (dirigeants politiques, responsables de multinationales, etc.) et certains Africains (dictateurs égoïstes et assoiffés de pouvoir, collaborateurs et profiteurs du système). Par conséquent, tous ceux qui ambitionnent de soigner le mal devenu presque incurable de la violence politique dans les Etats postcoloniaux devraient commencer par poser le bon diagnostic, car il existe une relation mécanique entre une menace intérieure, l'émergence des régimes postcoloniaux corrompus « dominés par des spécialistes de la violence » (Marchal, 1991 : 40), et une menace extérieure venue de l'ancienne métropole constituée essentiellement de la prose coloniale, c'est-à-dire le montage mental, les représentations et formes symboliques ayant servi d'infrastructures au projet impérial. » (Mbembe, 2006b : 120). La somme de tous ces phénomènes maintient les Etats postcoloniaux dans une trajectoire de violence interminable.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Abéga Séverin-Cécile. 2006. La violence endémique en Afrique. *Le bulletin de l'APAD*. 25. *La Violence endémique en Afrique*, [En ligne], mis en ligne le 8 mars 2006. < <http://apad.revues.org/document199.html>>. Consulté le 5 juin 2007.
- Abbink, Mirjam de Bruijn et Klaas Van Walraven. 2003. *Rethinking resistance: revolt and violence in African history*. Boston: Brill.
- Achkar, David. 1991. *Allah Tantou, à la grâce de Dieu Allah Tantou, God's will be done*. Library of African cinema. San Francisco, CA: California Newsreel.
- Adelman, Howard and Rao, Govind C. 2004. *War and peace in Zaire/Congo: analyzing and evaluating intervention, 1996-1997*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Adelman, Howard and Astri Suhrke. 1999. *The Path of Genocide: the Rwanda Crisis from Uganda to Zaire*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Adiaffi, Jean-Marie. 1980. *La Carte d'identité*. Paris-Abidjan: Hatier/ Ceda.
- Adorno, Theodor. 2000. *Minima Moralia*. Paris: Payot.
- Adorno, T.W. et Horkheimer, M. 1983. *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*. (New York, 1944, Francfort 1968). Trad. fr. 1974. Rééd. Paris: Tel Gallimard.
- Aggée C L., Myazhiom, Taubira C., Bangou H., Armet A., Somet Y., Adu K. A., Césaire A., Malela B., Belinga Z. M., Sala-Molins L. 2006. *Esclaves noirs Maîtres, Blancs. Quand la mémoire de l'opprimé s'oppose à celle de l'opresseur*. Paris : Homnisphères.
- Agbohhou, Nicolas. 1999. *Le Franc CFA et l'Euro contre l'Afrique*. Paris : Solidarité mondiale A.S.
- Agamben, Giorgio.: 2000. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris : Payot-Rivages.
- . 1999. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Éditions du Seuil.
- Akamayong, Akam. 2005. Idéologie néo-négrière : les manipulations honteuses du monde diplomatique. *Afrikara.com* 23 août.
- Allard, Yvon. 1987. *Le Roman historique. Guide de lecture*. Longueil : Le Préambule.

- Althusser, Louis. 1970. Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) *La Pensée* 151.
- Amery, Jean. 1995. *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable* (1966), trad. fr.. Paris : Actes Sud.
- Amouro, Camille. 2002. *Un écrivain chrétien : David Ananou Apôtre de l'espérance*, par Huenumadji Afan. *Africultures.com*.
- Ananou, David. 2001 (1995). *Le fils du fétiche: roman*. Lomé: Tongo: Editions Akpagnon.
- Angenot, Marc. 1989. *Un Etat du discours social*. Québec : Le Préambule.
- Anta Diop, Cheikh. 1979 (1954, 1964). *Nations nègres et Culture*. Paris : Présence Africaine.
- , 1993 (1967). *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique ?* Paris : Présence Africaine.
- Antelme, Robert. 2000. *L'Espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1957. Rééd. Gallimard.
- Appiah, Kwame A. 1997. Is the 'Post-' in 'Postcolonial' the 'Post-' in 'Postmodern'? *Dangerous Liaisons*. Anne McClintock, Aamir Mufti, and Ella Shohat (eds. and introd.) Minneapolis: University of Minnesota Press. 420-444.
- Araujo Bonjean, Catherine. 2005. La Problématique des cultures de rente en Afrique au sud du Sahara : l'exemple des filières coton. *Cemagref* www.clermont.cemagref.fr 10 février.
- Arendt, Hannah. 1997 (1982). *Les Origines du totalitarisme. L'Impérialisme*. Paris : Fayard. Traduction de l'anglais par Martine Leiris de *The Origins of Totalitarianism*. New York : Harcourt, Brace and World, 1951.
- , 1995. *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Éditions du Seuil.
- , 1969. *On violence*. New York : Harcourt, Brace & World Inc.,; trad. fr : *Du mensonge à la violence*. Paris : Calmann-Lévy, 1972; Rééd. Paris : Agora-Pocket, 1994. ("Sur la violence").
- Aristote. 1874. *La Politique*. Paris: Ladrangé. Traduit en français d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éditions principales par J. Barthélemy Saint-Hilaire.

- Aschroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London/ New York: Routledge.
- Attali Jacques, Boniface, P., Israël G., Houziaux A. 2004. *Israël, les juifs et l'antisémitisme*. Paris: Editions de l'Atelier.
- Austen, Ralph. 1987. *African Economic History*. London: James Currey.
- Badian, Seydou. 1963. *Sous l'orage suivi de La Mort de Chaka: pièce en cinq tableaux* Paris: Présence Africaine.
- Badie, Bertrand, 1992 : *L'Etat importé*. Paris : Fayard.
- Bakhtine, Mikhaïl. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- Bancel Nicolas et Pascal Blanchard. 1998 : *De l'indigène à l'immigré*. Paris : Gallimard.
- Bancel Nicolas, Pascal Blanchard et Françoise Vergès. 2003 : *La République coloniale*. Paris : Albin Michel.
- Bancel, Nicolas, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire. 2005. *La Fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial*. Paris : La Découverte.
- Bancel, Nicolas, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire 2000. Des Exhibitions racistes qui fascinent les Européens. Ces zoos humains de la République coloniale. *Le Monde diplomatique* (août) :16-17.
- Banégas, Richard. 2003. *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*. Paris: Karthala.
- Barlet, Olivier. 1999. Entretien avec Thierry Michel. *Africultures* 21 <Africultures.com> juin 2007.
- Barthélemy, Gérard. 2004. Réflexions sur deux mémoires inconciliables : celle du maître et celle de l'esclave. Le cas d'Haïti. *Cahiers d'études africaines*, 173-174.
- Barthes, Roland. 1967. *Système de la mode*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1957. Histoire et sociologie du vêtement. *Annales ESC* .3 : 430-441.
- . 1984. *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris : Seuil.
- Basaglia, Franco. 1980. *Les Criminels de paix*. Paris : P.U.F.

- Baudrillard, Jean. 1979. *La société de consommation*. Paris : Gallimard "Idées", p. 114.
- . 1976. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris : Gallimard.
- . 1968. *Le système des objets. La consommation de signes*. Paris : Denoël-Gonthier.
- Bayart, Jean-François. 1991. La Problématique de la démocratie en Afrique noire. 'La Baule, et puis après'. *Politique Africaine* 43 : 5-20.
- . 1989a . Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre. Le partage du gâteau ecclésial. *Politique Africaine* 35 :3-26.
- . 1989. *L'Etat en Afrique*. Paris: Fayard.
- Bayart, Jean-François, Stephen Ellis et Béatrice Hibou. 1997. *La Criminalisation de l'Etat en Afrique*. Bruxelles : Complexe.
- Bazié, Isaac. 2003. Ecritures de violence et contraintes de la réception : Allah n'est pas obligé dans les critiques journalistiques française et québécoise. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*. 61: 84-97.
- Bekolo, Jean-Pierre, Kola Case, Lisette Dennis, Felicité Oyono, Serge Amougou, Sandrine Ola'a, Jimmy Biyong et Essindi Mindja. 1992. *Quartier Mozart*. Library of African cinema. San Francisco, CA: California Newsreel.
- Bekolo, Jean-Pierre, Adèle Ado, Dorylia Calmel, Josephine Ndagnou et Emile Abessolo. 2006. *Les saignantes The bloodettes*. North Little Rock, Ark: Jean-Pierre Bekolo.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Bêly-Quenum, Olympe. 1979. *L'Initié*. Paris : Présence Africaine.
- Benjamin, Walter. 1921, 2001. *Critique de la violence*. Paris : Gallimard (Folio-Essais).
- Benot, Yves. 2006. *La Démence coloniale sous Napoléon*. Préface de Marcel Dorigny. Paris : La Découverte.
- . 2005. *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*. Textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny. Paris : La Découverte.
- . 2004. *Massacres coloniaux. 1944-1950 la IVème République et la mise au pas des colonies françaises*. Paris : La Découverte (Première édition : 1994).

- Bensaid, Daniel. 2001. *Résistances. Essai de taupologie générale*. Paris: Fayard. (Partie II, chapitre 3)
- Beti, Mongo. 2003 (1972, 1977, 1984). *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation*. Paris : La Découverte.
- . 2000. Le Rwanda: le désir de mémoire. *Boutures* 1.3 (4-7) Sept. 2000
<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/boutures/0103/entretien.html>
- . 1994. *L'Histoire du fou*. Paris : Julliard.
- . 1984. *La Revanche de Guillaume Ismaël Dzawatama*. Paris : Buchet/Chastel.
- . 1983. *Les Deux mères de Guillaume Ismaël Dzawatama, futur camionneur*. Paris : Buchet/ Chastel.
- . 1983. *Peuples noirs peuples africains*. [S.l.]: Pub By Ed.
- . 1978. De la violence de l'impérialisme au chaos rampant. *Peuples noirs, peuples africains* 2 : 11-30.
- . 1974. *Perpétue et l'habitude du malheur*. Paris : Buchet/ Chastel.
- . 1972. Le Cameroun d'Ahidjo. *Temps Modernes* 316, novembre 1972
- Beyala, Calixte. 1998. Entretien avec Françoise Cévaër. *Ces écrivains d'Afrique noire*. Paris : Silex/Nouvelles du Sud.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bilé, Serge. 2006. *Sur le dos des hyppopotames. Une vie de nègre*. Paris : Calmann-Lévy.
- . 2005. *Noirs dans les camps nazis*. Paris : Le Serpent à plume.
- Bisanswa, Justin K. 2006. La traversée des savoirs dans le roman africain. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*. 67 : 10-28.
- Bokassa, Jean-Barthélémy. 2006. *Les Diamants de la trahison*. Paris : Laffont.
- Bolopion, Philippe. 2007. La France accusée à l'ONU de "légitimer le racisme. *Le Monde*, 10 nov.
- Bonnet, Véronique. 2002. Villes africaines et écritures de la violence. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 148: 20-25.

- Bonnewitz, Patrice. 2002. *Pierre Bourdieu : vie, œuvres, concepts*. Paris : Ellipses.
- Boni, Tanella. 2001. Vivre, apprendre, comprendre. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 144:6-11.
- Borgomano, Madeleine. 2004. Les pouvoirs du récit : un remède au chaos du monde ? En attendant le vote des bêtes sauvages. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* 63 : 65-83.
- Boto, Eza. 1954. *Ville cruelle*. Paris : Présence Africaine.
- Bordenave, Yves. 2006. Putsch aux Comores : cinq ans de prison requis contre Bob Denard. *Le Monde* du 9 mars.
- Bourdieu, Pierre. 2002. Dévoiler les ressorts du pouvoir. *Interventions. Science sociale et action politique*. Paris: Agone. 173-176.
- . 2001. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 2000. *Propos sur le champ politique*. Lyon: P. U de Lyon.
- . 1996 (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1987. *Choses dites*. Paris : Les Editions de Minuit.
- . 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- . 1984. La délégation et le fétichisme politique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 52-53 : 49-55.
- . 1982. Dévoiler les ressorts du pouvoir. Le fétichisme politique. Entretien avec Didier Éribon, à l'occasion de la publication de *Ce que parler veut dire*. *Libération* (19 octobre) : 28.
- . 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Les Editions de Minuit.
- . 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Droz, 1972, p.18.
- Bourdieu, Pierre et J.-C. Passeron, Jean-Claude. 1976 (1970). *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Editions de Minuit.

- Bourgi, Albert. 2000. François Mitterrand et la démocratie en Afrique : le discours de La Baule, huit ans après. *Les Cahiers Rémois* < <http://www.univ-reims.fr/Labos/CERI.>>
- Braeckman, Colette. 1992. *Le Dinosauré. Le Zaïre de Mobutu*. Paris: Fayard.
- Breton, André. Un Grand poète noir, préface à l'édition de 1947 de *Cahier d'un retour au pays natal*, d'Aimé Césaire (Paris : Bordas).
- Britton, Celia and Syrotinsky, Michael. 2001. Introduction. *Paragraph (Cambridge England). A Journal of Modern Critical Theory*. Edinburgh : Edinburgh University Press. 24 : 1-15.
- Bruckner, Pascal. 1983. *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 2006. *La Tyrannie de la repentance. Essai sur le masochisme en Occident*. Paris : Grasset.
- Caillois, Roger. 1983 (1939). *L'Homme et le sacré*. Éd. augmentée 1950. Rééd. Paris : Idées-Gallimard.
- Cambrésy, Luc. 2001. *Réfugiés et exilés. Crise des sociétés*. Paris : Archives contemporaines.
- Carrénard, Jean-Loup. 2004. L'esclavage, détail de l'histoire sur France 3 ? *Grioo.com* < <http://grioo.com/info3623.html>>, 8 décembre 2004.
- Carothers, John Colin. 1953. *The African Mind in Health and Disease. A Study in Ethnopsychiatry*. Genève: WHO. Traduit en français par Henri Aubin sous le titre de *Psychologie normale et pathologique de l'Africain. Étude ethno-psychiatrique*. Genève: OMS, 1954.
- Castro, Arachu et Paul Farmer. 2002. Anthropologie de la violence : la culpabilisation des victimes. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 148 :102-108
- Célérier, Patricia. 2002. Engagement et esthétique du cri. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 148: 61-63.
- Certeau, Michel (de). 1987 (1986). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard.
- . 1990. *L'Invention du quotidien, tome I : Arts de faire*. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais ».

- Césaire, Aimé. 1956. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris : Présence Africaine.
 ----- . 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine.
 ----- . 1946. *Les Armes miraculeuses*. Paris : Gallimard.
- Cissé, Souleymane et Issiaka Kane. 1991. *Yeelen*. Hilversum: VPRO.
- CQFD 12: 15 mai 2004<<http://www.cequillfautdetruire.org/>>.
- Chabal, Patrick. 1991. Pouvoir et violence en Afrique postcoloniale. *Politique Africaine* 42 : 51-64.
- Chabrol, Claude. 2005. *L'Ivresse du pouvoir*. Paris : Pan Européenne Edition.
- Chaffard, Georges. 1967. *Les carnets secrets de la décolonisation*. Paris : Calmann-Lévy
- Chauvier, Jean-Marie. 2005. Pages d'histoire occultées. *Le Monde diplomatique* août 2005 : 27.
- Chemla, Yves. 2006. Humanité ensauvagée, bestialité barbare. *Notre Librairie: Revue des Littératures du Sud*. 163:61-68.
 ----- . 1999. Note de lecture. En Attendant le vote des bêtes sauvages. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 136:30-32.
 ----- . 1999. En attendant le vote des bêtes sauvages, ou le donsomana: Entretien avec Ahmadou Kourouma. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 136:26-29.
- Cherki, Alice. 2000. *Frantz Fanon, portrait*. Paris : Éditions du Seuil.
- Chesnais, Jean-Claude. 1981. *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*. Paris : Robert Laffont.
- Chevrier, Jacques. 1990. *Littérature nègre*. Paris : Armand Colin.
- Chevrier, Henri-Paul. 2001. *Le Langage du cinéma narratif*. Montréal : Les 400 coups.
- Chomé, Jules. 1979. *L'Ascension de Mobutu : du sergent Désiré-Joseph au général Sese Seko*. Paris : Maspero.
- Chrétien, Jean-Pierre. 1991. Les racines de la violence contemporaine en Afrique. *Politique Africaine* 42 : 15-27.

- Chrétien, Jean-Pierre et al. 2008. *L'Afrique de Sarkozy - Un déni d'histoire*. Paris : Khartala.
- Chuzelle, Jean-Claude, Claude Jaget, Lionel Chomar. 2001. *Bokassa Entrevue interdite*. JCC. Mars.
- Claudot-Hawad, Hélène. 2002. *Touaregs. Apprivoiser le désert*. Paris : Gallimard.
- Comte, Gilbert. 1988. *L'empire triomphant 1871-1936 - 1 : Afrique occidentale et équatoriale*. Paris: Denoël.
- Confiant, Raphael. 2005. A propos d'Alain Finkielkraut et autres mélanophobes. *www.bondamanjak.com*. avril.
- Colvin, Margaret. 2000. La profanation du sacré : l'inscription du tragique dans deux romans d'Ahmadou Kourouma. *Etudes Francophones*, vol 15 (2) : 37-48.
- Conrad, Joseph. 1993. *Au cœur des ténèbres*. Paris: Garnier Flammarion.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. 2007. L'Afrique, l'histoire et le Président. *L'Humanité*, 3 déc.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine, Gilles Manceron et Benjamin Stora. 2007. La mémoire partisane du président. *Libération*. 13 août
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. 2002. Mbembe, Achille. – *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Karthala, 2000, 293 p., index (« Les Afriques »). *Cahiers d'études africaines* 167. <http://etudesafricaines.revues.org/document1504.html>.
- Cornevin, Robert. 1969. *Histoire de la colonisation allemande*. Paris : PUF.
- Coussy, Denise. 2003. Roman rural : le village, un territoire culturel menacé. *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud* 152: 2-6.
- Curtin, Philip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Cuvier, Georges. 1766. *Histoire naturelle de l'Homme. Tome XIV*. Paris, 1766. Voir le chapitre sur « De la dégénération des animaux », p. 311-374.
- *Recherches sur les ossements fossiles*. Vol. 1. Paris: Deterville, 1812, p. 105.

Cyrier, Jeremy. 1999. Aniato: Putting a Paw on Power. Leopard Men of the Belgian Congo, 1911-1936. A paper delivered to the 4th Annual Midwestern Graduate Student Conference for African Studies, (September 12) at East Lansing, Michigan.

Derrida, Jacques. 1992. *Force of Law* in Drusilla Cornell et alii, (éds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.

----- . 1994. *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*. Paris: Galilée.

Desroche, Henri. 1969. *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*. Paris-La Haye : Mouton.

Diakité, Samba. 2007. Le Français en Afrique - L'autre et sa langue : la langue du refus. www.contrepointphilosophique.ch.

Diandue Bi Kacou, Parfait. 2005: *Topolectes I*. Paris : Publibook.

Diarra, Mandé Alpha. 2000 (1981). *Sahel, sanglante sécheresse*. Paris : Présence Africaine.

Diaw, Aminata et Aminata Touré. 1998. *Femme, éthique et politique*. Dakar : Fondation Friedrich Ebert.

Diop, Boris Boubacar; Odile Tobner et François-Xavier Verschave. 2005. *Négrophobie*. Paris: Les Arènes.

Diop, Boubacar Boris. 2000. *Murambi, le livre des ossements*. Paris: Stock.

Diop Mambéty, Djibril, Alain Rozanès, and Pierre-Alain Meier. 1997. *Hyènes Hyenas*. New York, NY: Kino on Video.

Diandue Bi Kacou, Parfait. 2005: *Topolectes I*. Paris : Publibook.

Diener, Ingolf. 2000. *Namibie, une histoire, un devenir*. Paris : Karthala.

Djiffack, André. 2007. *Mongo Beti, le rebelle. Vol. 1*. Paris : Gallimard.

----- . 2000. *Mongo Beti. La quête de la liberté*. Paris : L'Harmattan.

Doho, Gilbert. 2001. Etat illégitime et discours cinématographique au Cameroun *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* 57 : 23-35.

- Donnat, Gaston. 1986. *Afin que nul n'oublie. L'itinéraire d'un anti-colonialiste (Algérie-Cameroun-Afrique). Mémoires africaines*. Paris : L'Harmattan.
- Dorigny, Marcel. 2005. Traités négrières et esclavage : les enjeux d'un livre récent. A propos d'un livre plébiscité par les médias : Les Traités négrières d'Olivier Pétré-Grenouilleau. *Hommes et Libertés*, septembre.
- Dozon, Jean-Pierre. 2003. *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*. Paris : Flammarion
- Drouard Alain 1999 : *L'Eugénisme en questions*. Paris : Ellipses.
- Dumont, René. 1962. *L'Afrique noire est mal partie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Dubois, Jean et al. 1994. *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*. Paris: Larousse.
- Durang, Xavier. 2000. La ville africaine : entre espaces privatifs partagés et improbable espace public. *Actes du colloque "La ville aujourd'hui entre public et privé"* Université Paris X- Nanterre. (25-26 octobre) :1-13.
- Eco, Umberto. 1985. *Lector in fabula*. Paris : Grasset et Fasquelle, 1985.
- Ebolo, Martin-Dieudonné. 1998. L'implication des puissances occidentales dans les processus de démocratisation en Afrique: analyse des actions américaine et française au Cameroun (1989-1997). *Polis. Revue de science politique du Groupe de Recherches Administratives, Politiques et Sociales de l'Université de Yaoundé II*. 1(2) www.polis.sciencespobordeaux.fr/vol6n2/sommaire.html
- Ela, Jean-Marc. 2001. Mongo Beti : l'art de la colère et la vertu de la révolte. *Relations*. 673 : 4-5.
- Essomba, Jean-Roger. 2007. De la reconnaissance. *Africultures.com*. mars.
- Estève, Laurent. 2002. *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène. Les silences du droit naturel*. Paris : Unesco.
- Fallaci, Oriana. 2002. *La Rage et l'orgueil*. Paris : Plon. Traduit de l'italien.
- Fandio, Pierre. 2003. Trop de soleil tue l'amour et En attendant le vote des bêtes sauvages: deux extrêmes, un bilan des transitions démocratiques en Afrique. *African Studies Quarterly*. 7(1). <http://web.africa.ufl.edu/asq/v7/v7i1a1.htm>.
- Fanon, Frantz. 1968. *Les Damnés de la terre*. Paris: F. Maspero.

- . 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ferro, Marc et al. 2003. *Le Livre noir du colonialisme, XVI e-XXI e siècle: de l'extermination à la repentance*. Paris : Robert Laffont.
- .1994. *Histoire des colonisations. Des conquêtes aux indépendances XII^e – XX^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Finkielkraut, Alain. 2005. What Sort of French Are They? *Haaretz* 18 novembre <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/646938.html>> Certains extraits de cet entretien ont été repris, en français, dans *Le Monde diplomatique* du 23 novembre 2005.
- . 1987. *La Défaite de la pensée*. Paris : Gallimard.
- Fisher, Eugen, Edwin Baur et Fritz Lenz. 1921. *The principles of Human Hereditary and Race Hygiene*. Traduction allemande de *Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*.
- Fofana Aboubakar, Tata Cissé Youssouf et Sagot-Duvaurox Jean-Louis. *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*. Paris : Albin Michel, 2003.
- Fonkoua, Romuald et Pierre Halen. 2001. *Les Champs littéraires africains*. Paris : Karthala.
- Foucault, Michel. 1984. *Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- . 1984a. *L'Usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- . 1982. The Subject and Power. Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, and Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 2nd edition, 1983 (1982), p. 208-226. [En français dans Foucault, M. *Dits et écrits II* (Quarto, 2001), 1041-1062].
- . 1971. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- . 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- Gaillard, Philippe et Jacques Foccart.1997. *Foccart parle*. T 1-5. 1995-2001. Paris: Fayard.
- Galli, Vincente A. 1989. Travail du clinicien, terrorisme d'Etat et avenir des psychanalystes. J. Puget (ed). : *Violence d'Etat et psychanalyse*. Paris: Bordas.

- Gallimore Rangira Béatrice. 1999. Le vêtement occidental et son impact psychologique et socio-culturel chez le personnage négro-africain de l'époque coloniale. *Mots Pluriels et grands thèmes de notre temps*.
< <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1099rbg.html>>
- Gallo, Max. 2006. *Fier d'être français*. Paris : Fayard.
- Gassama, Makhily et al. 2008. *L'Afrique répond à Sarkozy*. Paris : Éditions Philippe Rey.
- Gassama, Makhili. 2000 (1995). *La Langue d'Ahmadou Kourouma ou le français sous le soleil d'Afrique*. Paris : Karthala.
- Gauthier, Robert. 1999. La violence du langage et le langage de la violence. *Violence et langage. Actes du 19^e Colloque d'Albi*. Université de Toulouse-le-Mirail. 1998 : 41-48.
- Gauvin, Lise. 1997. *L'écrivain francophone à la croisée des langues: entretiens*. Paris: Karthala.
- Gbanou, Sélom K. 2002. L'incipit dans l'œuvre d'Ahmadou Kourouma. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*. 59 :52-68.
- , 1999. Autour d'un livre. En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma. Le point de vue de Sélom K. Gbanou. *Politique Africaine* 75 :175-177.
- Genette, Gérard. 1979. *Fiction et diction*. Paris : Éditions du Seuil..
- , 1969. *Figures II*. Paris : Éditions du Seuil. « Points Essais ».
- Georgy, Guy. 1992. *Le petit soldat de l'empire*. Paris : Flammarion.
- Gide André. 1995 (1927). *Voyage au Congo : carnets de route*. Paris : Gallimard.
- Girard, René. 1972. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- , 1978. *Des choses sacrées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset.
- Glaser Antoine et Smith Stephen. 1994. *L'Afrique sans les Africains*. Paris: Stock.
- Glissant, Edouard. 1997. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard.
- , 1993. *Tout-Monde*. Paris : Gallimard.

- Gobineau, Joseph Artur de. 1963. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris :
Nouvel Office d'Édition, « Introduction », p. 368.
- Gravatt, Patricia. 2003. *L'Église et l'esclavage*. Paris: L'Harmattan.
- Greimas, Algirdas Julien et Joseph Courtés. 1983. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de
la théorie du langage*. Paris: Hachette. Tome 2 : 114-115.
- Grundy, Kenneth W. 1986. *The Militarization of South African Politics*. London: I.B.
Tauris.
- Guiraud, Pierre. 1983. *La Sémiologie*, Presses Universitaires de France, p. 97.
- Hargreaves, John D. 1979. *The End of Colonial Rule in West Africa*. New York: Barnes
and Noble Books.
- Harlow, Barbara. 1987. *Resistance Literature*. New York: Methuen, 1987.
- Héritier, Françoise. 1996. *De la violence I*. Paris: Odile Jacob.
- Herzberger-Fofana, Pierrette. 1999. A l'écoute de Sony Labou Tansi, écrivain *Mots
Pluriels et grands thèmes de notre temps*. 10 mai
<<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1099slt.html> >
- Hobbes Thomas. 1921. *Léviathan ou la matière, la forme et la puissance d'un état
ecclésiastique et civil*. Paris: M. Giard.
- Hopquin Benoît et de Montvalon Jean-Baptiste. 2006. Esclavage : commémoration sur
fond de polémiques. *Le Monde*. 10 mai.
- Hondo, Med. 1986. *Sarraouina*. Mauritanie/ France : Film Couleur/ 120 minutes.
- Houellebecq, Michel. 1998. *Les Particules élémentaires*. Paris: Flammarion.
- . 2001. *Plateforme*. Paris: Flammarion
- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.
New-York: Simon and Schuster.
- . 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. 72 (3):22-28.
- Ieme, Van Der Poel. 2006. *Congo Océan. Un chemin de fer colonial controversé*. 2
tomes. Paris: L'Harmattan.

- Inikori, Joseph E (ed). 1982. *Forced Migration. The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*. London: Hutchinson.
- Jameson, Fredric. 1999. *Ghostly Demarcations*. London: Verso.
- Janssen, Pierre. 1997. *A la cour de Mobutu*. Paris: Michel Lafon.
- Jauss, Hans-Robert. 1978. *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard.
- Jodra, Serge. 2004. Idées et méthodes. *Dictionnaire Imago Mundi*.
<http://www.cosmovisions.com/Nativisme.htm>.
- Joubert, Louis. 1968. La colonisation de l'Afrique et ses conséquences. *L'Afrique noire contemporaine*, M. Merle (dir.). Paris : Armand. Colin.
- Journal Officiel 46 : 24 février 2005. LOI n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés.
- Kabou, Axelle. 1991. *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris : L'Harmattan.
- Kabwe, Buana. 1975. *L'Expérience zaïroise : du casque colonial à la toque de léopard* Paris : Afrique Biblio Club.
- Kalonda Djessa et Jean-Grégoire. 2000. *Du Congo prospère au Zaïre en débâcle*. Paris: L'Harmattan.
- Kane, Mohamadou. 1966. L'écrivain et son public. *Présence Africaine: Revue culturelle du monde noir/Cultural Review of the Negro World*. 58:8-31.
- Kant, Emmanuel. 2001. *Critique de la raison pure*. Paris : PUF.
- Kaplan, Caren. 1989. An Essay-Review. Narratives of Colonial Resistance. *Modern Fiction Studies* 35-1: 181-186.
- Kesteloot, Lilyan. 1967. *Anthologie négro-africaine*. Bruxelles: Editions Marabout.
- King, Adèle. 2000. Une joute verbale : le postcolonialisme. *Africultures* 28 : 23-29.
- Kom, Ambroise. 2003. Vingt ans d'intelligence avec Mongo Beti. *Remember Mongo Beti*. Bayreuth: Bayreuth African Studies. 57-67.
- Konaré, Adame Ba et al. 2008. *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*. Paris : La Découverte.

- Koné, Ahmadou. (1992). Bilinguisme et écriture du français : écrire deux langues à la fois. *Mélanges offerts à Jürgen Verlag Moritz Diesterweg*. Frankfurt am Main. 440-448.
- Kouassi, Germain. 2007. *Le Phénomène de l'appropriation linguistique et esthétique en littérature africaine de langue française. Le cas des écrivains ivoiriens Dadie, Kourouma et Adiaffi*. Paris : Publibook.
- Kourouma, Ahmadou, René Lefort et Mauro Rosi. 1999. Ahmadou Kourouma ou la dénonciation de l'intérieur. Interview accordée à René Lefort et Mauro Rosi. *Courrier de l'UNESCO*. www.unesco.org
- Kourouma, Ahmadou, René Lefort, and Mauro Rosi. 1999. Ahmadou Kourouma: an African novelist's inside story. *UNESCO Courier*. 46-49.
- Kourouma, Ahmadou. 2000. *Allah n'est pas obligé*. Paris: Éditions du Seuil..
- , 1998. *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris : Éditions du Seuil.
- , 1990. *Monnè, outrages et défis*. Paris: Éditions du Seuil.
- , 1988. La langue : un habit cousu pour qu'il moule bien. Entretien recueilli par Michèle Zalesky. *Diagonales*.7 : 5.
- , 1970. *Les soleils des indépendances*. Paris : Éditions du Seuil.
- Kouvouama, Abel. 2007. Temporalité messianique et mythes du Salut dans le Congo actuel. *Loxias*. 17.
- Kristeva, Julia. 1992. En deuil d'une langue? *Deuils. Vivre c'est perdre*. Paris : Editions Autrement. (Série "Mutations," 128) : 27-32.
- Labarique, Paul. 2004. Historiens sous influence : Qui 'écrit' l'Histoire ? <http://www.voltairenet.org/article13259.html>, avril 2004.
- Labou Tansi, Sony. 1983. *L'Anté-peuple*. Paris: Éditions du Seuil.
- , 1981. *L'Etat honteux*. Paris : Éditions du Seuil.
- , 1979. *La Vie et demie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Laloupo, Francis. 2004. L'Afrique menacée par les « négrologues ». *Afrique-Asie* 173.
- Lamko, Koulsy. 2000. *La Phalène des collines*. Kigali: Kuljaama.

- Lara, Christian. 2005. *1802, l'épopée guadeloupéenne*. Paris : Bicéphale Distribution, Durée 1h 40 mn.
- Leclerc, Jacques. 2006. La République démocratique du Congo. *L'aménagement linguistique dans le monde*. Québec, TLFQ, Université Laval, 19 février 2006. <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/czaire.htm>
- Lefort René et Mauro Rosi. 1999. Ahmadou Kourouma, ou la dénonciation de l'intérieur. *Courrier de l'UNESCO*, mars. <<http://www.unesco.org/courier/1999_03/fr/somm/intro.htm >
- Lehuard, Raoul. 1998. *L'art Bakongo. Insigne de pouvoir. Le sceptre. IV*. Paris: Arts d'Afrique noire.
- Leichter-Flack, Frédérique. 2007. Messianisme. *Dictionnaire Internationale des Termes Littéraires*. Edition électronique < <http://www.ditl.info/arttest/art2902.php>>
- Le Floch-Prigent, Loïk. 2001. *Affaire Elf, affaire d'Etat*. Paris : Cherche-midi.
- Lemonier, Marie. 2005. Colbert parlait de 'meuble'. *Le Nouvel observateur. com*. 3 mars.
- Le Renard, Thibault et Comi M. Toulabor. 1998. Entretien avec Ahmadou Kourouma. *Politique Africaine*. 75: 178-183.
- Leonard, Gilbert. 2006. Entrave à condamnation d'un crime contre l'humanité. Attitude suspecte. *Ogres.org*. 12 mai <http://www.lesogres.org/article.php3?id_article=2006>
- Leroy-Beaulieu, Anatole. 1874. *De la colonisation chez les peuples modernes*. Paris: Gallimard.
- Levi, Primo. 1987. *Si c'est un homme*. Paris : Julliard.
- Lissouck, Félix François. 1993. *Le discours de la Baule et le pluralisme en Afrique noire francophone. Essai d'analyse d'une contribution à l'instauration de la démocratie dans les Etats d'Afrique noire d'expression française*. Mémoire de D.E.A. - Science Politique de l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon, 1993-1994.
- Londres, Albert. 1998 (1929). *Terre d'ébène*. Paris: Arléa, 1998.
- Lopes, Henri. 1980. *La Nouvelle romance*. Yaoundé : CLE.
- Löwy, Michael. 1988. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*. Paris : PUF.

- Lucena Salmoral, Manuel. 2005. *Les Codes noirs hispaniques*. Paris : Editions UNESCO.
- Lugan, Bernard. 2003. *God Bless Africa : contre la mort programmée du continent noir*. Paris : Carnot/ Chatou.
- . 1989. *Afrique : histoire à l'endroit*. Paris : Perrin.
- Lukács, Georges. 1972. *Le Roman historique*. Traduction de Robert Saille. Paris : Payot.
- Mabanckou, Alain. 2005. A propos de « Négrophobie », ouvrage collectif de Boubacar Boris Diop, Odile Tobner et François-Xavier Verschave. *Congopage* 8 < <http://www.congopage.com/article.php3>>.
- . 1998. *Bleu-Blanc-Rouge*. Paris : Présence Africaine.
- Maffesoli, Michel. 1998. Une symbolique du corps » *Le corps tabou*. Arles: Babel, p. 159.
- Manceron, Gilles. 2005. *Marianne et les colonies, une introduction à l'histoire coloniale de la France*. Paris: La Découverte.
- Mangoua Fotsing, Robert. 2004. Gommage et résistance dans le processus de mythification postcoloniale. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* 62: 56-70.
- Mannheim, Karl. 1987 (1947). *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist*. London: Oxford University Press, 1947. Greenwood Publishing Group, 1987.
- Manning, Patrick. 1990. *Slavery and African Life: Occidental, Oriental, and African Slave Trades*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Marchal, Roland. 1991. Surveillance et répression en postcolonie. *Politique Africaine* 42 : 40-50.
- Marx, Karl. 1976. *Le Capital*, I (1867), Marx & Engels, *Œuvres choisies*, tome II, Moscou : Editions du Progrès (1976).
- Maschino, Maurice T. 2003. Regard critique sur une domination. *Le Monde diplomatique*. Juin: 31.
- . 2001. *Oubliez les philosophes*. Bruxelles : Complexe.

- Mbembe, Achille et Nicolas Bancel. 2007. De la pensée postcoloniale. *Notre Librairie: Revue des littératures du Sud*. 165:83-87.
- Mbembe, Achille. 2007. L'Afrique de Nicolas Sarkozy. *Africultures*. 1er août
- , 2007a. De la pensée postcoloniale. *Culture Sud* 176 : 76-80.
- 2006. Les pervers du village. Sexualité, vénalité et dérégulation en postcolonie. *Le Messenger*. 9 mars.
- , 2006a. Afropolitanisme. *Africultures* 66: 9-15.
- , 2006b. Qu'est-ce que la pensée postcoloniale. Entretien avec Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel. *Esprit* 4424: 117-133.
- , 2005. La République et sa bête : À propos des émeutes dans les banlieues de France. *Africultures.com*.
- , 2005a. Alain Finkielkraut. Prophète de la haine et du ressentiment. *Le Messenger* 2016 (29 novembre).
- , 2000. *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.
- , 1991. Désordres, résistances et productivité. *Politique Africaine* 42: 2-8.
- , 1990. Pouvoir, violence et accumulation. *Politique Africaine* 39 : 7-24.
- , 1988. *Afrique indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en postcolonie*. Paris : Karthala.
- , 1985. *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris: L'Harmattan.
- Mbodj, Mohamed. 1982. The End of Colonial Rule in West Africa by John D Hargreaves. *The International Journal of African Historical Studies*. 15- 2: 311-312.
- Mbokolo, Elikia. 1995. *Afrique noire. Histoire et civilisations, tome I*. Paris: Hatier-Aupelf, p. 264.
- , 1998. La Dimension africaine de la Traite des Noirs. *Le Monde diplomatique*.(avril) : 16-17.

- Médard, Jean-François. 1991. Autoritarismes et démocratie en Afrique noire. *Politique Africaine* 43: 92-104.
- Medou Mvomo, Rémy. 1969. *Afrika Ba'a; récit*. Collection Abbia. Yaoundé: Éditions Clé.
- Memmi, Albert. 2002 (1985, 1957). *Portrait du colonisé/ Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard.
- Mendès-France, Tristan. 2002. *Docteur La Mort, enquête sur un bio-terrorisme d'État en Afrique du Sud*. Paris : Favre.
- Mensah, Alexandre. 2002. La confrérie des chasseurs de l'Ouest-Africain, une histoire plus que millénaire. *Africultures.com* 21 octobre.
- Michel, Patrick. 2002. Ahmadou Kourouma: de l'Afrique à la « Totalité-Monde». *Critique internationale* 16: 70-76.
- Michaud Yves. 1999 (1986). *La Violence*. Paris : P.U.F.
- . 1978. *Violence et politique*. Paris : Gallimard.
- Michel, Thierry. 1999. *Mobutu, roi du Zaïre*. Bruxelles : Les Films de la Passerelle. 135 min, 35 mm, Couleurs. Langues : français anglais, sous-titres français, néerlandais, anglais. Format : écran 16/9 compatible 4/3. Son : stéréo 2.0 Dolby Digital. Distribué par Les Films de la Passerelle, Cinéart et Play It Again Sam.
- . 2005. Thierry Michel, réalisateur de *Mobutu, roi du Zaïre*. Interview accordée à Freddy Mulumba Kabuayi. *Le Potentiel* 16 mai.
- . 1999a. Grandeur et décadence du dernier roi africain. Interview accordée à Emmanuel Chicon. *L'Humanité*, 6 octobre.
- . 1999b. Entretien avec Thierry Michel. Propos recueillis par Olivier Barlet. *Africultures* 21.
- . 1996. *Donka radioscopie d'un hôpital africain*. New York, NY : First Run/Icarus Films.
- Michel, Thierry, and Christine Pireaux. 1992. *Zaire: the cycle of the serpent Zaire: le cycle du serpent*. New York, NY: First Run/Icarus Films.

- Mintoogue, Yves. 2005. La fabrication de l'unité nationale au Cameroun: dynamique consensuelle ou projet hégémonique? *Africultures*, édition électronique du 28 décembre www.africultures.com.
- M'lanhoro, Joseph. M. 1977. *Essai sur Les Soleils des indépendances (d'Ahmadou Kourouma)*. Abidjan/Dakar : Nouvelles Éditions Africaines.
- Mofolo, Thomas. 1981. *Chaka, l'épopée bantoue*. Paris: Gallimard. Traduction de *Chaka* (1925) du Sesotho par V. Ellenger (Gallimard, 1940).
- Mondolini, Dominique. 2002. Comprendre. *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud* 148: 3.
- Mongo-Mboussa, Boniface, et Alexandre Mensah. 2000. La critique postcoloniale, études des spécificités. Entretien avec Jean-Marc Moura. *Africultures* 28 :14-22.
- Mongo-Mboussa, Boniface. 2000. Postcolonialisme : inventaire et débats. *Africultures* 28. Paris : L'Harmattan.
- Monénembo, Tierno, 1986 : *Les Ecailles du ciel*. Paris : Éditions du Seuil.
- , 2000 : *L'Aîné des orphelins*. Paris : Éditions du Seuil.
- Montesquieu (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu). 1748. *De l'esprit des lois*. Genève.
- Moudileno, Lydie. 2000. Littérature et postcolonie. *Africultures* 28 : 7-13.
- Moura, Jean-Marc. 1999. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : P.U.F.
- Mouralis, Bernard. 2002. Les disparus et les survivants. *Notre Librairie. Revue des Littératures du Sud* 148:11- 18.
- Michel, Thierry, Christine Pireaux, Martine Barbé, and Serge Lalou. 1999. *Mobutu, roi du Zaïre*. Bruxelles: Cinélibre
- Minyem, Jean Benoît. 2005. Le groupe Le Monde serait-il contre les forces africaines de progrès ? *Afriblog.com* 14 août 2005.
- Mufutau, Adebowale Tijani. 2004. Ahmadou Kourouma, un conteur traditionnel sous la peau du romancier. *Semen* 18. <http://semen.revues.org/document1220.html>.
- Muller-Hill, Benno.1999. *Science nazie, science de mort*. Paris : Odile Jacob.
- Mvika, Phoba.1982. Authenticité et éthique. *Cahiers Philosophiques Africains*.10 : 9-38.

- Naba, René. 2007. De l'accusation d'antisémitisme comme arme de dissuasion. *Oumma.com* 7 janvier 2007 < <http://www.oumma.com/spip.php?article2306>>
- Nanga, Bernard. 1980. *Les Chauves-souris*. Paris : Présence Africaine.
- Nda, Pierre. 1994. Onomastique et création littéraire: Les noms et titres des chefs d'Etats dans le roman négro-africain. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*. 45:151-72.
- Ndjekery, Noël Nétonon. 1999. *Sang de Kola*. Paris : Actes Sud.
- . 1984. *La Descente aux enfers*. Paris : Ceda/ Hatier.
- Ndoumaï, Pierre. 2007. *On ne naît pas Noir, on le devient. Les métamorphoses d'une idéologie raciste et esclavagiste*. Paris : L'Harmattan.
- Ngal, Georges (Mbwil a Mpang). 1984 (1975). *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*. Paris : Hatier.
- . 1999 (1979). *L'Errance*. Paris : Présence Africaine.
- Nganang, Alain Patrice. 2002. Les Peuples ont perdu leur innocence. Entretien avec Ada Bessomo. *Cameroon-Info.net* 31 juillet..
- Ngandu Nkashama, Pius. 2000. *Ruptures et écritures de violence: études sur le roman et les littératures africaines contemporaines*. Paris: L'Harmattan.
- 1997. *Ruptures et écritures de violence: études sur le roman et les littératures africaines contemporaines*. Paris : L'Harmattan.
- . 1993. *Théâtres et scènes de spectacles. Etudes sur la dramaturgie et les arts gestuels*. Paris : L'Harmattan.
- . 1989. *Ecritures et discours littéraires*. Paris : L'Harmattan, p.161.
- Ngong, Benjamin. 2002. La Société esclavagiste vue par une Békée des Antilles: Marie-Reine de Jaham, Le sang du volcan. *Chimères: A Journal of French Literature*. 26:71-86.
- Ngounpandé, Jean-Paul. 2002. *L'Afrique sans la France*. Paris : Albin Michel.
- Nicolas, Jean-Claude. 1985. *Comprendre Les Soleils des indépendances d'Ahmadou Kourouma*. Issy-les-Moulineaux : Saint Paul.
- Nimrod, Bena Djangrang. 2001. *Les Jambes d'Alice*. Paris: Actes Sud.

- Nissim, Liana. 2001. 1968-1998 : Ahmadou Kourouma, des Soleils des indépendances au Vote des bêtes sauvages. *Actes du colloque Littératures francophones : langues et styles*. Paris : L'Harmattan : 49-65.
- Nkunuzimana, Obed. 2000. Procès fictifs et projets politiques dans deux romans africains francophones. *Etudes Littéraires*. 32-33 (3-1):95-110.
- . 1997. Stratégies postcoloniales et le roman francophone: débat théorique et prospective critique. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*. 50 : 7-26.
- Noumssi, Gérard Marie et Rodolphine Sylvie Wamba. 2002. Créativité esthétique et enrichissement du français dans la prose romanesque d'Ahmadou Kourouma : Ahmadou Kourouma, écrivain polyvalent. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*. 59 : 28-51.
- Nzabatsinda, Anthère. 1996. *Normes linguistiques et écriture africaine chez Ousmane Sembène*. Toronto: Éditions du GREF.
- Oduwobi, Tunde. 2003. Deposed Rulers under the Colonial Regime in Nigeria. The Careers of Akarigbo Oyebajo and Awujale Adenuga. *Cahiers d'Etudes Africaines*. 171. <http://etudesafricaines.revues.org/document215.html>
- Otayek, René. 1998. Les élections en Afrique sont-elles un objet scientifique pertinent ? *Politique Africaine* 69: 3-12.
- Ouologuem, Yambo. 2003 (1967). *Le Devoir de violence*. Paris : Éditions du Seuil.
- Oyono, Ferdinand. 1956. *Le Vieux nègre et la médaille*. Paris: Julliard.
- Péan, Pierre. 1977. *Bokassa I^{er}*. Paris : Editions Alain Moreau.
- . 1983. *Affaires africaines*. Paris : Fayard.
- . 1988. *L'Argent noir, corruption et sous-développement*. Paris : Fayard.
- . 2005. *Noires fureurs, blancs menteurs. Rwanda, 1990-1994*. Paris : Fayard/Mille et une nuits.
- Peck, Raoul, Jacques Bidou, Pascal Bonitzer, Eriq Ebouaney, Alex Descas, Maka Kotto, et Jean-Claude Petit. 2002. *Lumumba*. [New York]: Zeitgeist Films.
- Peck, Raoul. 2000. Une Histoire vraie. Propos recueillis par Pierre Barbancey. *L'Humanité*, 17 mai.

- Peck, Raoul, Andreas Honegger, and Frank Hoffer. 1992. *Lumumba, la mort du prophète Lumumba, the death of the prophet*. Library of African cinema. San Francisco, CA: California Newsreel.
- Peemans, Jean-Philippe. 1998. *Le Congo-Zaïre au gré du XXe siècle. Etat, économie, société 1880-1990*. Paris: L'Harmattan.
- Pétre-Grenouilleau, Olivier. 2005. Un prix pour les Traités négrières. Entretien réalisé par Christian Sauvage. *Le Journal Du Dimanche* 3049: 12 juin.
- . 2004. *Les Traités négrières. Essai d'histoire globale*. Paris : Gallimard.
- Phoba, Mvika. 1982. Authenticité et éthique. *Cahiers Philosophique. Africains*.10: 9-38.
- . 1982a. Authenticité, philosophie, développement. *Authenticité et développement. Colloque national organisé par l'Union des Ecrivains Zaïrois (UEZA)*. Paris-Kinshasa: Présence Africaine-UEZA : 249-270.
- Piankhy, Kahm. 2005. Grandeur et limites de l'humanisme de Schœlcher. *Africultures.com*. 17 novembre.
- Poliakov, Léon. 1971. *Le Mythe aryen*. Paris : Calmann-Lévy.
- Pironet, Olivier.2007. Les sources hégéliennes du discours de Nicolas Sarkozy à Dakar : le philosophe et le président, une certaine vision de l'Afrique. *Le Monde diplomatique*. Novembre.
- Pourtier, Roland. 2001. *Afriques noires*. Paris, Hachette.
- Proust, Marcel. 1997(1954). *Contre Sainte-Beuve*. Paris : Gallimard.
- Prunier, Gérard. 1991. Violence et histoire » *Politique Africaine* 42 : 9-14.
- Quantin, Patrick. 1998. Pour une analyse comparative des élections africaines. *Politique Africaine* 69 : 12- 28.
- Racine, Jean-Luc. 2008. Construction nationale et enjeux mémoriels. *Transcontinentales* 6. 1.
- Raharimanana et al.. 2003. *Dernières nouvelles de la Françafrique*. La Roque-d'Anthéron : Vents d'ailleurs.
- Revel, Jean-François. 1988. *La Connaissance inutile*. Paris : Grasset.

- Ribbe, Claude. 2005. Pétré-Grenouilleau et éloge récompensée du révisionnisme» *Afrikara.com* 13 juin 2005.
- . 2005a. Eloge du révisionnisme: un historien récompensé. *Collectifdom.com*. http://www.collectifdom.com/article.php3?id_article=462. 13 juin.
- Richard, Joseph. 1986. *Le mouvement nationaliste au Cameroun*. Paris : Karthala.
- Ricœur, Paul. 1997. *Idéologie et utopie*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1984. *Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Éditions du Seuil.
- Rivière, Jérôme. 2006. Communiqué de presse du Rassemblement « Touche pas à l'article 4 ». *jerome-riviere.fr*, 3 février.
- Robert, Anne-Cécile. 2007. L'Afrique au Karcher. *Le Monde diplomatique*. Septembre
- Robiquet, Paul. 1897. *Discours et opinions politiques de Jules Ferry*. Paris : Armand Colin, t. 5.
- Ruscio, Alain. 1995 (2002). *Le Credo de l'homme blanc : regards coloniaux français XIX^e - XX^e siècles*. Bruxelles : Complexe.
- Said Edward, 1997 (1980). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident* ; préf. de Tzvetan Todorov ; trad. de l'américain par Catherine Malamoud. - Paris : Éditions du Seuil. Trad. de : "Orientalism".
- Saint-Eloi, Rodney. 2000. CRIEF/Francophonie: problématique de l'ex-centricité. *Boutures* 1. 3 : 54-55. <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/boutures/0103/saint-eloi.html>
- Sainville, Léonard. 1963. *Anthologie de la littérature négro-africaine. Tome I, Romanciers et conteurs*. Paris: Présence Africaine.
- Sala-Molins, Louis. 2005. A propos du révisionnisme. *Afrikara.com*, 24 juin 2005.
- . 1992. *Les Misères des Lumières. Sous la Raison, l'outrage*. Paris : Robert Laffont.
- Sarkozy, Nicolas. 2007. Allocution de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, prononcée à l'Université de Dakar. www.elysee.fr/elysee/elysee 26 juillet.

- Sartre, Jean-Paul. 1948. Orphée noir. Préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Paris: PUF, 1948. Rééd. 1969), de Léopold-Sédar Senghor.
- Sassine, Williams. 1976. *Wirriyamu*. Paris : Présence africaine.
- Sautter, Gilles. 1967. Notes sur la construction du chemin de fer Congo-Océan (1921-1934). *Cahiers d'Etudes Africaines* 26.
- Schilder, Paul. 1968 (1938). *L'image du corps. Etudes des forces constructives de la psyché*. Paris : Gallimard, p. 220.
- Schmidt, Nelly. 2005. L'Abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats, XVIe-XXe siècle. Paris : Fayard.
- Sembene, Ousmane. 1988. *Camp de Thiaroye*. Sénégal/ Tunisie/ Allemagne. Couleur/ 35 mm/ 147 minutes.
- 1982. Jean Rouch-Sembene Ousmane : comme des insectes. *Ciné-Action* 17 : 77-78.
- Semujanga, Josias. 2001. Diversité culturelle et enseignement des littératures francophones: perspectives critiques sur la littérature africaine. *Actes du colloque Année Francophone Internationale (AFI)*. Université Laval, Québec <<http://www.ulaval.ca/afi>>.
- Senghor, Léopold Sédar. 1948. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, précédée d'*Orphée noir* par Jean-Paul Sartre. Paris : PUF.
- Sery, Natalie. 2003. La Face cache de Napoléon Bonaparte. *Ras l'front* 94: juin-juillet 2003 <www.raslfront.org>
- Sevrin, Pascal. 2006. *Le Privilège des jonquilles*. Paris: Albin Michel.
- Shohat, Ella and Robert Stam. 1994. *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. New York, London: Routledge. (Reprint 1995, 1996, 1997).
- Sindjoun, Luc. 1994. Cameroun: le système politique face aux enjeux de la transition démocratique (1990-1993). *Afrique politique*, p. 143-165.
- Smati, Samir. 2006. Bouteflika évoque les massacres du 8 mai 1945. « La France a commis un génocide contre l'identité algérienne. » *Liberté*, 18 avril.
- Smith, Stephen. 2003. *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*. Paris : Calmann-Levy.

- Sofsky, Wolfgang. 1995. *L'Organisation de la terreur*. Paris : Calmann-Levy.
- . 1998. *Traité de la violence*. Paris : Gallimard.
- Sorel, Georges. 1990. *Réflexions sur la violence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Spivak, Gayatri C. 1985. Can the Subaltern Speak? : Speculations on Widow Sacrifice. *Wedge* 7/8 : 120-130.
- Staniland, Martin. Martin 1986. Staniland. Democracy and Ethnocentrism. P. Chabal (ed), *Political Domination in Africa*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Sudel, F., 1998: *L'abolition de l'esclavage à la Réunion* : Grahter et Océan Editions.
- Szasz, Thomas S. 1973 (1970). *Idéologie et folie*. Paris: PUF. Traduction française de *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- Tamsir Niane, Djibril. 1971. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris: Présence Africaine.
- Tassi, Etienne-Marie. 2005. Ahmadou Kourouma et la genèse tragique. L'événement postcolonial dans En attendant le vote des bêtes sauvages et Allah n'est pas obligé. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* 65 (2005) : 169-197.
- Tata Cissé, Youssouf. 2002. La Confrérie des chasseurs de l'Ouest-Africain. Une histoire plus que millénaire. *Africultures.com* 21 octobre.
- . 1994. *Confréries de chasseurs Malinké et Bambara*. Paris : Nouvelles du Sud.
- Tati Loutard, Jean-Baptiste. 1982. *Nouvelles chroniques congolaises*. Paris : Présence africaine. 105.
- Tcheuyap, Alexis. 1999. Le moine habillé. Réflexes vestimentaires et identitaires en Afrique. *Mots Pluriels et grands thèmes de notre temps*. 10 mai < <http://motspluriels.art.uwa.edu>>.
- . 2006. Esquisse d'une typologie des cinémas en Afrique noire. *International Journal of Francophone Studies*. 9(2) : 203-221.
- Téno, Jean-Marie et Bärbel Mauch. 2004. *Le malentendu colonial*. Library of African cinema. San Francisco, CA: California Newsreel.

- Tévanian, Pierre, 2006. Un négationniste respectable. Réflexion sur la 'guerre des mémoires' et la 'concurrence des victimes' suite à 'L'Affaire Dieudonné' et à la 'Non-Affaire Max Gallo.' *Collectif Les Mots sont importants*, janvier 2006 http://lmsi.net/article.php3?id_article=389
- , 2001. *Le Racisme républicain*. Paris : L'Esprit Frappeur.
- Thioub, Ibrahima. 2007. Sources historiques, patrimoine, mémoire et écriture du passé de l'Afrique. *Patrimoine et sources historiques en Afrique*. Dakar : Université Cheikh Anta Diop, Union Académique Internationale.
- Thomas, Dominic. 2006. *Black France. Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tobner, Odile. 2007. Du racisme français. Quatre siècles de négrophobie. Paris : Les Arènes.
- Tocqueville, Alexis (de). 1835. *De la démocratie en Amérique*.
- Tonda, Joseph. 2002. Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon. Note sur l'imaginaire politique contemporaine en Afrique centrale. *Actes du colloque « Voter en Afrique : différenciations et comparaisons »*. Centre d'Etudes d'Afrique Noire-Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux (7-8 mars) :1-13.
- Toulabor, Comi M. 1999. Autour d'un livre. En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma. Le point de vue de Comi M. Toulabor. *Politique Africaine* 75 (octobre) : 171-173.
- Toulabor, Comi M., Kangni Alemjrodo, Sélom K. Gbanou. 1999. 1999. Autour d'un livre. En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma. *Politique Africaine* 75: 171-177.
- Traoré, Mahama Johnson. 1993. Cinema and Freedom: Reflections of a Senegalse Film-Maker. *Cinéma et liberté, Fespaco '93*. Paris and Dakar: Présence Africaine. 69. Translated by Paul Willemen.
- Traverso, Enzo. 1997. *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*. Paris : Ed; du Cerf.
- , 2001. *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*. Paris : Folio-Essais.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *Face à l'extrême*. Paris : Éditions du Seuil.

- Tshibwabwa Mwa Bay, Belinda. L'esclavage, un système économique abouti. 20 juin 2004. <http://www.grioo.com/info2623.html>
- Ukadike, Frank Nwachuku. 1995. The Other Voices of Documentary : Allah Tantou and Afrique je te plumerai. *Iris* (special issue. New Discourses of African Cinema. 18: 81.
- Um Nyobe, Ruben. 1989. *Ecrits sous maquis. Notes et introduction de J.A. Mbembe.* Paris : L'Harmattan.
- U Tamsi, Tchicaya. 1982. *Les Méduses ou les Orties de mer.* Paris : Albin Michel.
- . 1980. *Les Cancrelats.* Paris: Albin Michel.
- Van Sertima, Ivan. 1976, 2003. *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America.* Random House, Inc.
- Vergès, Françoise. 2006. Esclavage : commémorer et combattre ? Débat avec Françoise Vergès. *Le Monde.* 4 mai. (Mise à jour du 10 mai 2006).
- Verhaeghe, Marceau. 2004. Mobutu roi du Zaïre de Thierry Michel. *Cinergie.be* (janvier) : 1-2 <http://www.cinergie.be/pdf.php?pg=endvd&id=59>
- Verschave, François-Xavier. 2005. *Le choix volé des Togolais.* Paris : L'Harmattan.
- . 2004. *Au mépris des peuples : Le néocolonialisme franco-africain,* entretien avec Philippe Hauser. Paris : La Fabrique.
- . 2004. *De la Françafrique à la Mafiafrique.* Paris : Tribord.
- . 2002. *Noir Chirac.* Paris : Les Arènes.
- . 2001. *L'envers des la dette. Criminalité politique et économique au Congo-Brazza et en Angola » Dossier noir de la politique africaine de la France n° 16.* Paris : Agone.
- . 2001. *Noir procès : offense à chefs d'État.*
- . 2000. *Noir silence.* Paris : Les Arènes.
- . 1999. *La Françafrique : Le plus long scandale de la République.* Paris : Stock.
- . 1994. *Complicité de génocide ? La politique de la France au Rwanda.* Paris : La Découverte.

- Verschave, F-X. et Labrousse, Arnaud. 2002. Les Pillards de la forêt. Exploitations criminelles en Afrique. *Dossier noir de la politique africaine de la France n° 17*. Paris : Agone.
- Verschave, F-X. et Coret, Laure. 2005. *L'horreur qui nous prend au visage : L'État français et le génocide, Rapport de la Commission d'enquête citoyenne sur le rôle de la France dans le génocide des Tutsi au Rwanda*. Paris : Karthala.
- Vidal-Naquet, Pierre. 1995. Qui sont les assassins de la mémoire ? *Réflexions sur le génocide. Les juifs, la mémoire et le présent. Tome 3*. Paris : la Découverte.
- Vieyra, Paulin Soumanou. 1981. *En résidence surveillée*. Sénégal/ Les Films PSV/ Présence Africaine/ couleur/ 35 mm/ 120 minutes.
- . 1968. Le Film africain d'expression française. *African Arts* 1-3. Spring 1968: 60-69.
- Volet, Jean-Marie. 2007. Argumentaire. Afrique, Africanité et la circulation des mondes. Lire les femmes écrivains et les littératures africaines < <http://aflit.arts.uwa.edu.au/originfr.html> > 5 juin 2007.
- Voltaire (Francois Marie Arouet de). 1962. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Tome 1. Paris : Editions sociales.
- Waberi, Abdouramane A. 2000. *Moisson des crânes*. Paris: Le Serpent à plumes.
- Wartelle, André. 1982. Grec et chrétien : réflexions sur le sacré. *Corps Ecrit* 3 : 57-69.
- Weber, Max. 2003 (1964, 1971,1995). *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard.
- . 1995 (1971). *Economie et société*. Paris: Plon.
- . 1959 (1919). *Le Savant et le Politique* préface de R. Aron et traduction par J. Freund. Paris : Plon.
- Welch, Claude Emerson Jr. 1970. *Soldier and State in Africa: a Comparative Analysis of Military Intervention and Political Change*. Evanston: Northwestern University Press.
- Wickramasinghe, Nira. 2006. *L'Invention du vêtement national au Sri Lanka. Habiller le corps colonisé*. Paris: Karthala.
- Wieviorka, Michel. 2005. *La Tentation antisémite: haine des juifs dans la France d'aujourd'hui*. Paris : Robert Laffont.

- Williams, Chancellor. 1992. *The Destruction of Black Civilization: Great Issues of a Race Between 4500 B.C. and 2000 A.D.* Chicago: Third World Press.
- Winter, Gérard. 2002. *L'Impatience des pauvres*. Paris: PUF.
- Wise, Christopher. 1999. *Yambo Ouologuem : postcolonial writer, Islamic militant*. Boulder: L. Rienner.
- Wynchank, Anny. 1984. Réponse de Sony Labou Tansi aux dictatures : une satire ménippée. L'univers carnavalesque de Sony Labou Tansi. *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* 45.
- Yamb, Nathalie. 2005. Radisocopie de la Françafrique. Hier et aujourd'hui. *Le Courrier d'Abidjan*. 11 juillet.
- Young, Crawford, and Thomas Turner. 2005 (1985). *The Rise and Decline of the Zairian State*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Yousaf, Nahem. 2001. *Alex La Guma: Politics and Resistance*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Zé Belinga, Martial. 2004. Traite négrière européenne; nouveaux discours révisionnistes. *Afrikara.com*. (13 juillet).
- . 2002. En attendant le vote des bêtes sauvages. Kourouma entre apologie de l'univers malinké et fresque politique véridique. *Afrikara.com* 28 (janvier).