L'INTELLECTUEL AFRICAIN, L'HOMME MARGINAL

par

MARY DONALD MBOSOWO

B.S., University of Nebraska at Omaha, 1978

A MASTER'S THESIS

submitted in partial fulfillment of the

requirements for the degree

MASTER OF ARTS

Department of Modern Languages

KANSAS STATE UNIVERSITY
Manhattan, Kansas

1981

Approved by:

Claire L. Dello

Major Professor

THIS BOOK
CONTAINS
NUMEROUS PAGES
WITH THE ORIGINAL
PRINTING BEING
SKEWED
DIFFERENTLY FROM
THE TOP OF THE
PAGE TO THE
BOTTOM.

THIS IS AS RECEIVED
FROM THE
CUSTOMER.

SPEC
COLL
LD
2668
J4
1981
M43
c. 2

A11200 093266

REMERCIEMENTS

Je suis très reconnaissante au Professeur Claire Dehon qui a travaillé aussi dur que moi pour faire réussir cette thèse. Je remercie le professeur Robert Corum qui m'a permis de le déranger plusieurs fois pour répondre à mes questions sur ce projet. Je remercie aussi le professeur Harriet Ottenheimer pour m'avoir prêté des livres et des journaux sur l'Afrique.

Finalement, je remercie mon mari Donald Mbosowo qui m'a encouragé à écrire cette thèse, pour avoir eu confiance en moi, et pour ne pas s'être plaint quand j'ai passé tant d'heures à la bibliothèque.

TABLE DES MATIÈRES

Page

Chapitre

I. INTRODUCTION. 1

II. LA MARGINALITÉ D'UN INTELLECTUEL AFRICAIN COMME RÉSULTAT D'UNE ÉDUCATION OCCIDENTALE 13

III. L'ATTITUDE D'UN INTELLECTUEL AFRICAIN ENVERS LA RELIGION, L'AMOUR ET LE MARIAGE 31

IV. LA MARGINALITÉ PSYCHOLOGIQUE D'UN INTELLECTUEL AFRICAIN . 54

V. CONCLUSION. 70

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CONSULTÉS 82

Chapitre I

Introduction

I am not the hero
of my own history
I am the spectator
of my own tragedy
Disbelieving in everything
I believe in nothing
Including myself
[...]
To stop doubting
Is to stop thinking
The doubtful mind
Will make a hiatus of reasons
Not from skeptism
But from a divided will.[1]

Il n'y a aucun doute que la marginalité ou la division de soi d'un intellectuel africain est une conséquence directe du colonialisme. Tout peuple colonisé, c'est-à-dire tout peuple chez qui naît un complexe d'infériorité parce que sa culture et même son être sont stigmatisés se trouve en état d'infériorité devant la culture et la civilisation de la nation colonisatrice. Aimé Césaire a dit des Africains colonisés, "Je parle de millions d'hommes à qui en a inculpé savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme."[2] Les colonisés donc essayent, de leur mieux, d'échapper à leur niveau "primitif" en faisant leurs les valeurs culturelles du colonisateur. Ils essayent d'échapper à leur culture "barbare" et à leur société "noire" couleur qui était depuis longtemps en Europe synonyme du mal, du satanique et de l'effrayant.

---

[1] T.C. Nwosu, "The Unbeliever" Nigerian Magazine LXXXI June (1964), p. 148.

[2] Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme (Paris: Présence Africaine, 1956), p. 22.

L'histoire du colonialisme a été influencée non seulement par les pays colonisés mais aussi par la rivalité entre les nations colonisatrices. L'histoire de la rivalité à propos de territoires d'outre mer entre la France et l'Angleterre a commencé dès la Renaissance. Elle a continué pendant l'époque moderne en Amérique du nord, aux Indes et dans les îles de l'océan Indien. L'intensité de cette rivalité a varié entre les années 1685 et 1815. Elle s'est apaisée quand l'Angleterre a pris les Indes et l'Empire d'Amérique et quand la France, plus intéressée par son expansion européenne, s'est contentée d'établir des ports dans le continent africain. Elle s'est établie alors sur les côtes de la mer Méditerannée rejoignant ainsi l'Afrique noire de l'ouest à l'Afrique du nord. À la fin du dix-neuvième siècle, la France avait commencé la colonisation de beaucoup de pays en Afrique comme le Maroc, l'Algérie, la Mauritanie, le Niger, le Tchad, le Sénégal, le Soudan, la Guinée, la Côte d'Ivoire, le Gabon, le Congo, l'île Maurice, et les Iles Comores.

Les missionnaires français formait le premier groupe organisé à arriver dans ces pays. Suivant de près quelques aventuriers ou de jeunes entrepreneurs audacieux ils venaient pour "évangéliser et civiliser les primitifs." Ils ont dit qu'ils venaient apporter la lumière et le progrès aux "pauvres Africains barbares" qui n'avaient pas de traditions sociales, politiques ou religieuses auparavant et qui ne connaissaient pas les beautés de la civilisation française. Ils ont appelé superstitions de fétichistes les croyances traditionelles des Africains qui étaient différentes des leurs. Ils ont qualifié de chaotique les structures sociales et politiques des Africains. Selon Michael Crowder

> "These missionaires came from a society deeply convinced that their religion and their mode of life especially with its new benefits of industrialization were superior

to anything in the world."[3]

Ce qui Crowder dit du Nigeria est le même pour n'importe quel pays en Afrique de l'Ouest. Ces missionnaires étaient sincères dans leurs croyances: ils se sentaient responsables de libérer ces "primitifs" en les civilisant.

L'arrivée des missionnaires a été suivie par l'établissement d'un système économique et social qui petit à petit allait transformer ces régions sauvages en un empire colonial français. Cela a changé d'une manière brutale l'histoire des Africains subjugués par les Français parce que le colonialisme, en s'établissant en Afrique, a imposé aux colonisés une situation d'un type inconnu et souvent incompréhensible pour eux. Ensuite la France a établi un système d'administration pour gouverner ses colonies. Elle a aussi établi beaucoup de centres d'affaires parce que ces pays colonisés étaient riches en matières premières et parce que la France en avait besoin surtout après la Première Guerre Mondiale.

Si au départ les intentions des colonisateurs étaient de "civiliser" les primitifs en Afrique, plus tard, l'histoire a démontré que la France, malgré certains sacrifices financiers, a beaucoup gagné économiquement des colonies en exploitant ses hôtes et il apparaît qu'elle a gagné plus qu'elle n'a donné! Dès l'installation des Français en Afrique et malgré les discours officiels, il y avait beaucoup de Français qui n'aimaient pas ce qui se passait dans les colonies et ils ont écrit pour critiquer la situation. Un d'eux, Charles Régismanset, officier aux colonies et auteur de Essai sur la colonisation (1912) a écrit sous le titre ironique "La Colonisation--un progrès?"

> "Poor black humanity! Let us at least have the frankness to admit that if we take so much care of you, it is because

---

[3]Michael Crowder, A Short History of Nigeria (New York: Frederich A. Praegan, 1966), p. 148. Voir aussi N. Sithole. African Nationalism

> you seem to us to constitute an inexhaustible reserve of labour...We want to get as much as we can out of the African races; we want unlimited bales of rubber and ivory on the quays of Bordeaux and le Havre. We want the groundnut to grow, palm oil to fill the ships to the brim. That's all we want. There is no need here for science, justice, goodness and especially progress."[4]

Cette citation montre que si l'altruisme avait amené certains Français en Afrique cela a vite changé pour beaucoup. Même si les missionnaires sont allés en Afrique pour évangéliser les Africains, cela n'était plus l'unique raison pour laquelle la France avait levé son drapeau sur la terre africaine et ce n'était plus l'unique raison pour laquelle les Français se sont battus contre les indigènes pour les forcer à accepter leur autorité.

Convaincus de la supériorité de leur civilisation les Français ont voulu subjuguer et "civiliser" les Africains grâce à la politique d'assimilation. Cette politique était la seule différence entre le colonialisme français et celui des Anglais. En France, l'idée de la civilisation est associée à celle de nationalité. Sûre que sa civilisation était la seule bonne, la France était la seule nation qui ait voulu assimiler ses sujets colonisés non seulement culturellement mais aussi légalement et politiquement, car officiellement du moins, ils devenaient des "Français."

L'origine de cette politique d'assimilation peut être tracée jusqu'à Louis XIV qui avait remarqué à propos d'un prince de la Côte d'Ivoire qui avait passé un an à sa cour, "There is no longer any difference between you and me, except that you are black and I am white."[5] Donc, la politique

---

(Cape Town: Oxford University Press, 1959), pp. 32-38.

[4]Jean Canale-Suret, French Colonisation in Tropical Africa 1900-1945 (New York: Pica Press, 1971), p. 85. Voir aussi André Gide, Voyage en Congo (Paris: Gallimard, 1927).

[5]J.D. Hargreaves, "Assimilation in Late 18th Century Senegal." Journal of African History, 1964, No. 8 p. 43.

d'assimilation était un système qui imposait une éducation française, en français, et qui systématiquement glorifiait la France et dénigrait les cultures africaines. Pourtant, à part quelques exceptions locales, les indigènes pouvaient devenir citoyens français. De plus l'administration française a imposé aussi un système judiciaire, un système de taxe et un service militaire.

L'histoire a démontré que l'assimilation a été destructive pour les Africains parce que la structure politique et sociale et surtout la culture africaine ont été systématiquement ignorées et supprimées. W.E.B. Dubois résume ce qui est arrivé aux Africains pendant le colonialisme dans son livre Color and Democracy.

> "Perhaps the greatest disaster that the colonial system brought to African people was the ruthless destruction of their culture patterns. Family life was disrupted, women violated, children violated, political organisations overthrown and the whole "primitive life" caricatured and made fun at."[6]

Ce dont les Africains colonisés ont le plus souffert était l'imposition d'une nouvelle culture, celle des colonisateurs, pour que les indigènes deviennent des "Français à part entière." Les Français ont décidé de réformer ces sociétés dites primitives. Ils voulaient faire une société idéale d'après la leur. Cela voulait dire imposer des attitudes, des valeurs, des croyances nouvelles. Pour des raisons historiques, politiques ou par facilité les colonisateurs ont fait très peu d'efforts pour comprendre les valeurs et les pratiques africaines. Ils les ont ridiculisées et ils les ont remplacées par des valeurs européennes qu'ils croyaient être les seules valables. Ce déplacement culturel--résultat de l'oppression française--a constitué un grand problème de conscience pour les Africains. De là provient ce sentiment de

---

[6]W.E.B. Dubois, Color and Democracy (New York: Harcourt, Brace and Co., 1945), p. 59.

l'aliénation chez les Africains colonisés. D'un côté ils doivent ou veulent renoncer à leur traditions, de l'autre, malgré leur éducation française, malgré leur fidélité à la métropole, ils ne sont jamais traités en égal par les Français.

Exposé du problème

De tous les legs du colonialisme, le plus discuté est celui de l'implantation de la civilisation technique. Pourtant depuis le 15e siècle au moins la culture africaine indigène avait eu des contacts avec la civilisation occidentale. Petit à petit la culture africaine a été profondément affectée surtout par la conversion des Africains par les missionnaires. Mais dès le 19e siècle, cette influence s'est accélérée. Les Africains ont assimilé certains aspects de la religion catholique comme le concept d'un Dieu unique et créateur. D'un autre côté la monogamie importée par le catholicisme n'avait aucun sens pour les Africains. Selon Michael Crowder,

> "Conversion implied for the African a complete rejection of his society. This naturally tended to undermine the structure of the old community. Parental authority, social sanctions were broken down. The convert was necessarily alienated from his community and indeed was taught to look on its every aspect with contempt."[7]

Les missionnaires ont choisi quelques adolescents particulièrement intelligents et ils leur ont enseigné les valeurs occidentales. Ces adolescents sont devenus une élite intellectuelle mais en même temps ils sont aussi devenus marginaux. D'un côté, ils adhèrent à de nombreux principes européens, de l'autre ils ne peuvent oublier qu'ils sont africains. Ils sont un mélange de cultures africaines et occidentales.

Le degré de la marginalité d'un Africain dépend de la profondeur des contacts qu'il a eus avec la nouvelle culture et les colonisateurs. Ceux qui

---

[7] Michael Crowder, A Short History of Nigeria (New York: Frederich Praegar, 1966), p. 149.

ne savent pas lire ont peu de contact avec cette nouvelle culture, ils restent fidèles à la culture africaine indigène (bien que celle-ci ait beaucoup changé depuis le dix-neuvième siècle). Mais l'intellectuel africain qui a beaucoup de contact avec la culture occidentale se trouve en marginalité après quelque temps. Il absorbe lentement cette nouvelle culture, il la mélange avec la culture africaine et, finalement, il ne peut plus trouver de point de contact entre les deux.

La plupart de ces intellectuels ont beaucoup de difficultés à trouver un "modus vivendi" parce qu'après avoir absorbé la culture occidentale, ils trouvent la réalité triste. En effet, à cause de leur couleur, ils ne seront jamais tout à fait accepté par les colonisateurs comme leur égaux. De plus ils trouvent que pendant qu'ils absorbaient la nouvelle culture, ils perdaient contact avec la culture africaine. Donc ils ne sont plus acceptés par leurs frères africains et ils deviennent étrangers aux deux cultures. Ils sont vraiment marginaux.

Il y a un paradoxe ici. Les Africains éduqués qui ont renoncé aux valeurs traditionnelles l'ont vraiment voulu. Ils admirent le monde occidental, ils aspirent à l'imiter. Les intellectuels africains croient échapper aux stigmates de la primitivité en rejetant les valeurs indigènes de l'Afrique. Un poète Ougandien Okot P'Bitek se moque de l'intellectuel africain qui absorbe la nouvelle culture dans son poème Song of Lawino

"[You] may not know this
You may not feel so
But you behave like
A dog of the white man
[...]
The dogs of white men
   Are well trained
And they understand English

All our young men
Were finished in the Forest
Their manhood was finished
In the classroom

Their testicles
Were smashed
With large books"[8]

Il faut souligner qu'Okot P'Bitek ne rejette pas totalement la civilisation occidentale, il se moque surtout des intellectuels africains qui imitent aveuglément les Européens parce qu'ils méprisent leur culture africaine indigène.

Il est nécessaire de souligner ici que le problème de la marginalité et de la quête d'identité de l'intellectuel africain sont des thèmes qui étaient très importants pendant le colonialisme surtout entre les années 1930-1960, mais moins depuis l'indépendance de ces pays. Cependant la volonté de créer une nation moderne et technique garde le problème toujours vivant. A cause de la politique d'assimilation la quête de l'identité était un problème très important dans les colonies françaises. Un écrivain allemand, Ulli Beier a écrit dans son article "In Search of African Personality"

> "It is one of the greatest ironies of history that the great quest of a new Africain identity comes from French West Africa and not from British West Africa. The French have destroyed far more African traditions than the British and have been far more successful in assimilating Africans to the European way of life.[9]

L'assimilation des jeunes Africains était culturelle d'abord et quand les intellectuels africains ont décidé de réagir contre les Français à partir de 1930, c'était par une réaction culturelle et intellectuelle: la Négritude.

La Négritude est née de la rencontre de Leopold Sédar Senghor avec Aimé Césaire à Paris. Partant de l'idée que être noir et que les cultures noires ne sont pas inférieures, ces deux auteurs ont encouragé les jeunes

---

[8]Okot P'Bitek, Song of Lawino, A Lament (Nairobi: East African Publishing House, 1966), p. 204-205.

[9]Ulli Beier, "In Search of African Personality" Twentieth Century, CLVX, No. 986 (April 1959), p. 345.

intellectuels noirs à se libérer du joug culturel français. Aimé Césaire résume la négritude dans son livre, Cahier d'un retour au pays natal (1939)

> "La négritude est la simple reconnaissance du fait d'être noir et l'acceptation de ce fait, de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture."[10]

Les jeunes intellectuels africains à Paris rejetaient la politique d'assimilation et le fait que les Français disaient que les Africains n'avaient ni histoire ni culture. Voilà donc, l'impulsion soudaine qui entraîne des gens comme Senghor, David Diop, Alione Diop et Birago Diop à revaloriser leurs cultures ridiculisées par l'assimilation et les débuts de leurs efforts pour réhabiliter l'histoire africaine en posant, par exemple, que l'Egypte des Pharaons était une civilisation africaine.

En 1947, Alioune Diop avec d'autres personnalités comme les Guadeloupéens Paul Nigeret, Guy Tirolien, l'Ivorien Bernard Dadié, les Dahoméens Apithy et Behazins et le Malagache Rabemananjara ont commencé à publier le journal Présence Africaine qui continue de nos jours à exercer une grande influence sur les chercheurs dans de nombreuses disciplines et sur les artistes Dans ce journal, ils veulent démontrer l'originalité de l'Afrique mais aussi hâter l'introduction de l'Afrique dans le monde moderne. La prise de conscience qui se manifestait dans la poésie de la Négritude était une réponse au racisme colonial. La Négritude a lutté contre cette position inférieure imposée par les colonisateurs. Elle manifestait l'orgueil et la dignité retrouvés en face des prétentions européennes.

Pour prouver la valeur et la dignité de l'Afrique aux maîtres colonisateurs et au monde blanc, les disciples de la Négritude ont utilisé la langue française qu'ils avaient prise comme véhicule de protestation lit-

---

[10] Lilyan Kesteloot, Anthologie négro-africaine (Verviers, Belgique: Marabout Université, 1967), p. 80.

téraire. Sartre écrit dans "Orphée noire," préface de l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française par Senghor

> "Qu'est-ce que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires? Qu'elles allaient entonner vos louanges. Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient lire l'adoration dans leurs yeux."[11]

Dans cette préface, Sartre saluait l'avènement des poètes africains de la Négritude. Aujourd'hui, il y a beaucoup d'écrivains et de poètes africains; il y a même une diversité de styles et de conceptions et ces auteurs africains participent à la naissance d'un nouvel art littéraire.

Le Concept de Marginalité

Cette étude va montrer comment la littérature fait le portrait de l'intellectuel africain, de cet homme marginal. Une analyse soigneuse du phénomène de la marginalité montre qu'il existe deux théories différentes de la marginalité. Une des théories est celle d'Everette Stonequist (1935, 1937). C'est une théorie tout à fait psychologique. L'autre théorie de marginalité est celle de Dickie-Clark (1966). C'est une théorie sociologique; elle se concentre sur la situation sociale dans laquelle la personne devient marginale. La théorie acceptée dans cette étude est celle de Stonequist. Stonequist concentre son attention sur les sentiments et les attitudes de la personne marginale qui, dans beaucoup de cas, se termine par la dépréciation du soi, par le sentiment d'infériorité et finalement par le retrait. La théorie de Stonequist est préférable à celle de Dickie-Clark parce que Stonequist traite des caractéristiques psychologiques d'un homme marginal et le problème de la marginalité de l'intellectuel africain est plus psychologique que sociologique. Celle de Dickie-clark est basée sur les réactions

---

[11]Jean Paul Sartre, Situations III (Paris: Gallimard, 1949), p. 229.

de la société. Elle exclut la perception subjective de la situation de marginalité et les difficultés psychologiques qui la suivent, donc elle n'a rien à voir avec un roman, c'est-à-dire une oeuvre d'art et une oeuvre d'art se base sur le subjectif plus que sur l'objectif. De plus le roman francophone est vu du point de vue d'un individu.

Dans son livre The Marginal Man (1937), Stonequist définit la marginalité ainsi:

> "Marginality [...] consists of an inner strain and malaise, a feeling of isolation, of not quite belonging [...]. From an external point of view, the individual appears to be socially adjusted, he has a family and friends, perhaps a good position and a measure of success. But his mind is not quite in harmony with the social world."[12]

Selon Stonequist, cette marginalité psychologique vient du fait que la personne "habite" dans deux milieux culturels différents. Ces milieux sont arrangés sur deux niveaux, l'un des niveaux est celui du pouvoir et du prestige et l'autre est le niveau inférieur, celui de la victime obéissante. Donc, par définition presque, l'intellectuel africain est marginal parce qu'il passe sa vie dans un milieu bi-culturel dans laquelle sa culture indigène (ethnique) est évaluée comme inférieure--par le monde occidental et par lui-même aussi souvent. Il a atteint un certain niveau d'assimilation dans la culture "supérieure." Cependant parce qu'il est noir il est rejeté par les individus blancs de ce groupe supérieur. À cause de sa race, il est automatiquement différent des Blancs. À cause de son assimilation partielle dans le groupe supérieur, il ne peut plus bien fonctionner dans le groupe africain et il ne sait plus à quel groupe il appartient et même s'il n'en voit que les fautes il a mauvaise conscience d'abandonner son passé culturel.

---

[12]Everette Stonequist, The Marginal Man (1937) (New York: Russell & Russell Inc., 1967), p. 201.

L'homme marginal n'est pas en harmonie avec le monde social. Il n'est pas en harmonie avec lui-même parce qu'il est condamné à vivre dans deux cultures différentes et parfois antagonistes. Trop souvent la culture africaine est si étrangère à l'occidentale qu'elles ne parviennent pas à se mélanger. C'est la raison pour laquelle l'intellectuel africain doit vivre en homme marginal. John Pepper Clark, dramaturge et poète nigérian résume la marginalité d'un intellectuel africain ainsi:

> "The great complication, perhaps for the West African elite brought up in a system not quite British is that he swims in a double current, one traditional, the other modern. Both currents do not completely run parallel, in fact they are often in conflict."[13]

Cette citation concerne tous les Africains qui se croient européanisés mais qui restent psychologiquement Africains. Le problème de la marginalité a obsédé beaucoup d'auteurs africains depuis le 19e siècle et en particuliers ceux qui écrivent en français.

Cette étude traite de cinq livres écrits en français par des auteurs différents et elle révélera les aspects les plus importants de la marginalité psychologique. Une Vie de Boy de Ferdinand Oyono (1956) et Mission Terminée de Mongo Beti (1957) traitent de l'éducation française en Afrique et comment elle mène à la marginalité. L'Aventure Ambiguë de Cheihk Hamidou Kane (1962) traite du dilemme d'un intellectuel africain quand ses croyances traditionnelles entrent en conflit avec les philsophies matérialistes du monde occidental. Xala de Sembène Ousmane (1973) traite de la marginalité d'un intellectuel africain dans le cas particulier de l'amour et du mariage. Finalement Nini, Mulâtresse du Sénégal d'Abdoulaye Sadji (1954) présente en termes concrets la marginalité psychologique d'une intellectuelle africaine.

---

[13] J.P. Clark, "Poetry in Africa Today" Transition, 18 (1965), p. 24.

CHAPITRE II

LA MARGINALITÉ D'UN INTELLECTUEL AFRICAIN COMME RÉSULTAT D'UNE ÉDUCATION OCCIDENTALE

Livres utilisés
Une Vie de Boy: Ferdinand Oyono
Mission Terminée: Mongo Beti

> Voici des hommes debout qui vous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vu. Car le Blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voit.[1]

On comprend ce paradoxe quand on lit des oeuvres africaines parce que les auteurs africains ont souvent écrit en français et en anglais pour non seulement condamner la manière dont les Blancs considèrent les Noirs. Ils ont écrit sur ce sujet surtout pendant l'époque coloniale proprement dite à partir de 1914 et pendant la quête pour l'indépendance. Un autre sujet, qui était très important pendant cette période et qui lui était étroitement lié, est la quête pour la personnalité africaine. Ce sujet est devenu encore plus important après l'indépendance parce que, aux yeux de nombreux intellectuels africains, la civilisation occidentale, en dépit de ses valeurs, a eu une influence plus négative que positive sur le corps et l'esprit africain. Enfin la manière de voir l'Afrique comme un continent primitif donc inférieur a influencé la culture et la dignité des Africains.

A cause de cela, les auteurs africains ont essayé d'affirmer dans leurs oeuvres la confiance et la fierté de l'Afrique. Chinua Achebe, un auteur

---

[1] Jean Paul Sartre, Situations III (Paris: Gallimard, 1949), p. 229.

nigérian, reconnu en Afrique et à l'étranger, pense que l'oeuvre d'un écrivain africain doit être un outil pour examiner et réévaluer la condition des Africains pendant le colonialisme, après le colonialisme, pendant la quête pour l'indépendance et après l'indépendance. Selon lui, cela devrait être le thème fondamental de la littérature africaine parce que

> "African people lost their dignity in the colonial period and it is this dignity they must regain. The worst thing that can happen to any people is the loss of their dignity and self respect. The writer's duty is to help them regain it by showing them what happened to them and what they lost."[2]

La tâche d'un écrivain africain est d'aider la société africaine à regagner sa fierté et à mettre de côté les complexes des années de dénigration et d'abaissement de soi et à se trouver un nouvel équilibre culturel. Donc, l'oeuvre littéraire africaine doit être une source d'éducation et elle doit s'intéresser aussi à la période avant le colonialisme. Ceci est important parce que la période de soumission aux races étrangères a causé un bouleversement psychologique chez l'Africain. Selon Achebe "The writer cannot be excused from the task of re-education and regeneration that must be. In fact he should march right in front... "[3]

L'écrivain africain doit être solidaire des peuples africains en dépit du fait que son éducation l'a orienté vers l'occident. C'est à lui d'exprimer le triste état de son peuple. Dans son oeuvre il doit être un transformateur social, un révolutionnaire même. C'est-à-dire qu'il doit dénoncer l'injustice. Comment est-ce que l'écrivain africain peut oublier l'injustice que son peuple a souffert pendant le colonialisme? Achebe remarque que

---

[2]Chinua Achebe, "The Role of the Writer in a New Nation," Nigerian Magazine 81 (1964), p. 157.

[3]Chinua Achebe, "The novelist as a teacher," London: New Statesman Jan. (1965), 161-62.

> "Indeed all African literature is protest writing. I believe it is impossible to write anything in Africa without some kind of message, some kind of protest [...]. The whole pattern of life demanded that you should protest, that you should put in a word for your history, your traditions, your religion and so on."[4]

On critique les écrivains africains pour avoir trop écrit sur le thème des relations entre races. La vérité c'est que l'expérience africaine--y compris les problèmes raciaux--est la matière première logique pour l'Africain. Comme le dit Jacqueline Chargois

> "He would compromise his artistic integrity and distort his perception if he were deliberately to turn his back upon his racial identity and go off in search of non ethnic material [...] simply to escape being accused of writing about his own reality."[5]

Il y a aussi des critiques qui disent que la littérature africaine est trop romantique, c'est-à-dire trop idéaliste. Ce romantisme est commun quand l'auteur africain écrit sur son passé. Cela peut être le résultat des dénégations imposées par le monde occidental ou bien que le romantisme de la littérature africaine provient du fait que l'écrivain africain essaie de redonner de la dignité à son passé. Donc, il faut dire que ce romantisme n'est pas une faiblesse majeure du style mais un essai de récréer l'histoire en utilisant le langage des colonisateurs qui l'ont ignorée. De cette manière aussi, l'auteur africain connaît la joie de dérober aux oppresseurs leurs propres outils et de les retourner contre eux. Selon Cook et Henderson dans The Militant Black Writers, les écrivains africains prennent

> "The white man's language dislocating his syntax, recharging his words with new strength and sometimes

---

[4]Lindfors Bernth, "Achebe on Commitment and African Writers," African Report 1970, vol 15, No. 3, p. 18.

[5]J.A. Chargois, PH.D. Diss. "Two views of Black Alienation: A comparative Study of Achebe and Ralph Ellison," Indiana Univ. Dec. 1973, page 37.

with new meaning before hurling them back in his teeth"[6]

L'écrivain africain essaie d'expliquer à son peuple et au monde hostile, le passé, le présent et le futur potentiel de l'Afrique.

Beaucoup d'écrivains africains utilisent des méthodes différentes pour communiquer leur message au monde. Quelques-uns parmi eux se moquent dans leurs oeuvres des colonisateurs et des moyens qu'ils ont employés pour forcer l'Afrique à jouer un rôle subordonné. Il y en a d'autres qui satirisent les Africains pour avoir trop absorbé la nouvelle culture et pour avoir essayé d'être plus blancs que les blancs--une personnalité fausse qu'on peut voir souvent chez les Africains éduqués. Plusieurs écrivains se sont intéressés au problème d'où vient cette fausse personnalité--signe principal d'un homme marginal. Cette volonté d'imiter le Blanc se transforme souvent en l'espoir de devenir "blanc" et ce phénomène psychologique crée de nombreux problèmes.

Un excellent exemple de ce type de critique sociale est Une Vie de Boy de Ferdinand Oyono (1956). C'est un roman qui décrit la grand déception d'un jeune camerounais, Toundi pendant la période coloniale. Celui-ci est une victime prise au piège de l'injustice coloniale dans un univers où règne la peur, la souffrance, la torture et l'humiliation. Dans Une Vie de Boy on voit selon Georges Louis Hingot,

> "L'exploitation de l'homme par l'homme, le travail forcé, l'esclavage, les préjugés raciaux, la ségrégation, la discrimination, l'escroquerie, les exactions de tout ordre, le mensonge, l'hypocrisie de la soi-disant mission civilisatrice, les crimes commis du nom de la 'liberté--égalité--fraternité', la détresse du Noir emprisonné et passé à tabac, les humiliations quotidiennes sous formes d'injures et de coups, l'analphabétisme, la misère [...] et dans certains cas, les lâchetés, les complaisances,

---

[6] M. Cook & S. Henderson, The Militant Black Writer (Madison: Univ. of Wisconsin, 1969), p. 52.

> les démissions, la résignation placide et coupable des Noirs eux-mêmes."[7]

Une Vie de Boy est l'histoire du domestique Toundi qui est éduqué -- presque "dressé"--par un missionnaire qui lui impose une domination spirituelle mais surtout qui le brutalise et l'exploite. Finalement, le héros est écrasé et tué par les représentants de l'ordre colonial qui veulent se débarrasser de ce témoin gênant--l'incarnation de la conscience coupable du Blanc. Le roman est présenté comme le journal personnel de Toundi. Il s'agit de ses experiences à la mission catholique de Dangan où il se réfugie après s'être disputé avec son père tyrannique et brutal. Il s'agit ensuite de sa vie comme domestique du missionnaire et puis du commandant de la ville.

Quand Toundi arrive à la mission de Dangan, il est chaleureusement acceuilli par le père Gilbert, c'est un homme libéral qui apprend à Toundi à lire, à écrire et même il lui donne le goût de rédiger un journal. Après quelque temps à la mission, Toundi doit partir parce que le père Gilbert est tué accidentellement. Il trouve du travail à la résidence du chef militaire, M. Decazy. Au commencement, les rapports entre Toundi et le commandant sont bons. Mais quand la femme de celui-ci arrive, ces bons rapports s'arrêtent parce que Toundi est témoin de l'humiliation du commandant. En effet sa femme a une affaire avec le directeur de la prison, M. Moreau. De son côté, elle craint que Toundi ne découvre son aventure amoureuse et qu'il n'aille la dire à son mari.

Un jour, M. Décazy reçoit les preuves de l'infidélité de sa femme. Il y a une grande dispute entre eux. Toundi est témoin de cette scène violente. Après cela, en dépit des avertissements de ses amis africains, Toundi refuse de s'enfuir, il refuse de quitter ses patrons. Il a développé

---

[7]Georges Louis Hingot, "L'Univers Colonial dans Une Vie de Boy" PH.D. Diss. UCLA, 1973, p. 35.

un attachement personnel pour eux. Il compte sur leur bonté. Un jour, il est faussement accusé d'avoir volé. Il est arrêté et brutalement fouetté par les représentants du système colonial. Il s'enfuit en Guinée Espagnole où il meurt à cause des bastonnades qu'il a reçues.

Dans ce roman--caricature de la vie coloniale observée par l'oeil ironique de Toundi le domestique--il y a d'abord le problème des rapports humains dans la société coloniale. L'histoire de Toundi est particulièrement tragique parce que sa dévotion pour le commandant ne lui est pas rendue. Toundi s'est aveuglément dévoué à un homme qui le regardait comme un inférieur même s'il savait , comme lui, lire et écrire en français.

En Toundi, Oyono fait le portrait d'un homme marginal. Son problème commence quand il se dispute avec son père à cause d'un morceau de sucre que les Blancs lui ont donné à la mission catholique. Son père veut le fouetter parce qu'il pense que Toundi est trop gourmand, crime dans la société africaine si souvent décimée par la famine:

> "Ta gourmandise nous perdra. On dirait que tu ne manges pas assez ici. Tu éprouves encore le besoin à la veille de ton initiation de traverser un ruisseau pour aller quémander des morceaux de sucre à cet homme-femme blanc que tu ne connais même pas."[8]

Toundi refuse d'être fouetté par son père parce que selon lui

> "Je ne t'ai pas insulté et je ne peux pas coucher avec ma mère, ni la tienne. Et je ne veux plus être battu et c'est tout." (p. 19)

Il quitte la case de son père et il va à la mission. C'est ainsi qu'il devient le boy du père Gilbert.

L'aliénation de Toundi commence cette fois-ci parce qu'il rejette la société africaine indigène et toutes ses valeurs. Il rejette sa famille

---

[8] F. Oyono, Une Vie de Boy (Paris: Editions Julliard 1960) p. 17. Tous les autres citations qui suivent renvoient à cette éditions.

et le village où il a vécu toute son enfance. Il ne sera jamais un enfant de la famille aimé comme tel et évalué comme tel. À cause de cette querelle avec son père, Toundi ne subit pas l'initiation traditionnelle des jeunes gens de son groupe ethnique. Il est maintenant un homme hors de son groupe africain. Après quelque temps ses parents meurent et les villageois pensent que c'est parce que Toundi n'a pas participé à l'initiation traditionnelle. Il ne reviendra jamais au village, il ne le pourrait pas d'ailleurs.

Le rapport entre le père Gilbert et Toundi est celui du colonisateur et du colonisé même si le père Gilbert est plus libéral que les autres colonisateurs dans le roman et même s'il croit en des principes chrétiens comme la bonté et la générosité. Pour lui, Toundi est un nègre qu'il évalue et utilise en fonction du vernis superficiel que lui donne sa capacité de lire, écrire et servir la Messe. Le père Gilbert apprend à Toundi à écrire et après cela, Toundi est exhibé comme "le chef d'oeuvre" de l'évangélisation colonisatrice. Toundi écrit dans son journal

> "Il me présente à tous les blancs qui viennent à la mission comme son chef d'oeuvre. Je suis Boy, un boy qui sait lire et écrire, servir la messe, dresser le couvert, balayer sa chambre." (p. 21)

Le tragique c'est que Toundi se croit quelqu'un alors que les Blancs ne le considèrent que comme "un boy."

Toundi dans ce roman est un homme qui n'appartient ni au groupe européen ni au groupe africain. Seul domestique qui ait reçu une éducation occidentale, il pense qu'il est supérieur à ses frères africains. Son ambition est de s'identifier avec son maître, le colonisateur. Cette identification n'aboutira jamais parce que son éducation occidentale n'a pas de fond et parce qu'il est noir. Alors, Toundi reste toujours un reflet caricatural d'un maître.

Oyono nous fait comprendre la superficialité de cette éducation dans plusieurs scènes en particuliers lors de son entrevue avec son nouveau maître.

Celle-ci est non seulement révélatrice de l'humiliation que souffrira Toundi chez les Blancs qu'il "adore" à cause de leur puissance mais de plus elle révèle sa naïveté culturelle. Après l'avoir longuement observé, le commandant veut savoir si Toundi est un voleur. Toundi répond que non:

Le Commandant: Pourquoi n'es-tu pas voleur?
Toundi : Parce que je ne veux pas aller en enfer.
(Le commandant hocha la tête, incrédule.)
Le commandant: Où as-tu appris ça?
Toundi : Je suis chrétien, mon commandant (lui montrant la médaille de Saint Christophe qu'il porte au cou).
Le commandant: Comment est-ce l'Enfer?
Toundi : Bien, c'est les flammes, les serpents de Satan avec des cornes...
Le commandant: Bien, Bien Joseph, nous serons de bons amis...seulement si tu voles, je n'attendrai pas que tu ailles en enfer...c'est trop loin.
Toundi : Oui, mon commandant c'est...c'est où...?
Le commandant: Alors, tu ne connais même pas l'endroit où se trouve l'enfer où te crains de brûler.
Toundi : C'est à côté du purgatoire...c'est au ciel... [9]

Cet extrait montre l'éducation incomplète de Toundi. Il a appris sans questionner et sans critiquer les faits qu'on lui a dits. Il a cru tout ce que le père Gilbert lui a appris mais il n'a pas posé de questions! Toundi a été si ébloui par les Blancs et par leur civilisation qu'il n'a rien critiqué. Il est très content d'être 'le boy' du chef des Blancs. Il se console "Je serai le boy du chef des Blancs" et il est fier de sa position parmi les Noirs "le chien du roi est le roi des chiens" (p. 32).

Il est fier de travailler pour les colonisateurs et d'habiter près d'eux même si c'est dans le quartier pour les Noirs. Toundi est émotionellement attaché à la femme du commandant qu'il admire sans restriction en dépit des infidélités de cette dernière. En admirant une femme blanche il encourage sa seule ambition qui est de rejeter son état de 'primitif' pour bien appartenir au monde des Blancs.

---

[9] Ibid., page 33-34.

Toundi a une idée fausse des rapports entre les colonisateurs et lui à cause de sa naïveté. Il pense qu'il y a un lien entre lui et son maître basé sur la dévotion et la responsabilité. Quand Toundi a absorbé la culture occidentale il s'est détaché partiellement de ses frères africains et il devient plus attaché aux Européens par ses liens du devoir. Mais Toundi est trop noir pour être accepté par les Blancs et trop éduqué pour être accepté par les Africains. Malgré une éducation très limitée Toundi est l'incarnation du problème des intellectuels africains. À cause de sa race, il est rejeté par les Blancs et à cause de son savoir, il est rejeté par les Noirs.

Une Vie de Boy est un roman qui critique la naïveté des Africains pendant le colonialisme. Toundi n'agit pas contre l'injustice qu'il voit à la mission catholique. Le père Vandemayer utilise des moyens de discipline brutaux et sans rapport avec sa mission religieuse. Toundi écrit:

> "Il a la manie de battre les chrétiennes adultères, les indigènes bien sûr [...] il les fait mettre nues dans son bureau tout en répétant dans un mauvais Ndjem 'Quand tu as baisé, as-tu eu honte devant Dieu.'" (p. 25)

Toundi est si naïf qu'il ne se demande même pas pourquoi le père Vandemayer ne fait pas la même chose à la femme du commandant qui commet le même péché. Oyono se moque de la faiblesse et de la naïveté des Africains éduqués devant leur exploitation et leur humiliation, tout en révélant le sadisme de certains hommes qui ont fait voeux de charité.

Toundi sait que les colonisateurs pensent que les domestiques et lui sont des êtres inférieurs, mais cela ne fait rien, il ne s'en rend pas réellement compte ou il ne le veut pas. Ainsi, cela ne semble pas le toucher que le sujet de conversation préféré par les Blancs de Dangan c'est les nègres. La femme du directeur dit: "A part les petits nègres que forment Jacques, tous les autres ne valent pas la peine qu'on s'intéresse à eux. C'est paresseux, voleur, menteur." (p. 27)

Quelque fois, ils parlent du père Vandemayer qui a donné sa vie à ces "sauvages ingrats." De plus, Toundi ne comprend pas pourquoi un ingénieur français, amant de la noire Sophie, l'accuse d'avoir eu une affaire avec elle, alors que les deux jeunes sont forcés de dormir dans la même case au quartier des indigènes. Il semble indifférent à l'humiliation quand, par exemple, sous l'ordre de l'ingénieur français, Toundi et Sophie sont examinés à l'hôpital pour vérifier s'ils ont eu des relations sexuelles.

Toundi n'est pas remué par cette action. Pour lui l'attitude de l'ingénieur n'est pas explicable mais simplement naturelle. L'ingénieur exerce son droit sur lui, le domestique et c'est parce qu'il est un domestique qu'il refuse de se ranger avec ses frères contre les Européens. Il ne veut pas jouer de double jeu. L'attachement qu'il a pour ses maîtres est trop fort. Après toutes ces humiliations il reste fidèle à eux, parce qu'il est le colonisé, l'inférieur qui se résigne ou plutôt qui accepte fièrement son état de domestique. Selon Albert Memmi dans son oeuvre L'Homme dominé

> "Il est celui qui a le plus accepté sa condition au point qu'il semble y avoir, là-dessus et par contrat tacite, accord complet avec le maître, qui lui confie sa vie, son corps, ses enfants, sa nourriture, qui parle devant lui, se montre tel qu'il est hors de la comédie sociale.
> Mais de quel prix exorbitant se paye cette confiance. Il doit exister le moins possible devenir l'ombre respectueuse du maître, tout entendre et feindre de n'avoir rien écouté tout voir et de n'avoir jamais vu."[10]

Toundi devient ainsi le symbole de l'innocent confronté à un monde méchant et dépravé. Il n'est pas initié au monde des adultes dans son village. Il reste symboliquement un innocent. Il n'est pas accepté au monde des Blancs. Il est forcé de rester toujours un enfant dans les deux mondes.

---

[10]Albert Memmi, L'homme dominé (Paris: Editions Julliard, 1965), p. 187.

Parce qu'il a déjà abandonné la société africaine il ne peut pas quitter ses patrons même après que les injures s'intensifient et que les coups de pied se multiplient. Il a trahi ses ancêtres et le retour est impossible, comme le remarque George Awoonor Williams dans son article "Exiles"

> "The return is tedious
> And the exiled souls gather
> on the beach
> Arguing and deciding their
> future
> Should they return home
> And face the fences the
> termite had eaten."[11]

Ceci montre le sort d'un intellectuel africain qui se moque de la culture africaine parce qu'il est éduqué dans la civilisation occidentale. Il croit que parce qu'il parle et qu'il écrit la langue de l'Occident, il est membre de ce groupe. Mais il oublie qu'il reste toujours un Noir et que toute l'éducation occidentale ne peut pas changer ce fait.

Quand le jour fatal arrive, Toundi est arrêté devant ses patrons même à la résidence et ceux-ci feignent de ne pas le connaître. Ils sont du côté des forces de l'ordre et ils sont ainsi soulagés de cette présence qui les incommodait. Avec beaucoup d'amertume Toundi se souvient de cette expérience juste avant sa mort

> "Mon frère [...] mon frère, que sommes-nous? Que sont tous les nègres qu'on dit français."[12]

Il vient de se rendre compte que les rapports entre ses patrons et lui étaient strictement professionnels--rien de plus--et que c'était aussi des

---

[11] Georges Awoonor Williams, "Exiles" Black Orpheus no. 13 (1963), p. 52.

[12] Oyono, Une Vie de Boy (Paris: Editions Julliard, 1956), p.11.

rapports d'un 'être supérieur' à un 'être inférieur.' Ainsi, il ne peut réaliser son rêve de devenir "blanc" et il n'a jamais l'occasion de se construire un bonheur, toute sa vie a été un échec.

Homme marginal, l'intellectuel africain n'appartiendra donc jamais tout à fait au monde des Blancs.

Un autre écrivain camerounais qui traite du dilemme de l'intellectuel africain est Mongo Beti. Il le fait dans Mission Terminée (1957). Dans ce roman il montre aussi comment l'éducation occidentale contribue à la marginalité d'un Africain mise d'une manière différente de celle d'Oyono. Après l'introduction de l'éducation occidentale en Afrique, on a commencé à avoir des conflits entre deux groupes de la société noire, le groupe d'élite et le groupe des gens qui ne sont pas allés à l'école des Blancs. Ces conflits sont créés à cause du modèle colonial d'éducation et à cause du développement social. Le problème c'est que ces deux groupes habitent dans le même pays. L'un envie l'autre et on voit un bon exemple de ces conflits dans Mission Terminée.

La satire du colonialisme ici est plus légère que celle de Ferdinand Oyono. Mais les deux Camerounais partagent les mêmes idées sur l'illusion des progrès en Afrique pendant la période coloniale. Dans leurs oeuvres, ils essayent de dissiper cette illusion en démontrant les injustices subies par les Africains pendant le colonialisme. Dans Mission Terminée, Mongo Beti fait en particulier un exposé du rôle négatif des missionaires et de l'éducation française en Afrique. Il le fait en nous présentant Jean-Marie Medza--jeune lycéen africain--qui a été désorienté par ces influences.

Jean-Marie, le héros de ce roman est un résultat des efforts de la politique d'assimilation française. Il est présenté dans la période critique de l'adolescence. Le roman est très dramatique à cause des conflits de différents types. Ces conflits forcent Medza à questionner toutes les valeurs

qu'il a acceptées pendant sa jeunesse. À la fin, on voit Medza qui ne peut pas trouver de réponses à bien des questions difficiles. Il continue à se poser ces questions jusqu'à la fin du roman quand il quitte son village pour aller habiter en ville. Dans ce roman Beti attaque l'européanisation des Noirs, c'est-à-dire, le transport global des connaissances européennes dans les esprits africains.

Dans Mission terminée comme dans Le Pauvre Christ de Bomba du même auteur, les réalités de la vie africaine ne tardent pas à mettre à l'épreuve cette formation biculturelle. Pour Jean-Marie, la vue guindée qu'il a de lui-même vient de la notion de supériorité qu'il a acquise après sa demie-exposition à l'éducation occidentale. Il a échoué à son bachot cependant il est très fier, d'autant plus qu'on lui demande d'aller à Kala ramener la femme de son oncle Niam,mission importante pour un jeune homme.

Plus tard, Jean-Marie commence à avoir la folie des grandeurs, se regardant comme un missionnaire qui va donner la lumière aux sauvages de Kala. Il pense qu'il accomplit une mission de conquête et il pense à un moyen de transport qui va servir à lui donner de l'importance. Il choisit une bicyclette, machine splendide, une bicyclette "d'aristocrate" et il va l'utiliser comme un conquistadore pour aller à Kala "civiliser" les bushmen.

Comme presque tous les intellectuels africains, Jean-Marie pense qu'il est supérieur aux paysans africains parce qu'il a de l'instruction. Jean-Marie critique tout, il critique sa tante qui va souvent en ville. Il critique son père qui est le bourreau du village et il critique le chef du village, un vrai débauché, selon lui. De même, il va tout critiquer à Kala. Il arrive à ce village avec l'idée que ses habitants sont des bushmen de l'arrière-brousse. Cependant il ne reçoit pas la réception qu'il aurait voulue. Au lieu d'une manifestation respectueuse honorant cet intellectuel, il voit que

> "Juste à l'entrée du village se déroulait un spectacle

> saisissant non tant par son décor que par la rude sauvagerie qui en agitait tous les acteurs [...] sur un stade, les spectateurs s'étaient réfugiés bien à l'abri du soleil, une vingtaine de grands gaillards, le torse et les jambes nus, se livraient à un sport dont Sparte même n'eut pas désavoué le caractère martial."[13]

De son point de vue, les gens de Kala sont très vulgaires, violents, stupides et insensibles. À sa première rencontre avec Zambo (il ne sait pas à ce moment que c'est son cousin) il le critique

> "Je remarque dans l'équipe de Kala, un grand Diable propriétaire de tels muscles qu'à moins de les avoir achetés à tempérament, je ne voyais pas comment il se les était procurés. Immense, les pieds plats, le torse trop long et au demeurant trop droit, les hanches aussi étroites qu'il est imaginable, le ventre légèrement bombé du paysan qui absorbe habituellement une nourriture dure, c'est cette espèce de baobab humain qui lançait la boule..." (p. 41)

Jean-Marie ridiculise tout autour de lui à Kala parce qu'il croit connaître la culture occidentale. Il remarque la façon de manger de son oncle Mama

> "l'oncle Mama mangeait sans façon. Il se remplissait tellement la bouche qu'il avait une bosse énorme à chaque joue: Je craignais vraiment qu'il n'éclatât, aussi m'étais-je fait comme une discipline d'éviter son regard pour ne pas trahir mon étonnement devant sa façon de se tenir à table. Son fils lui ne cessait de l'envelopper de regards honteux et réprobateurs." (p. 86)

Jean-Marie se révolte contre ces valeurs sociales et morales de la société africaine à Kala mais l'ironie c'est qu'il ne peut pas suggérer de valeurs supérieures parce qu'il ne les connaît pas. Il ne voit d'abord que le côté négatif de la vie traditionnelle.

Cependant, après avoir passé quelque temps à Kala, Jean-Marie commence à se rendre compte qu'il y a des trous dans ses connaissances. Les gens de Kala aiment lui poser des questions sur ce qu'il a appris à l'école des Blancs, parce que selon eux "ce n'est pas tous les jours que nous voyons

---

Mongo Beti, Mission Terminée (Paris: Ed. Buchet/Chastel, 1957), p. 39.

ici un garçon instruit comme toi et qui habite la ville pardessus le marché." (p. 93) Il ne savent pas que Medza vient d'échouer à son bachot. Il ne peut pas répondre aux questions des gens de Kala:

> "Le repas à peine terminé, la maîtresse de céans m'assaillait de questions. Assise près de moi elle me harcelait sans répit, sans pitié me forçant à m'expliquer jusqu'au bout, revenant sur les points obscurs avec une lucidité, une conscience apparente de mes faiblesses et de mes insuffisances, qui lui eussent donné qualité pour me faire passer l'oral le plus humiliant de ma vie." (p. 93)

Donc, les gens de Kala lui posent des questions qui expose son ignorance. L'attitude des gens l'embarrasse. On le dévore des yeux, lui, le jeune savant qui sait les secrets des Blancs. Mais voilà Jean-Marie, qui est vraiment déconcerté autant qu'on peut l'être, doit mentir à ces gens parce qu'il ne sait pas les réponses à leurs questions diverses. Il parle de pays étrangers comme s'il les avait visités. Cependant, par exemple, il ne connaît pas la géographie de la Russie. Aussi il invente la sienne pour ne pas paraître ridicule. Une jeune femme lui demande "La Russie? Où est-ce que c'est? Jean-Marie répond "Du côté où se lève le soleil...." (p. 98) Quand on continue de lui poser des questions sur la Russie, il dit "Je savais bien que, connaissant très mal, très vaguement la réalité russe, la seule façon de m'en sortir était d'inventer un roman [...]." (p. 101) Medza vient de sentir la faiblesse de ses connaissances et de son éducation toute entière. Lui qui était très fier de ce qu'il avait appris pendant toute son année scolaire, ne pouvait pas répondre aux questions les plus simples. Il découvre tristement qu'il y a des trous énormes dans son royaume de la connaissance.

Jean-Marie ressemble à l'intellectuel africain qui croit savoir tout et qui se sent très fier dans son village. Plus tard, il découvre qu'il ne sait pas grand chose des deux mondes qu'il fréquente et qu'il doit

constamment prouver ses connaissances! "Il est né (comme le dit Jean-Marie) pour passer des examens toute sa vie." (p. 93) L'intellectuel africain l'est pour montrer au monde occidental qu'il est bien éduqué. Mais vis-à-vis de sa famille il doit aussi prouver qu'il reste toujours Africain. A cause de ces deux exigences il est toujours déchiré entre ces deux groupes culturels et cela constitue sa marginalité.

La distinction sociale de Jean-Marie vient de son monopole intellectuel. Mais quand les gens de Kala lui posent des questions et qu'il ne peut pas y répondre, il devient modeste. Il comprend que son éducation étrangère est d'une nature superficielle, qu'elle n'a aucune profondeur. Son éducation, pleine de clichés était une assimilation aveugle des leçons, rien de plus. En essayant de répondre aux questions des gens de Kala, Jean-Marie commence à se poser des questions sur cette éducation qu'il a reçue chez les missionnaires. Puis, il commence à apprécier l'expérience que les gens de Kala ont acquise pendant leur jeunesse. De plus en plus, Jean-Marie se trouve désavantagé dans le milieu traditionnel et il est forcé d'admettre son infériorité aux autres garçons du village.

> "J'aurais donné tous les bachots du monde pour nager comme le Palmipède, danser comme Abraham le désossé, avoir l'expérience sexuelle du jeune Pétrus-fils de Dieu, lancer la sagaie comme Zambo, boire, manger, vivre en sécurité, dans l'insouciance, sans me préoccuper de seconde session, ni de révisions, ni d'oraux." (p. 88)

A Kala, Medza découvre la spontanéité. Il se rend compte que cette éducation occidentale l'avait rendu fier et l'avait aliéné de sa société. Il avait espéré apporter la lumière aux "barbares" de Kala. Ironiquement, c'est lui qui apprend leurs façons de vivre. Il trouve que ces paysans sont aussi éduqués que lui et qu'il avait tort de se moquer d'eux. On peut comparer Medza à l'intellectuel africain qui doit apprendre les coutumes traditionnelles, les valeurs sociales et morales de son groupe ethnique après

avoir appris celles de l'occident parce que pendant ses années à l'école des Blancs, il les avait oubliées. L'intellectuel africain se moque souvent des paysans africains parce qu'ils ne savent rien de la culture occidentale. Mais d'un autre côté, il arrive qu'il ne sait presque rien de la culture africaine. Les gens de Kala doivent apprendre beaucoup de choses à Jean-Marie, même les plus élémentaires. Ainsi, on lui trouve une femme pour sa première expérience amoureuse.

Il est conscient des changements dans son caractère pendant son séjour à Kala, aussi sa rejection de la jeune Eliza est symbolique. Medza rejette la belle du village parce qu'elle est trop européanisée pour lui. Elle lui rappelle cette culture qu'il ne peut ni bien comprendre ni bien apprécier. Il choisit alors une innocente qu'il peut associer avec la vie rurale et pour lui Edima est le symbole de la vie africaine indigène.

Dans Mission terminée, la mission de retrouver la femme délinquante de Niam est accomplie. Mais de plus, c'est un conte du développement et de la découverte d'un jeune intellectuel africain. Il apprend qu'il ne peut pas être européen même avec une éducation européenne et qu'il risque d'être marginal parce que cette éducation étrangère l'aliène de ses racines africaines.

La désillusion de Jean-Marie vient donc de la marginalité de sa situation. Il est aliéné de sa société et il ne croit plus en l'éducation reçue chez les Blancs parce qu'elle ne lui donne pas de réponses à ses questions. Indifférent vis-à-vis de la tradition, sa vie n'a plus de sens, il se révolte contre les valeurs des deux groupes. Jean-Marie se rend compte que ceci est le sort inévitable de celui qui est coincé entre deux cultures différentes. Il a été déraciné dès un très jeune âge et il a été exposé à une civilisation étrangère. Coupé de ses racines africaines, il n'a pas de fond dans cette culture. Il est aussi un inadapté dans la nouvelle culture.

Il faut souligner que cette satire de l'intellectuel africain n'est pas

dirigée seulement contre l'éducation ou la civilisation occidentale. A travers Medza, Mongo Beti se moque aussi de la naïveté de ses compatriotes et de leur éblouïssement devant les intellectuels.

Dans Mission terminée, Mongo Beti satirise l'acquisition des valeurs étrangères. Il satirise l'intellectuel africain qui assimile sans critiquer la nouvelle culture et qui manque d'originalité. Avec un art d'écrire plein d'humour, l'auteur montre le problème d'un individu qui ne peut pas bien fonctionner dans la société indigène parce qu'il vit suivant des standards qui sont différents de ceux de cette société. Il montre aussi des problèmes communs aux communautés africaines qui cherchent à se libérer du colonialisme.

CHAPITRE III

L'ATTITUDE D'UN INTELLECTUEL AFRICAIN ENVERS LA RELIGION, L'AMOUR ET LE MARIAGE

Livres utilisés
L'Aventure ambiguë: Cheihk Hamidou Kane
Xala: Sembène Ousmane

Our God is black
Black of eternal blackness
With large voluptuous lips
Matted hair and brown liquid eyes
Figure gainly formed is he
For in his image we are made[1]

On peut définir la religion comme un essai par l'homme de se mettre en rapport avec l'Etre auquel il attribue toute la création. Presque toutes les religions ont des caractéristiques semblables. Elles éveillent les consciences. Elles ont des règles morales pour gouverner le bien-être. Elles essayent d'expliquer l'origine et la destinée de l'homme. Toutes les religions prétendent qu'elles ont le monopole de la vérité en ce qui concerne la nature de l'Etre Suprême et les moyens d'identifier ses intentions envers l'homme. Toutes les religions comprennent des rites pour s'approcher de l'Etre Suprême. Finalement, la religion est une institution sociale qui essaie d'expliquer l'origine et la destinée de l'homme.

Toutes les sociétés, en effet, tous les individus, dans le passé comme aujourd'hui, s'identifient avec une religion particulière et s'il n'y en a pas, ils en inventent une. Dans presque tous les cas, la religion est indissociable

---

[1]Raphael E. Armattoe, Deep down in the black man's mind (Ilfracombe: Stockwell, 1956), p. 26.

des autres traits culturels. C'est-à-dire que la religon de n'importe quel groupe ethnique est façonnée selon le comportement de ce groupe. C'est la raison pour laquelle les gens du groupe ont un lien très fort avec leur religion. Mais quand on leur apporte et quand on leur impose une autre religion venant de l'extérieur,--différente culturellement de la leur--il y a beaucoup de problèmes. Il y a des gens qui la refusent totalement, il y en a d'autres qui l'acceptent mais non pas totalement et il y en a qui s'y intègrent sans difficultés. Ceux-ci se sentent déchirés entre leur religion indigène et la nouvelle religion. Ils deviennent marginaux.

Les missionnaires ont été les premiers à s'organiser en Afrique. Là, où ils se sont installés, le christianisme est vite devenu le point central de la culture en Afrique parce que les missionnaires ne toléraient pas la culture et la religion africaines. Il les ont stigmatisées en les appelant 'barbares' et ils ont décidé de les éliminer sans penser et sans prévoir les effets de ces changements. Chinua Achebe, écrivain nigérian, traite de ce problème dans son livre, Things Fall Apart. Il met en scène la première rencontre entre les missionnaires et les Africains. Les missionnaires essayent de convertir les gens du village de Mbanta au christianisme.

> At that point, an old man said he had a question.
> --'Which is this god of yours,' he asked, 'the goddess of the earth, the god of the sky, Amadiora of the thunderbolt or what?' (The interpreter spoke to the white man and he immediately gave his answer.)
> --'All the gods you have named are not gods at all. They are gods of deceit who tell you to kill your fellows and destroy innocent children. There is only one true god and he has the earth, the sky, you and me and all of us.
> --'If we leave our gods and follow your god, asked another man, who will protect us from anger, of our neglected gods and ancestors.'
> --'Your gods are not alive and cannot do you any harm, replied the white man. They are pieces of wood and stone.'
> When this was interpreted to the men of Mbanta they broke into derisive laughter.
> --'These men must be mad,' they said to themselves. How else could they say that Ani and Amadiora were harmless. And Idemili and Ogwugwu too?' And some of them began

> to go away.
>
> The Missionnairies burst into a song. It was one of those gay and rollicking tunes of evangelism.[2]

Les missionnaires ont exercé une influence puissante dans le domaine de la religion mais ils ont aussi étendu leur domination dans d'autres domaines. Ils ont ainsi forcé les Africains à changer leur manière de s'habiller et de se comporter, c'est-à-dire, qu'ils ont encouragé les Africains à rejeter leurs habits traditionnels pour se couvrir plus pudiquement, à oublier leurs coutumes considérées maintenant comme des superstitions et à abandonner la structure familiale parce que selon eux, tout cela était païen, barbare et ne respectait pas la personne humaine. Mais cette culture était nouvelle pour les Africains. Donc, ils n'ont pas tout accepté, en particulier ils ont résisté obstinément à l'établissement de la monogamie.

La religion africaine indigène comprend des rituels de sacrifice, un culte des ancêtres et le concept d'un créateur suprême qui règne sur une hiérachie de petits dieux et sur les humains. L'Afrique reconnaissait un créateur omnipotent avant l'arrivée des colonisateurs. Une des différences entre la religion africaine et la religion occidentale était dans la façon d'adorer ce créateur omnipotent. Bien que le christianisme se soit répandu dans beaucoup de pays africains, il reste une religion mineure dans ces pays l'islam étant la première religion. L'histoire a démontré aussi que beaucoup de chrétiens africains pratiquent deux types de religions. Le dimanche, ils vont à l'église des Blancs et pendant la semaine, ils offrent des sacrifices aux dieux et à leurs ancêtres. Ainsi Chinua Achebe a grandi "at a

---

[2]Chinua Achebe, Things Fall Apart (London: Heineman, 1958), pp. 130-131.

Voir aussi John S. Mbiti, Concepts of God in Africa (New York: Praegar Publishers , 1970), p. 8.

crossroad of cultures. On one arm of the cross we sang hymns and read the bible night and day, on the other, my father's brother and his family [...] offered foods to idols."[3] Cette citation montre comment l'Africain essaye de réconcilier sa religion indigène avec celle qui lui est venue de l'extérieur. Un poète nigérian, John Pepper Clark, dit la même chose d'une manière différente:

> The great complication, perhaps for the West African [...] is that he swims in a stream of double currents, one traditional, the other modern. Both currents do not often run parallel [...]. Accordingly you are likely to see him at church or mosque in the morning and in the evening taking a title at home that carries with it a sacrifice of some sort to his ancestors and community gods. In the same manner, a man however detribalised and successful in his city career and profession will not outgrow the most 'backward' member of his family.[4]

Une des religions, la plus importante en Afrique est l'islam. Selon John Paden et Edward Soja dans leur livre The African Experience:

> Probably around forty percent of the continent's population is muslim and something like one third of the world's muslim live in Africa [...] Christianity which was the religion of the colonial power except in Ethiopia comes in a poor second with probably about half as many adherent as Islam [...] Islam seems to be gaining ground faster than Christianity in the areas where the two world religions are in direct competition.[5]

L'islam a un tel succès en Afrique parce qu'il n'est pas aussi rigide que le christianisme surtout en ce qui concerne les coutumes familiales. De plus, il permet la polygamie. L'islam fournit une bonne transition pour l'Africain dans un monde moderne. C'est une religion qui ne s'identifie pas

---

[3]Chinua Achebe, Morning yet on Creation Day in Essays, (London: Heineman, 1975), pp. 18-19.

[4]John Pepper Clark, "Poetry in Africa Today," Transition, vol. 3, 1965, 18 p. 24.

[5]John Paden et Edward Soja, The African Experience, vol. I, (Evanston: North Western Univ. Press, 1970), p. 261.

avec la colonisation et le rascisme occidental. Mais le problème perpétuel de l'islam est comment s'adapter à la modernisation technologique sans détruire les lois fondamentales de la religion. C'est le problème que traite Cheihk Hamidou Kane, un écrivain musulman sénégalais dans son oeuvre L'Aventure ambiguë (1961).

Dans ce roman, il s'agit de la quête d'un jeune Africain pour un compromis entre les croyances islamiques et la civilisation technologique du monde occidental. L'Aventure ambiguë analyse la désintégration de l'âme et de l'esprit africains sous le choc des aggressions et des conflits spirituels. Le héros, Samba Diallo, est un jeune homme du pays des Diallobés (Sénégal oriental) où la religion musulmane est rigoureusement pratiquée depuis des siècles. Dès sa jeunesse, il a fait ses études coraniques sous la direction rigide de Thierno, appelé avec révérence le "maître." Samba Diallo y acquiert une connaissance profonde de la parole de Dieu.

Ensuite, la "Grande Royale," tante de Samba, femme sage et réaliste, décide brusquement d'envoyer le jeune Samba à "l'école nouvelle", c'est-à-dire à l'école occidentale. Elle prend cette décision parce qu'elle veut que Samba y apprenne le secret des Blancs:

> Il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison. [...] L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus et il faut y envoyer notre élite en attendant d'y pousser tout le pays. Il est bon qu'une fois encore, l'élite précède. S'il y a un risque elle est la mieux préparée pour le conjurer parce que la plus fermement attachée à ce qu'elle est. S'il est un bien à en tirer, il faut que ce soit elle qui l'acquière la première.[6]

Mais il y a d'autres personnes qui ne sont pas d'accord avec elle. Il y a ceux qui n'aiment pas l'école étrangère et qui la méprisent. Le noeud

---

[6]Cheihk Hamidou Kane, L'Aventure ambiguë (Paris: Editons Julliard, 1961), p. 53. Toutes les autres citations qui suivent renvoient à cette oeuvre.

de l'affaire c'est le problème de l'enseignement religieux et comme le dit le chef des Diallobés, oncle de Samba, "Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse, mais en apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront?" (p. 8)

La Grande Royale est convaincue que c'est la meilleure chose à faire, même si l'école des Blancs va tuer en les enfants "Ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin." (p. 9) Mais cette école va montrer aux enfants "à lier le bois au bois et [que] les hommes doivent apprendre à se construire des demeures qui résistent au temps." (p. 24) C'est-à-dire l'école étrangère va préparer les enfants aux exigences pratiques de la vie. Donc, à cause de ces raisons Samba est envoyé à l'école nouvelle au Sénégal.

En allant à l'école étrangère, Samba fait ses premiers pas sur la route qui va le mener à la marginalité. A l'école française, Samba étudie Descartes, Pascal et Nietzsche,la philosophie européenne qui commencent à détruire sa foi religieuse. Puis il va en France faire ses études supérieures. Là-bas, un conflit se produit parce que sa foi musulmane se heurte à la dure réalité de la vie. Son père "le chevalier" remarque que Samba est en train de subir une grande transformation. Il s'inquiète et il le rappelle au Sénégal. Il est déjà trop tard. Samba, face au monde occidental, a perdu sa foi complètement. Lui qui était préparé pour être le "maître" coranique au pays des Diallobés, renonce à cette position. Finalement il est tué par un "fou" quand il refuse d'aller prier sur le tombeau de l'ancien "maître."

Le problème de Samba est celui de beaucoup d'intellectuels africains. C'est-à-dire, comment assimiler la religion européenne sans détruire la religion indigène. Samba Diallo essaie d'assimiler la culture européenne

"sans pour autant perdre, ce qui lui était le plus précieux des trésors: sa foi."[7] L'Aventure ambiguë est le premier roman qui essayait d'analyser les conséquences essentielles de l'assimilation religieuse. Le dilemme de Samba Diallo est de résoudre sa crise de conscience quand il quitte le service de Dieu; comment concilier la parole de Mahomet, ses responsibilités de chef religieux des Diallobés avec l'enseignement des philsophies occidentales. En plus du problème philsophique Samba est déchiré entre le conservatisme de l'islam et sa civilisation et la supériorité technique de l'Occident. Le choix est impossible pour lui parce que--de quel que côté qu'il fasse pencher la balance--il y perd inéluctablement.

En acceptant la nouvelle culture l'âme de Samba Diallo devient "comme un champ de bataille où s'affrontent les connaissances coraniques profondément enracinées en lui et celles sans racines de l'école nouvelle."[8] Il avait interrompu ses études à l'école coranique pour aller à cette école nouvelle qui était si différente. Sous le choc des aggressions d'ordre spirituel et sous le choc du matérialisme occidental, son âme se désintègre, il perd sa foi mais en même temps il ne peut pas encore comprendre le monde occidental. Quand M. Martial lui demande s'il va enseigner quand il retourne au pays, il lui répond

> Peut-être enseignerai-je, en effet tout dépend de ce qu'il sera advenu de moi au bout de tout cela. Vous savez, notre sort à nous autres étudiants noirs est un peu celui de l'estafette. Nous ne savons pas au moment de partir si nous reviendrons jamais. [...]
> Il arrive que nous soyons capturés au bout de notre itinéraire, vaincus par notre aventure même. Il nous

---

[7]Jingiri Achiriga, La Révolte des Romanciers Noirs (Ottawa: Editions Naaman, 1973), p. 174.

[8]Ibid p. 175.

> apparaît soudain que tout au long de notre cheminement, nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser et que nous voilà devenus autres. Quelque fois, la métamorphose ne s'achève pas, elle nous installe dans hybride et nous y laisse. Alors, nous nous cachons, remplis de honte.[9]

Samba Diallo incarne l'Africain qui ne réussit pas à surmonter la contradiction des deux cultures parce qu'à un très jeune âge, le maître lui a fait une ouverture sur 'l'universel.' Il se trouve dans une situation de tension qui le plonge dans l'angoisse. Il refuse la tentation d'une solution occidentale mais il sait qu'il trahit son Dieu en acquérant la connaissance de la philosophie matérialiste du monde occidental. Fasciné par ce monde mais encore incapable d'en saisir le fond spirituel, il abandonne l'éternel et l'absolu pour l'éphémère et le contingent. La solitude est encore intensifiée parce qu'il a perdu la paix que lui apportait la foi.

Avant de rentrer au Sénégal, Samba ne résoud pas ses dilemmes spirituels et moraux. Il n'est pas sûr de son identité. Il ne résoud pas le fait qu'il vient de subir une métamorphose incomplète dans le monde des Blancs et qu'il est devenu un être hybride. Poussé par les autres, d'une philosophie à une autre, il vit dans l'angoisse et il éprouve continuellement un sens de l'échec. Pour lui, c'est un véritable déchirement:

> Je ne suis pas [...] un pays de Diallobés distinct, face à un occident distinct et appréciant d'une tête froide, ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contre partie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y une nature étrange, en détresse de n'être pas deux. (p. 179)

Cette citation montre la marginalité de Samba Diallo. Il a besoin d'un moyen pour se libérer de cette angoisse. Ironiquement l'instrument de sa libération est le 'fou' qui le tue. D'une certaine manière, l'ambiguité

---

[9]Kane, L'Aventure ambiguë page 137.

de la fin resout la crise et le lecteur espère que cela lui permet d'échapper au vide spirituel. On peut dire que sa mort n'est pas un échec mais une transifguration symbolique. L'auteur veut montrer évidemment les difficultés qu'un Noir a à bien assimiler la nouvelle religion et les dangers de cette assimilation: sombrer dans le drame d'un être sans âme.

Pour Samba Diallo, son aventure se termine non seulement par la perte de son âme, mais aussi par la perte de son corps. Il meurt deux fois. Chinua Achebe exprime le même thème dans son livre Arrow of God (1964). Quand Ezeulu, le prêtre traditionnel refuse d'accomplir ses fonctions, il y a une tragédie dans sa famille

> So in the end only Umuaro (le village) and its leaders saw the final outcome. To them, the issue is simple. Their god has taken sides with them against his headstrong and ambitious priest and thus upheld the wisdom of the ancestors--that no man, however great, was greater than his people, that no man ever won judgment against his clan.[9]

Le fils d'Ezeulu est tué parce qu'il refuse de remplir son devoir envers dieu et envers son peuple.

Quand Samba retourne au pays le 'fou' est la seule personne qui s'inquiète de son échec spirituel, de la désintégration de sa foi. Quand Samba rejette le titre de 'maître,' le fou pense que Samba se révolte contre Dieu. Il aurait voulu que Samba devienne le dirigeant spirituel des Diallobés. Il le tue parce qu'il croit que Samba est corrompu par la philosphie occidentale et qu'il a trahi Dieu et ses ancêtres. Cyprian Ekwensi, un autre écrivain nigérian reconnu, décrit la solitude morale de l'intellectuel africain:

> In the olden days, the African had a bond with the ultimate Being. Then came civilisation that took away the older

---

[9]Chinua Achebe, Arrow of God (London: Heineman, 1964), p. 287.

> religion and substituted something new and unstable. Now that which the white man had substituted has gone. There was nothing, at moments like this, the new black man, he was one of them--was alone. Alone.[10]

L'européanisation de Samba est parallèle au conflit existant dans l'esprit du chevalier (père de Samba), du chef des Diallobés et du maître coranique. Ils ne parviennent pas à adopter leur idéaux aux influences occidentales. Ils pensent que pour eux et pour la jeune génération, l'islam est presque fini. Mais s'ils se lamentent, ils sont impuissants devant cette catastrophe religieuse. Kane essaie de montrer ce conflit en mettant en scène deux personnages, le chevalier noir et Paul, un Blanc, devant le même spectacle magnifique du crépuscule. Un dialogue philosophique entre ces deux révèle l'opposition dans les visions africaine et européenne. Les deux personnages réagissent différemment: Paul s'adressa à l'homme

> --Ce crépuscule ne vous trouble-t-il pas? moi, il me bouleverse. En ce moment, il me semble plus proche de la fin du monde que de la nuit.
> Le chevalier sourit.
> --Rassurez-vous, je vous prédis une nuit paisible.
> --Vous ne croyez pas à la fin du monde, vous?
> --Au contraire, je l'espère même fermement.
> --C'est bien ce que je pensais, ici, tous croient à la fin du monde, du paysan le plus frustré aux hommes les plus cultivés [...].
> --À mon tour de vous demander vous ne croyez pas vraiment à la fin du monde.
> --Non évidemment, le monde n'aura pas de fin. Du moins, pas la fin qu'on attend ici. Qu'une catastrophe détruise notre planète, je ne dis pas ...
> --Notre paysan le plus frustré ne croit pas à cette fin épisodique et accidentelle. Son univers n'admet pas l'accident. Il est plus rassurant que le vôtre malgré les apparences [...].[11]

---

[10] Cyprian Ekwensi, Beautiful Feathers (London: Heineman, n.d.), p. 65.

[11] Kane, pp. 95-96.

Les réactions des personnages divergent à cause de leur philosophie. Pour le monde occidental, expliquer les choses rationnellement et scientifiquement est la seule chose qui compte. Pour les Diallobés et pour Samba, l'engagement émotionnel avec Dieu est la seule chose qui compte. Ainsi selon le prêsident de la Zambie Kenneth Kaunda:

> These people who are dependent upon and live in closest relationship with Nature are most conscious of the operation of these forces: The pulse of their lives beats in harmony with the pulse of the universe, they may be simple and unlettered people and their horizons may be strictly limited, yet I believe that they inhabit a larger world than the sophisticated westerner who has magnified his physical senses through invented gadgets at the price, all too often, of cutting out the dimensions of the spiritual.[12]

La vérité c'est que le monde occidental a la technologie mais comme le demande le Président Kaunda

> Is there any way that my people can have the blessing of technology without being eaten away by materialism and losing the spiritual dimension from their lives?[13]

Voilà donc la question fondamentale et obsédante pour Samba Diallo, face au rationnalisme occidental et à ses tendances matérialistes. Il perd la dimension spirituelle de sa vie. Il retourne chez lui mais il ne peut plus y fonctionner comme tous les Africains occidentalisés. Il ne peut plus appartenir à son groupe ethnique. Le poète nigérian, Nwanodi remarquait aussi que les intellectuels africans

> have poured more wine
> than the gods can drink
> more than the soil can drink
> and have become 'outcasts'
> dispersing the fishes.[14]

---

[12] Steve Biko, I Write What I Want (London: The Bowerdean Press, 1978), p. 71.

[13] Ibid, p. 71.

[14] O.G. Nwanodi, Icheke and Other Poems (Ibadan: Mbari, 1964), pp. 28-29.

L'aliénation de Samba ne peut pas être résolue aussi facilement que celle de Kocoumba, l'étudiant noir. Kocoumba résoud sa solitude et son aliénation par l'indépendance politique de son pays. Mais pour Samba, le problème est plus profond. C'est un problème métaphysique, un problème du rapport entre Dieu et lui. C'est pourquoi il perd si tragiquement (à moins que l'on ne considère sa mort comme la seule solution possible). L'Aventure ambiguë de Samba est une sorte de quête allégorique de la vérité. Son aventure transcende les barrières des croyances et des races. Elle exprime l'angoisse et l'espoir de l'homme qui doit choisir tout le temps entre ce qu'il doit faire et ce qu'il doit rejeter.

Cheihk Hamidou Kane ne dit pas qu'il faut assimiler la culture occidentale mais il ne dit pas qu'il faut la rejeter non plus. Son héros meurt presque accidentellement avant de prendre une décision. Il est une "estafette", un émissaire, un messager poussé par les circonstances, ou bien--selon Jingiri Achiriga dans La Révolte des Romanciers noirs--Samba Diallo meurt pour que

> La grande réconciliation puisse se réaliser, pour que le coeur de l'homme en s'arrêtant dans l'individu coïncide avec le coeur immense de l'Univers qui palpite depuis toujours.[15]

A part les problèmes religieux et philosophiques Sembène Ousmane, écrivain sénégalais, traite d'autres problèmes importants que l'intellectuel africain doit confronter, au moins une fois dans sa vie. Ce sont les problèmes dans son livre Xala (1973) entre autres. En Afrique, l'amour et le mariage sont gouvernés par des coutumes très strictes. L'intellectuel africain va avoir des problèmes s'il décide de rejeter ces lois pour agir selon la culture occidentale. Il a aussi des problèmes quand lui, un

---

[15] Jingiri Achiriga, La Révolte des Romanciers noirs (Ottawa: Edition Naaman, 1973), p. 179.

Africain occidentalisé essaie de suivre des lois indigènes.

Après l'arrivée des missionnaires la famille africaine a subi une transformation significative. Les lois qu'ils ont formulées pour les convertis étaient différentes de leurs habitudes en particulier en ce qui concerne les coutumes du mariage.

Les systèmes traditionnels de la famille africaine sont très différents des systèmes occidentaux. Presque toutes les sociétés africaines ont un système de mariage polygame. Les hommes peuvent légalement avoir plus d'une femme. Donc la famille africaine idéale comprend un homme, ses femmes et ses enfants. Par contre, le système de la famille occidentale est monogame. Cette structure de la famille est très importante parce que les hommes ont besoin de plusieurs femmes pour cultiver leurs champs--la source économique la plus importante.

Les colonisateurs ont essayé de forcer la monogamie sur les Africains et cela a été le point central du conflit entre le mariage chrétien et la coutume africaine. Les missionnaires ont tout à fait refusé de comprendre la pont de vue africain. Ils ont dit que la polygamie était hors de l'enseignement chrétien. La renonciation à la polygamie par un Africain montrait la vraie conversion de l'individu. Les églises, surtout l'église catholique, ont rejeté fortement la polygamie, ainsi pendant la conférence de Zoute en 1926, le problème était si complexe que le père Mazé a déclaré que pour baptiser un polygame

> Il doit renvoyer toutes ses femmes moins une. Il garde en principe sa femme légitime (la première femme) mais si elle refuse de le laisser pratiquer en paix ses devoirs de chrétien, il peut en choisir une autre qui serait elle-même disposée à le suivre dans sa

> conversation. C'est l'un des cas très rares où la loi divine de l'indissoluble du mariage cesse d'obliger.[16]

Il y avait des églises--surtout protestantes--qui ont permis à l'homme de choisir une de ses femmes et de l'épouser selon la loi de la nouvelle religion. Les autres femmes pouvaient rester au foyer mais cela a créé de nouvelles complications.

Maintenant, il faut regarder ce qui est arrivé à ces lois africaines et comment le monde et les gens ont changé pour s'accommoder à la nouvelle culture. En discutant la religion au commencement du chapitre, on avait observé que les intellectuels africains n'oublient pas leurs ancêtres et leurs dieux même s'ils pratiquent le christianisme en même temps. Dans le domaine du mariage, l'église a échoué à imposer la monogamie. Le révérend Lyndon Harris l'avait prédit pendant la conférence de Zoute quand il a dit que

> It is the illusory character of any expectation of a complete reconciliation between christian principles and african tradition. Even the most broad-minded exponents of adaptation have had to recognise that in the last resort, there is a fundamental conflict which cannot be resolved.[17]

Beaucoup d'Africains épousent d'autres femmes hors de l'église. Pour lui, c'est quelque chose d'important et de nécessaire d'avoir plusieurs femmes, c'est pourquoi l'église n'a pas réussi à établir la monogamie en Afrique. Obi Egbuna, un écrivain nigérian exprime la pensée de plusieurs Africains à propos de la monogamie en général, dans son livre Wind Versus Polygamy

> Wholesale monogamy is the wrong foundation for durable marriage in any society. Marriage failures over there indicate the rebellion of man against the trammels of

---

[16]Arthur Phillips, Introduction (p. xxiv) in Arthur Phillips Survey of African Marriages and Family Life (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. XXIV.

[17]Arthur Phillips, p. XXII.

> unnatural conventions. Man wants to be natural. To be polygamous is natural. It is living life to the full [...] Sex democracy must prevail [...] On the other hand women have a numerical superiority over men. If society insists on tying one man to one woman in spite of the numerical disparity [...] the question is what becomes of those excess women [...] To make a woman unwillingly barren is the worst type of sentence that can be passed on her. [...] Fools have been heard to say that polygamy is the slavery of women. In actuality, it is her emancipation.[18]

Le concept de l'amour et le choix d'un époux et d'une épouse sont différents aussi du monde occidental. En ce qui concerne l'amour, il n'est pas nécessaire que les deux jeunes gens soient amoureux avant le mariage. En effet les deux promis ont peu de contact et ils doivent éviter tous rapports sexuels avant le mariage car la femme doit être vierge la nuit de noces. Pour le choix, c'est l'affaire des parents. L'homme africain en dépit de son éducation ou de son émancipation doit laisser ses parents choisir pour lui une épouse. Cela amène beaucoup de problèmes pour les jeunes intellectuels qui veulent le faire eux-mêmes. La marginalité d'un intellectuel africain se voit ici parce qu'il veut avoir le droit de choisir sa conjointe. Mais le problème est: comment convaincre ses parents qu'il en est capable. Ses parents ont laissé le choix à leurs parents, ils ne comprennent pas pourquoi il veut faire différemment. Quelque fois il y a de grandes disputes entre les membres de la famille quand les jeunes évoluées veulent se comporter selon la nouvelle culture et quand ils veulent se marier en dehors des lois traditionnelles de leur groupe ethnique. Leurs parents ne comprennent pas ce que c'est que l'amour avant le mariage. Ils ne comprennent pas que le couple désire s'aimer avant le mariage. Certes, on peut sympathiser avec cette attitude parce qu'eux-mêmes n'ont pas connu

---

[18] Obi Egbuna, Wind Versus Polygamy (London: Faber, 1964), pp. 67-69.

d'autre système. Pour le jeune intellectuel qui ne peut pas résister et qui se laisse diriger par les traditionalistes, il fait quelque fois face à un mariage sans amour qu'il regrettera toujours. Une autre difficulté pour l'intellectuel africain naît quand il choisit son épouse selon la nouvelle culture tout en habitant dans un milieu où la polygamie est acceptée. Il est alors continuellement sous la pression des parents de choisir d'autres femmes. S'il se marie à nouveau, il est marginal psychologiquement parce qu'on lui a enseigné que la monogamie est le meilleur système. Enfin, s'il ne se marie pas du tout, il reste marginal socialement dans un milieu africain que l'on accepte que les adultes mariés.

Sembène Ousmane traite de ce problème dans son livre Xala qu'il situe au Sénégal, pays où la religion musulmane est dominante. La polygénie est acceptée par la religion musulmane. Elle donne du prestige à l'homme. Sembène Ousmane nous présente les problèmes du héros, El Hadji Abdou Kader Bèye, ancien instituteur pendant l'époque coloniale. Après son renvoi des cadres, il s'est initié aux secrets du commerce du riz. Il est musulman non pratiquant et occidentalisé, intellectuel et riche. Mais en dépit de son contact avec la nouvelle culture, il s'est déjà marié deux fois. Sembène Ousmane fait un bon résumé de son héros:

> El Hadji Abdou Kader Bèye était si on peut dire, la synthèse de deux cultures. Formation bourgeoise européenne, éducation féodale africaine. Il savait, comme ses pairs, se servir de ses deux pôles. La fusion n'était pas complète.[19]

Le conte commence avec sa troisième femme. Etant musulman, il peut épouser quatres femmes et notre héros va montrer clairement sa marginalité dans son comportement ici.

---

[19]Sembène Ousmane, Xala (Paris: Présence Africaine, 1973), p.11. Tous les autres citations qui suivent renvoient à cette oeuvre.

El Hadji ne veut pas épouser une troisième femme quand le conte commence. Ce qu'il ne sait pas c'est qu'on l'a déjà choisi comme époux pour une fille qu'il ne connaît même pas. Sa future femme est N'goné, une jeune fille de dix-neuf ans qui a raté deux fois son examen élémentaire. Ses parents n'ayant plus d'argent pour qu'elle continue ses études veulent la donner à un mari. La mère de N'goné dit

> Si la jeune fille n'a pas de travail [...] Il faut la marier, lui trouver un mari. Elle est en âge. Jamais, dans notre famille il y a eu de filles-mères. (p. 15)

Le problème qui se pose est double: empêcher la jeune fille d'avoir des relations en dehors du mariage et lui trouver un mari. Yay Bineta, qui est la soeur du père de N'goné va souvent à Dakar. Le père de N'goné lui demande d'y trouver un mari pour N'goné:

> Yay Bineta, tu es connue de tout N'Dakarrou (Dakar), N'goné est ta fille. Tu connais des gens bien, des gens qui peuvent nous tendre la main; nous aider [...]. Et si N'goné ou sa cadette nous ramenent des bâtards, qu'allons-nous devenir? De nos jours, d'à présent, il faut sécourir la chance. (p. 16)

Après quelques semaines, Yay Bineta décide que l'homme à "attraper" c'est El Hadji. Un jour, elle demande à N'goné de bien s'habiller et les deux femmes vont à Dakar au magasin--bureau d'El Hadji pour lui présenter N'goné. Yay Bineta feint de venir demander à El Hadji un travail pour N'goné. Mais elle dit quelque phrases qui font penser El Hadji. Elle lui dit:

> El Hadji, je te présente ma fille N'goné, regarde-la bien. Ne peut-elle pas être unité, unité de longueur ou unité de capacité--il faut préparer par la main ce qu'elle a à porter à la bouche. (p. 17)

La vérité c'est que N'goné n'a rien à dire à tout cela. Pour elle et pour toute sa famille, l'amour ne compte pas dans la décision de la marier à El Hadji. Elle ne l'aime pas et ce n'est pas important si l'homme l'aime ou non. Suivant la coutume, il y a d'autres visites avec Yay Bineta chez El Hadji. Elle nargue et défie El Hadji d'accepter N'goné comme femme

"tu as peur de tes femmes, ce sont tes femmes qui décident, portent les pantalons chez toi. Pourquoi ne viens-tu pas nous voir, Ahan. Pourquoi orgueilleux." (p. 18) Elle pique son honneur froissé. El Hadji n'en peut plus. Il veut relever le défi et il suit N'goné chez elle un jour. Après cela, elle rend elle-même des visites au bureau d'El Hadji pour lui demander du travail.

Pendant une des visites, les parents de N'goné proposent directement à El Hadji d'épouser N'goné:

> El Hadji Abdou Kader Bèye, tu as visité la Mecque, la maison du prophète Mahomet.
> --tu es un homme respectable et nous savons, tous ici parents, tes nobles intentions en ce qui concerne N'goné. Nous aussi, nous pouvons t'affirmer que notre fille ne voit que par tes yeux, n'entend que par tes oreilles. Et tu sais qu'elle est jeune, très jeune [El Hadji a cinquante ans]. On jase dans le quartier. Certes, nous ne sommes pas riches en centimes de francs, mais nous sommes très propres, riches de notre dignité. Dans notre famille aussi loin que tu peux remonter, personne n'a une tare.
> En ce jour d'aujourd'hui, nous te faisons savoir qu'il ne dépend que de toi, toi seul, unique, que N'goné soit tienne le restant de sa vie. (p. 19-20)

Cette citation montre la grande différence entre le système de mariage africain et celui du monde occidental. Les parents de N'goné la donnent précisément comme un cadeau à un homme qui ne veut pas de femme. C'est à l'homme d'accepter. Quand El Hadji n'accepte pas N'goné à ce moment précis, les parents de N'goné sont très surpris. Ils se demandent

> N'est-il pas musulman, fils de musulman. Pourquoi répoussait-il ce que Yalla [Dieu] souhaitait? Était-il tubab [Européen] pour consulter ses épouses. Le pays avait-il perdu ses hommes d'hier? (p. 20)

El Hadji cède et il le fait pour beaucoup de raisons. Premièrement, il le fait par faiblesse. Il se justifie sous le couvert du droit coranique "quant à ses épouses, il n'avait pas à s'expliquer, juste à les informer." (p. 30) Deuxièmement, il sait que selon la hiérachie social africaine,

ce troisième mariage le poussera au rang supérieur de la notabilité traditionnelle--une promotion pour lui. Troisièmement, il est d'accord avec le président de la Chambre de Commerce qui dit que "si nous sommes pour la modernité, cela ne veut pas dire que nous avons renoncé à notre africanité," (p. 9). El Hadji démontre cette marginalité en se mariant avec plusieurs femmes et en acceptant d'épouser une femme que quelque'un d'autre a choisi pour lui. Le problème de l'intellectuel africain en ce qui concerne l'amour et le mariage c'est que ses parents sont là pour lui suggérer de se marier selon la coutume. En dépit de son exposition à la civilisation occidentale en dépit de ses goûts occidentalisés il doit combattre continuellement le système traditonnel en ce qui concerne le mariage et s'il ne se laisse pas faire, il peut être regardé comme un paria par ses frères africains. C'est donc une position difficile.

Néanmoins, le mariage de N'goné est arrangé. Pendant les semaines suivantes Yay Bineta accélère les préparatifs. L'ironie c'est qu'elle est foncièrement contre la polygamie. Elle souhaite que El Hadji chasse ses deux épouses pour que N'goné soit sa seule femme. Mais cela est impossible, car ce serait perdre les avantages sociaux et les deux femmes seraient sans protection et sans revenu. Naturellement, les deux premières femmes sont très mécontentes de ce mariage. La fille ainée d'El Hadji, Rama, une jeune étudiante à l'université locale--elle représente la nouvelle génération des intellectuels africains--dénonce le mariage de son père avec une fille de dix-neuf ans. Elle dénonce la polygamie, les souffrances de sa mère et la situation des femmes dans la société musulmane.

> Mère, tu ne vas pas nous dire, tu es d'accord avec ton consentement [...] Je ne suis pas une petite fille. J'ai vingt ans. Jamais je ne partagerai mon mari avec un autre femme. Plutôt divorcer...(p. 25)

Mais sa mère répond tristement

> Facile à dire, Rama [...] Tu me conseilles de divorcer? Où irais-je à mon âge. Où trouverais-je un mari? Un homme de mon âge encore célibataire? Si je quittais votre père, avec de la chance et avec la volonté de Yalla si je trouvais un mari, je serais troisième femme ou quatrième. Et vous, qu'est-ce que vous deviendriez? (pp. 25-26)

Rama refuse d'aller au mariage de N'goné et elle se dispute avec son père "Je suis contre ce mariage, un polygame n'est jamais un homme franc " (p. 27). El Hadji, en père qui se respecte, refuse d'être mené par sa fille. Il lui répond "Oses-tu dire que je suis fourbe,---ta révolution, tu la feras à l'université ou dans la rue, jamais chez moi " (p . 27) Elle doit accepter la polygamie de sa famille.

Les deux premières femmes d'El Hadji ne s'aiment pas du tout, bien que chacune d'elles dispose d'une villa dans le plus beau quartier de la ville. La deuxième femme Oumi est très jalouse de la première femme Awa Astou. Elle l'accuse d'avoir poussé El Hadji à épouser cette troisième femme uniquement par jalousie parce qu'elle est plus jeune qu'elle et une "vieille peau." (p 30) Oumi dit à El Hadji qui l'amène à la cérémonie du mariage chez N'goné

> Elle (Awa Astou) jouit maintenant, ta vieille. Elle m'attend dehors pour voir comment je vais me comporter, han! Je vais entrer en compétition avec ta vieille peau de poisson sec. Pas de doute qu'elle s'attendra avec cette N'goné pour m'emmerder, mais, nous allons voir [...] (p. 30)

Awa Astou ne se dispute pas avec Oumi. Les deux femmes vont au mariage dans la même voiture, la société exigeant l'apparence de la bonne entente.

C'est le plus beau mariage de l'année, une cérémonie tout à fait traditionnelle. Il y a beaucoup de convives et beaucoup à boire et à manger, autre preuve de la notoriété d'El Hadji. Il montre ainsi sa position économique en dépensant beaucoup d'argent. Awa Astou passe son temps avec N'goné "a grands renforts de sourires forcés " (p. 38) Après quelque temps, Oumi n'en peut plus, et elle "file à l'anglaise." (p. 38) Awa Astou se résigne à son sort. La religion, l'éducation de ses enfants l'obligent

à jouer ce rôle qu'elle le veuille ou non. Mais il y a un grand problème la nuit de noces. El Hadji Abdou Kader Bèye ne peut consommer son mariage. On lui a jeté un sort, le Xala (sort qui le rend impuissant temporairement). Cette superstition représente un autre aspect de la culture africaine. On a donc ici trois mondes: l'Afrique antique, musulmane et occidentalisé .

El Hadji doit se soigner s'il veut garder N'goné et ses autres femmes. Il est très fâché de ce qui vient de lui arriver.

> Lui, l'étalon qui se ruait sur les femelles, aujourd'hui, il restait amorphe [...]. Le regret et la colère emplissaient son coeur. Du fiel traversait son corps. Sentant et mesurant le poids de sa situation présente de mâle blessé, il était désorienté. Dans les bras de l'une ou l'autre de ses épouses, il avait rêvé de cet instant: être seul avec N'goné. Il avait désiré N'goné au plus profond de lui. Vainqueur, tel un oiseau rapace, il avait emporté sa proie jusqu'au nid...Mais la consommation lui semblait impossible, sinon interdite [...] (p.65)

L'auteur montre un certain plaisir à souligner la complexité du problème pusique en plus de toutes ces cultures qui l'entourent, El Hadji ne peut se libérer de son animalité. Il va d'un marabout à l'autre espérant se guérir. Il soupçonne ses femmes jalouses et il gaspille beaucoup d'argent pour cette guérison. En homme marginal qu'il est, il va d'abord voir les guérisseurs traditonnels musulmans. Cela ne sert à rien. Puis, il va voir le psychiatre qui dit

> Sache que la science n'est jamais impuissante. Elle a des zones inexplorées. En plus nous sommes en Afrique, tout ne peut pas s'expliquer ou se résoudre par une thérapeutique biochimique. Chez nous, c'est le règne de l'irrationnel. (p. 73)

Le psychiatre ne peut pas l'aider. Il retourne aux guérisseurs traditionnels. N'goné finit par le quitter. Puis, Oumi ne peut plus supporter l'impuissance de son mari et elle l'abandonne aussi. La seule personne qui ait pitié d'El Hadji, c'est sa première femme, Awa Astou. Elle reste avec lui. Il a gaspillé tous d'argent pendant le mariage et pour le xala qu'il s'est

endetté au point de devoir fermer son magasin. À la fin, El Hadji découvre qu'un mendiant lui avait jeté le xala. Il l'avait fait parce qu'il y a des années, El Hadji avait volé un grand terrain qui appartenait au clan de ce mendiant. Non content de cet acte répréhensible, au lieu de faire son devoir de musulman en charité, il lui avait refusé l'aumône et l'avait fait jeter en prison.

Pour guérir, El Hadji doit faire amende honorable selon les rites anciens. Il doit se mettre nu devant tous les mendiants qui veulent participer à cette cérémonie. Les mendiants crachent sur lui trois fois. Pour redevenir homme, El Hadji doit être souillé. Il faut souligner ici qu'Awa Astou et ses enfants restent avec lui pour le consoler et par fidélité jusqu'à la fin du roman.

Pour El Hadji et pour l'intellectuel africain, le problème est celui de la pression qui vient des parents et des amis qui lui conseillent de se conformer à la vie traditionnelle. La grande question est si l'intellectuel africain va se laisser diriger par les traditonnalistes, ou, s'il va avoir le courage, la force ou l'indifférence de s'écarter d'eux. Beaucoup d'intellectuels africains commencent avec une femme selon la culture occidentale. Mais après quelques années, ils sont influencés par le milieu africain où ils habitent. Ils épousent une autre femme. La pression est trop forte pour eux. Cela arrive fréquemment car, en plus de la valeur économique d'une femme, il y a d'autres raisons pour la plygamie. Ainsi cet exemple cité par Arthur Phillips:

> A paramount chief, though an <u>educated man</u>, remains a pagan and today has fifty-six wives. Religious and political considerations necessitate his marriages. In addition to his main wife, the mother of his heir, he must marry two women from special clans with whom he performs certain rites considered essential to protect him and through him, his people from danger. His political position is secured by marriages allying him to the

> families of leading men and by placing his sons in particular positions of authority.[20]

La citation montre les problèmes que confronte l'intellectuel africain occidentalisé. Dans ce cas-ci, il n'a pas de choix. Il doit adopter la culture africaine indigène pour bien fonctionner dans le milieu et pour éviter l'effondrement si pas l'annihilation de la société.

Beaucoup de choses ont changé depuis les années soixante pour l'intellectuel africain. Il peut rejeter le choix de ses parents même s'ils se disputent avec lui. C'est à lui de bien analyser les deux systèmes de mariage et de choisir lequel est le meilleur pour lui selon son état émotionnel, économique et social. En tous cas, il ne doit pas oublier qu'il est Africain occidentalisé habitant dans un milieu tout à fait africain. S'il veut y rester toute sa vie, il doit apprendre à repousser la pression exercée par ce milieu contre la monogamie.

---

[20] Op. cit. p. 10.

CHAPITRE IV

LA MARGINALITÉ PSYCHOLOGIQUE D'UN INTELLECTUEL AFRICAIN

Livre utilisé:
Nini, Mulâtresse du Sénégal: Abdoulaye Sadji

Brother, when you see Clementine
The beautiful one aspires
To look like a white woman

Her lips are red hot
like glowing charcoal
She ressembles the wildcat
That has dipped its mouth
in blood.
Her mouth is like raw yaws
It looks like an open ulcer
Like the mouth of a fiend
[...] She ressembles the
Wizard
getting ready for the midnight
dance...[1]

Voilà une femme africaine traditionnelle qui se moque d'une jeune intellectuelle africaine préférant les canons de la beauté occidentale aux concepts de la beauté africaine. Dans Song of Lawino: A Lament d'Okot P'Bitek, Clementine veut se faire européenne en imitant les Blanches. Elle ne peut pas réussir car elle reste toujours physiquement africaine. Pourtant psychologiquement, Clementine n'est plus une Africaine authentique, elle a changé en assimilant la nouvelle culture. Elle est maintenant une évoluée. Sa personnalité est divisée en deux parties--l'une africaine--sa peau, son éducation pré-scolaire--l'autre occidentale: sa culture

---

[1]Okot P'Bitek, Song of Lawino: A Lament (Nairobi: East African Publishing House, 1966), p. 22.

et ses aspirations. Donc, elle devient marginale psychologiquement.

Le comportement de l'intellectuel africain varie selon le groupe dans lequel il évolue. Le premier comprend ses frères africains et l'autre comprend les Blancs. Avec ses frères, l'intellectuel africain essaie la plupart du temps--parfois il méprise ses origines--d'être un Africain authentique. On sait qu'il ne peut pas vraiment l'être à cause de son éducation occidentale. Devant les Blancs, il essaie de se comporter comme un bon évolué, de montrer qu'il n'est pas un "primitif" qu'il est occidentalisé même s'il est noir. De cette façon l'intellectuel africain joue un double rôle.

Après avoir été exposés à la culture occidentale, beaucoup d'intellectuels africains finissent par vouloir rejeter la culture africaine indigène. Il y a beaucoup de raisons pour cette attitude. La première raison, et peut-être la raison la plus forte, c'est l'image fantaisiste de l'Afrique et de l'Africain qu'a le monde occidental. Cette image erronée qu'ont les Blancs a commencé il y a bien longtemps et a varié au cours des siècles. Dans leur quête pour des nouvelles routes vers l'Orient, les Blancs sont passés par les côtes occidentales de l'Afrique. Ils ont découvert les Africains et leur attitude vis-à-vis des Noirs était très négative. Joseph Conrad l'a exprimée dans son livre Heart of Darkness:

> It is unearthly and the men were--No, were not inhuman--that was the worst of it--this suspicion of their not being inhuman, they growled and leaped and spun and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity--like yours--the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar ... this fiendish row...[2]

Le Noir en Afrique a été réduit par les Européens à une caricature. Richard

---

[2]Jospeh Conrad, Heart of Darkness in Three Short Novels (New York: Bantam Books, 1963), p. 42.

Eden a écrit dans son livre, The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nations 1598-1600

> ...negroes, a people of beastly lyrynge without a god, lawe, religion or common wealth, and so scorched, vexed with the heat of the sonne that in many places they curse it when it ryseth.[3]

Cette citation montre l'ignorance des Européens et leur manque de curiosité en ce qui concerne les Noirs qu'ils rencontraient.

Cette image négative a continué pendant le dix-neuvième siècle et même au vingtième siècle. Au début du vingtième siècle, les Blancs ont cherché des critères pour montrer que la race noire était inférieure à la race blanche, afin de s'assurer une domination politique et économique en Afrique.

> You can dress a chimpanzee, housebreak him and teach him to use a knife and fork, but it will take countless generations of evolutionary development, if ever, before you can convince him (Le Noir) that a caterpillar or a cockroach is not a delicacy. Likewise, the social, political, economic and religious preference of the negro remains close to the caterpillar and the cockroach.[4]

Donc pour le Noir,

> In so far as he was black and physically different, became an incarnation of the incongruous and the antithetical [...] In so far as he was black, he was a metaphor for darkness and for the unholy. So he became the devil being hels [sic] perfect character.[5]

Cette façon de voir le Noir a influencé les relations entre les deux continents. Les colonisateurs ont cru que c'était d'abord leur devoir ensuite leur droit de libérer et de civiliser ces gens barbares et primitifs.

---

[3]Voir Lemeul Johnson, The Devil, the Gargoyle and the Buffoon (New York: National University Publications, 1971), p. 33.

[4]John Campbell,"Negromania: being an Examination of the Falsely Assumed Equality of the Various races of men "dans Lemeul Johnson, The Devil, the Gargoyle and the Buffoon, p. 32.

[5]William Beckford, Italy: With Sketches of Spain and Portugal (Paris: Baudry European Library, 1835), p. 108.

Cette situation est devenue tragique quand le Noir a commencé à se voir comme inférieur au Blanc parce qu'en plus de la technologie qu'il ne possédait pas il a fini par croire que:

> One drop of the negro blood makes the negro. It kinks the hair, flattens the nose, thickens the lips, puts out the light of the intellect and lights the fire of brutal passion.[6]

Dans les années 30, les jeunes intellectuels noirs ont commencé à écrire contre cette façon de voir le Noir parce que, selon Graham Green à propos d'eux

> ... They have been educated to understand how they had been swindled, how they had been given the worst of two worlds, and now they had enough power to express themselves in a sour way...[7]

Depuis bien des années, on a vu beaucoup de textes écrits par des Noirs soit en Afrique, soit en Amérique qui essayaient d'affirmer leur dignité et de montrer que la noirceur de la peau n'a rien de diabolique. Ainsi 'Blacklabel' de Léon Damas,un poète guinéen qui a écrit

> Jamais le blanc ne sera Nègre
> Car la beauté est Nègre
> et Nègre la sagesse
> Car l'endurance est Nègre
> et Nègre le courage
> car la patience est Nègre[8]

Du même ton est le poème de Francis Kobina Parkes, un ghanéen qui a écrit

> Give me black souls
> Let them be black
> or chocolate brown
> Color of dust

---

[6]Carl T. Rowan, "Tarheel Preacher, The Reverend Doctor Thomas Dixon, Jr." dans Lemeul Johnson, p. 57.

[7]Grahame Greene, Journey without Maps (London: Heineman, 1966), p. 34.

[8]Léon Damas, Black label (Paris: Gallimard 1956), p. 15.

dustlike
Browner than sand
But if you please keep them black
Black [...][9]

Le problème de race continue d'être un sujet important même aujourd'hui. Le grand écrivain nègro-américain, W.E.B. Dubois, l'avait prédit:

> the question as to how far the differences of race--which show themselves chiefly in the colour of the skin and the texture of the hair--will hereafter be made the basis of denying to over half the world the right of sharing to their utmost ability the opportunities and privileges of modern civilisation.[10]

Donc, les écrivains noirs ont écrit longuement à ce sujet. Le jeune intellectuel africain, après avoir lu beaucoup de choses négatives sur sa race et sur le continent africain, veut très souvent oublier ses liens avec sa race, après son exposition à la culture occidentale, la culture 'supérieure.' Il aimerait ne plus être noir, ne plus être Africain. Il aimerait être blanc mais voilà en dépit de son éducation les Blancs ne l'acceptent pas toujours comme égal à cause de sa couleur. Ainsi, psychologiquement l'intellectuel africain est 'blanc' mais physiquement il ne peut renier sa race.

Abdoulaye Sadji, écrivain sénégalais, nous présente en termes concrets la marginalité d'une intellectuelle africaine dans son livre Nini, Mulâtresse du Sénégal (1954). Nini est une métisse, un mélange physique de l'Afrique noire et de l'Europe. C'est-à-dire selon les colonisateurs, un mélange de race 'supérieure' et de race 'inférieure.' Le problème pour Nini c'est où se situer. C'est là un terrain malaisé. Sadji nous la présente comme une femme marginale à trois égards: physiquement, psychologiquement et

---

[9] F.E. Kobina Parkes "African Heaven" Songs from the Wilderness (London: Univ. of London Press, 1964), p. 26.

[10] W.E.B. Dubois "An ABC of Colour," Pan African Conference; London, 1900, dans Ngugi, Homecoming (New York: Lawrence Hill and Co, 1972), p. 96.

socialement. Nini essaie de s'assimiler à la culture occidentale pour couper tous les liens avec l'Afrique. Elle veut appartenir au groupe occidental. A la fin du roman, Nini trouve qu'elle ne peut appartenir ni au groupe africain, ni au groupe occidental et elle quitte le pays.

Sadji a critiqué en moraliste l'Afrique en transition. Ses romans Maïmouna et Nini, mulâtresse du Sénégal traitent des problèmes sociaux dûs au colonialisme. Sadji s'occupe des difficultés des Africains qui essaient de combiner les deux types de cultures. Il s'occupe aussi des problèmes auxquels doivent faire face les métis en Afrique: rejeter les coutumes africaines ou s'assimiler dans la société européenne, Dans Nini Sadji présente ces personnes comme des imitateurs stériles sans dignité.

Sadji n'est pas le premier écrivain à traiter ce thème de l'hybride psychologique. En 1948 Mayotte Capécia, une métisse de la Martinique a publié son autobiographie Je suis Martiniquaise où elle exprime que le salut pour elle consiste à se blanchir magiquement. Elle ne réclame rien et elle n'exige rien sinon un peu de blancheur dans sa vie.[11] Elle dit,

> J'aurais voulu me marier, mais avec un Blanc. Seulement une femme de couleur n'est jamais tout à fait respectable aux yeux d'un Blanc même s'il l'aime. Je le savais.[12]

Comme elle n'est ni tout à fait blanche ni tout à fait noire, comme l'amour semble lui échapper, elle doit quitter la Martinique à la fin du livre.

Les mêmes problèmes se retrouvent en Afrique. Sadji démontre et analyse la société particulière de Saint Louis, une des grandes villes du Sénégal, où existent depuis des siècles une élite noire: les mulâtres. L'héroïne

---

[11]Franz Fanon, Peau Noire, Masques Blancs (Paris: Editons du Seuil, 1952), p. 34.

[12]Mayotte Capécia, Je suis Martiniquaise (Paris: Ed. Corrêa, 1948), p. 202.

du livre, Nini vit

> dans une société dont la hiérarchisation met en cause son intégrité morale ce qui peut se traduire sur le plan personnel par un sentiment de déchirement.[13]

La stabilité morale et psychologique de Nini dépend des structures opposées des deux races. L'auteur nous présente Nini comme une jeune fille physiquement marginale

> Il est vrai que Nini est 'Café au lait' presque blanc, un 'café au lait' dans lequel le café a été nettement absorbé, assimilé par le lait. Un miracle de la nature a voulu qu'elle soit blonde avec des yeux bleus signe evident de son appartenance à la race supérieure des Nordiques ... ses yeux et son nom de famille la placent quelque part sur la carte du monde, quelque part qui est plus près du pôle que de l'équateur.[14]

Mais elle est aussi fortement liée à ses origines: son petit nez épaté et ses grosses lèvres le montrent.

Dès la fin de son lycée elle passe son temps à chercher un Français pour l'épouser donc pour la libérer de ses liens avec les Africains qu'elle déteste. Selon Sainville dans son livre Romanciers et conteurs nègro-africains

> Elle vit dans l'adulation et l'admiration des Blancs qui appartiennent par essence à une humanité 'supérieure'. Elle n'a que mépris et mauvais traitement pour le Noir en qui elle ne voit qu'un être immonde. Elle se mariera à un Blanc ou ne se mariera jamais. En attendant ce beau jour, elle ne pense qu'à coucher pour assoupir les désirs du Blanc qu'elle adore. C'est tout, et avouons-le, c'est peu.[15]

L'auteur présente Nini comme l'archétype des mulâtresses. Elle n'aime pas

---

[13] Jingiri Achiriga, La Révolte des Romanciers Noirs (Ottawa: Editions Naaman, 1973), p. 27.

[14] Abdoulaye Sadji, Nini, mulâtresse du Sénégal, 2e édition (Paris: Présence Africaine, 1965), p. 37.

[15] E. Sainville, Romanciers et conteurs négro-africains (Paris: Présence Africaine, 1963), p. 149.

les Noirs. Selon Sadji

> Nini est l'éternel portrait moral de la mulâtresse, qu'elle soit du Sénégal, des Antilles ou des deux Amériques. C'est le portrait de l'Etre physiquement et moralement hybride qui, dans l'inconscience de ses réactions les plus spontanées, cherche toujours à s'élever au-dessus d'une humanité qu'il considère comme inférieure, mais à laquelle un destin la lie inexorablement.[16]

Elle n'aime pas parler ouolof--langue de ses ancêtres et de ses frères africains. Elle feint de comprendre seulement le français et l'anglais parce que selon elle ces deux langues sont celles des gens civilisés. Le goût de l'étude de la langue et de la civilisation françaises domine son existence. Nini dit à Perrin et Martineau pendant leur première rencontre

> Je suis plus amoureuse des livres que des hommes [...] Je lis de tout. Mais je raffole surtout des néoclassiques et certains ouvrages de Boileau principalement 'L'Art poétique' [...] J'aime aussi Racine et je sais réciter deux à trois cents vers de lui. Corneille me paraît au contraire bien raide avec son école de grandeur d'âme [...]. Montesquieu m'a fait pleurer plus d'une fois. Quel lyrisme! Il me plaît surtout parce qu'il est le poète de l'amour. (p. 34)

On voit ici que Nini veut éblouir ses jeunes amis français; et qu'elle est amoureuse d'une France idéale à laquelle elle aspire. Pourquoi Nini n'aime-t-elle pas les Noirs: Il semble que pour Nini, le Blanc et le Noir représentent deux pôles en lutte perpétuelle. Pour elle le Blanc étant toujours le maître, elle choisit de passer comme blanche. Pour Nini, être blanche veut dire qu'elle a de la beauté, de la vertu et qu'elle est intelligente et supérieure. C'est la couleur du bonheur, ce qu'on ne peut pas dire d'une Noire parce que selon elle, être noir veut dire être laid et stupide. C'est une malédiction qu'il faut fuir. En vérité, c'est ce qu'elle essaie de faire pendant toute sa vie.

---

[16] Abdoulaye Sadji, Nini p. 15.

Après quelque temps, Nini tombe amoureuse de Martineau, un jeune Français avec qui elle travaille au bureau des "Entreprises Fluviales." Le jeune Français n'est pas marié. Elle devient sa maîtresse en attendant, espère-t-elle, que Martineau lui demande de l'épouser. Un jour, Nini reçoit une lettre de Ndiaye Matar, un jeune Noir bien qualifié, qui lui déclare un amour sincère et passionné. Voilà un événement extraordinaire qui cause un grand émoi dans le cercle des mulâtresses à Saint-Louis. En lisant la lettre pour la première fois, elle pense que c'est un rêve. Elle se demande qui est ce Matar qui lui écrit. Puis elle se rappelle que Ndiaye Matar est comptable aux Travaux Publics, un indigène qui vient souvent au bureau des "Entreprises Fluviales." La réaction de Nini? Selon l'auteur,

> L'incident cause à Nini un effet de surprise équivalent à un coup de marteau brutal. Il n'y a point de doute, ce nom n'est pas assimilable à celui d'un Blanc, fut-il Russe, Hollandais ou Esquimau. C'est bien d'un nègre qu'il s'agit. Pendant longtemps Nini demeure perplexe, ne sachant point analyser ce qu'elle éprouve. (p. 52)

Mais qui est Ndiaye Matar? "C'est un bachelier, comptable aux entreprises fluviales qui s'adresse à une petite dactylographe toute bête mais qui possède une qualité la moins discutable, elle est presque blanche."[17] Matar croit toujours "en la sincérité des hommes, en leur loyauté et il suppose volontiers qu'en tout, le mérite seul doit triompher" (p. 45). On peut voir cela dans sa lettre à Nini

> l'amour que je vous offre est pur et robuste, il n'a point le caractère d'une tendresse intempestive fâte pour vous bercer de mensonge et d'illusions [...]. Je voudrais vous voir heureuse, tout à fait heureuse dans un milieu qui cadre bien avec vos charmes que je crois savoir apprécier [...]. Je considère comme un honneur insigne et comme le bonheur le plus vaste de vous avoir dans ma maison et de me dévouer à vous corps et âme. Vos grâces rayonneraient

---

[17]Fanon, p. 45.

> dans mon foyer et mettraient de la lumière dans les coins d'ombre [...][18]

Nini pense que cette lettre de Matar est une insulte. Elle dit à son amie Madou

> C'est bien clair, c'est un nègre qui me fait une déclaration d'amour [...] Ndi--a--ye Ma--tar [...]. C'est bien le nom d'un nègre [...] Il faut l'avouer, un nègre [...]. C'est tout ce qui manquait à mon "répertoire." (p. 57)

Elle pense que c'est un outrage fait à son honneur qu'un Matar ait osé proposer un amour noir à une âme blanche. Nini veut devenir pareille à une blanche et elle veut éviter d'appartenir à la société noire, sorte de déchéance pour elle "Qu'y a-t-il de plus illogique, en effet, qu'une mulâtresse qui épouse un Noir? Car, il faut le comprendre une fois pour toute. Il s'agit de sauver la race."[19] L'amour de Matar pour Nini est sincère, il l'éprouvait depuis longtemps sans oser le dire. Mais il n'était pas bien renseigné sur la mentalité des mulâtresses de Saint-Louis.

> Il avait bien remarqué leurs airs fantastiques, leur tons affectés [...] leur prédilection pour la compagnie des Blancs l'avait aussi frappé. Mais il ne croyait pas tout cela irrémédiable [...] Il était donc loin de penser qu'une de ces mulâtresses pouvait le refuser à cause de sa peau.[20]

Il avait ignoré la couleur de sa peau parce que ses sentiments étaient au-dessus de pareille limite. Mais il ne savait pas que Nini était raciste.

Sa réaction à la déclaration d'amour est d'insulter Ndiaye

> Ce nègre est un imbécile, un bandit, un mal appris qui a besoin d'une leçon. Elle la lui donnera cette leçon, elle lui apprendra à être plus décent et moins hardi,

---

[18] Sadji, Nini, p. 58.

[19] Fanon, p. 44.

[20] Sadji, Nini, p. 54.

> elle lui fera comprendre que les "peaux blanches" ne sont pas pour les "Bougnouls." (p. 60)

Nini se moque de cette déclaration d'amour partout à Saint-Louis. Elle la montre aux autres mulâtresses qui lisent et relisent la lettre. Elle se moque de Ndiaye, surtout des passages tendres et où il ose se présenter comme son égal. Elle va à son bureau avec cette lettre pour la montrer et s'en gausser. Aussitôt que Perrin et Martineau (les deux Blancs qui travaillent avec elle) arrivent, elle leur lit la lettre. L'explosion de moquerie qu'elle attendait ne se produit pas. Nini est fâchée et elle se déchaîne en injures et en sarcasmes contre Matar.

Nini est étonnée par l'indifférence de Martineau dont elle se dit déjà la fiancée. Elle avait pensé qu'il allait se moquer avec elle de ce nègre audacieux. C'est seulement Perrin qui parle.

> Au surplus, le prétendant n'est pas dépourvu de tout mérite. Il est instruit et sa situation lui permet de vous donner ce bonheur qu'il vous promet. Je vous assure, mademoiselle Nini qu'une blanche même ne resterait pas insensible à tant d'amour et de sincerité. (p. 60)

Nini se fâche. Elle vient d'entendre qu'elle n'est pas blanche. Elle lui répond

> Je vois, M. Perrin, que vous vous moquez de moi. Je ne suis peut-être pas une Blanche, mais je ne me marierai jamais avec un nègre, serait-il président de la République [...]. Je suis simplement étonnée que vous ayez l'air d'admettre le principe de mon mariage avec un nègre. (pp. 60-61)

Pendant ce temps, Martineau ne dit rien. Il ne bouge pas, le nez dans ses papiers. Nini vient d'apprendre la dure réalité qu'elle n'est pas blanche. Elle ne le sera jamais, elle n'est pas acceptée par les Blancs comme une égale. Martineau a une liaison avec elle, rien de plus. Sadji décrit la situation des Blancs dans les colonies.

> Les Blancs qui arrivent à la colonie, surtout lorsqu'ils sont célibataires sont trop esseulés pour résister à certaines tentations. On ne peut pas leur faire grief d'oublier la mission civilisatrice de leur pays lorsqu'ils

> se trouvent constamment sur leur chemin de petites mulâtresses grassouillettes et pimpantes qui ne demandent qu'à se donner [...] à eux. (p. 43)

Le silence de Martineau sur cette question de mariage lui fait voir qu'il ne l'aime pas "de cet amour jaloux et ombrageux dont elle le croyait animé" (p. 61). Son indignation augmente. Folle de rage, humiliée par l'attitude des Blancs, elle veut amener l'affaire en justice pour bien punir ce Nègre offensant. "On va écrire au chef du service des travaux publics, au gouverneur de la colonie, pour leur signaler la conduite du Noir et obtenir contre lui une sanction exemplaire" (p. 62). Selon les mulâtresses de la ville un tel comportement devrait être puni par une castration.

Pour bien comprendre pourquoi Nini agit de cette façon envers Matar, il faut savoir dans quel type de société elle se trouve. Il faut comprendre aussi le comportement des gens du type de Nini dans cette société multiraciale. L'auteur nous décrit dans ce long roman les réactions que provoque un mariage d'un Blanc et d'une mulâtresse

> Depuis quelque temps un bruit court dans toute la ville de Saint-Louis [...]. C'est un petit chuchotement qui va d'oreille en oreille, fait dilater les figures ridées des vieilles "Signares," réanime leur regard éteint. Puis les jeunes, en ouvrant de grands yeux blancs et en arrondissant une bouche épaisse se transmettent bruyamment la nouvelle qui ébranle des "Oh, pas possible... Comment le sais-tu? Est-ce possible?...C'est charmant, ce que c'est tordant..." La nouvelle [...] est agréable, plus agréable que toutes les promesses du monde. C'est le couronnement d'un certain rêve de grandeur et de distinction qui fait que toutes les mulâtresses, les Ninis, les Nanas et les Nanettes vivent hors des conditions naturelles de leur pays. Le rêve qui les hante est celui d'être épousées par un Blanc d'Europe. (pp. 74-75)

On voit que Nini est conditionnée par le milieu où elle vit. Elle rejette un Noir, elle cherche un mari blanc comme toutes les autre de sa ville. Le jour où un Blanc épouse une mulâtresse, elle croit passer du rang d'esclave à celui de maître. Espérant devenir de cette façon "blanche," Nini rejette Matar. Il lui faut un Blanc et Martineau est l'homme. Mais

Martineau ne veut pas épouser Nini. Elle attend longtemps une proposition qui ne vient pas. En femme marginale qu'elle est, ne pouvant obtenir ce qu'elle veut suivant les règles du groupe auquel elle aspire, elle consulte un marabout pour lui demander quelque gris-gris pour pousser Martineau à lui proposer le mariage. Il ne faut pas oublier que Nini ne veut pas être africaine, elle veut être blanche. L'ironie c'est que quand il y a un problème elle retourne à ses origines africaines. Elle cherche un secours d'une façon entièrement africaine, "un procédé très vieux qui opère contrairement à la science moderne, en pleine obscurité" (p. 87). Elle oublie son prestige de "fille blanche." Nini peut être comparée à l'intellectuel africain qui veut rejeter son héritage après son contact avec le monde occidental mais qui y rentre quand il n'est pas accepté par ce monde qu'il admire. Néanmoins le gris-gris que le Marabout lui donne semble être efficace. Martineau lui propose le mariage mais le destin s'en mêle et aussitôt qu'il le fait, son travail est terminé et il doit rentrer en France. Il laisse Nini au Sénégal. Elle l'attend pendant plusieurs mois, il ne lui demande pas de venir en France le rejoindre. Un jour elle lit dans la Gazette qu'il va retourner en Afrique avec sa femme française. Nini est déconcertée. Elle est vraiment fâchée contre sa grand-mère et sa tante qui croient toujours aux marabouts noirs et qui l'avait encouragée à les consulter. Ne pouvant pas supporter cette humiliation, elle s'enfuit du Sénégal.

Abdoulaye Sadji nous présente Nini comme une âme vraiment marginale. À cause de sa couleur et à cause de son éducation occidentale, elle choisit le monde occidental car elle a appris à mépriser l'Afrique, sa culture et son peuple à mi-chemin entre l'Europe et l'Afrique, elle perd sa stabilité psychologique. Elle essaie de rejeter la tradition en adoptant les moeurs et les coutumes du monde occidental, comme cela elle se voit moins barbare et moins primitive.

Comme intellectuelle africaine, Nini se croit supérieure aux paysans illettrés. Nini est frustrée parce que son désir, son obsession d'épouser un Blanc ne se réalise pas dans le Sénégal où elle vit. Elle doit partir. Beaucoup d'intellectuels africains quittent leurs pays aussi pour être loin des 'primitifs' et près des seigneurs blancs. Cheihk Hamidou Kane traite de cet exil physique et culturel dans son oeuvre L'Aventure Ambiguë. Il présente la métisse Adèle et son frère et il compare leur aliénation à celle de Samba Diallo, le jeune intellectuel africain qui est le héros du roman.

> L'exil d'Adèle, à bien des égards, était plus dramatique même que les siens. Lui [Samba Diallo] du moins n'était métis que par sa culture. L'Occident s'était immiscé en lui, insidieusement, avec les pensées dont il s'était nourri chaque jour, depuis le premier matin où à L., il avait été à l'école étrangère; la résistance du pays des Diallobés l'avait averti des risques de l'aventure occidentale [...]. Adèle s'installa dans la conviction qu'elle était anormale de quelque manière.[16]

Son frère, lui aussi se sent marginal:

> Ce qui nous manque tant en Occident à nous qui venons de la périphérie c'est peut-être cela, cette nature originale où éclate notre identité avec eux. (p. 182)

Donc, pour Nini la solution est tragique et radicale. Selon Sadji, elle est une déséquilibrée qui n'est pas capable de liens durables à cause de sa condition psychologique marginale. Pour l'intellectuel africain, il s'agit de rejeter l'Afrique. Pour Nini il s'agit non pas de rejeter l'Afrique mais de ne pas être noire. La tragédie c'est qu'elle ne peut pas changer son sang de mulâtresse. La seule solution est définitivement de s'écarter de son pays parce que selon elle, ce pays de Noirs est maudit, plein de malédiction et non pas convenable pour une Blanche comme elle. Elle doit aller en France. Selon Sadji, les Blancs au Sénégal pensent que

---

[16]Cheihk Hamidou Kane, L'Aventure Ambiguë (Paris: Edition Julliard, 1961), p. 186.

les gens comme Nini

> ... sont victimes, sans le savoir, de traitements humiliants de la part des Européens auxquels elles s'accrochent. Ceux-ci les considèrent en effet, la plupart du temps comme les créatures amusantes, fort divertissantes et n'appartenant en propre à aucun milieu--nègre ou européen...[17]

Malheureusement la fuite du Sénégal ne resoud rien pour Nini à cause de sa peau. Elle restera marginale pendant toute sa vie et elle continuera dans sa quête pour son identié et sa sécurité.

L'intellectuel africain est un métis. Il a une peau noire mais il porte un masque blanc, pour emprunter la belle expression de Franz Fanon. L'intellectuel africain se trouve continuellement en conflit avec ces deux cultures. La dualité de sa position produit une dualité de personnalité chez l'Africain éduqué--un moi divisé parce qu'il est le récipient d'une confusion entre deux cultures l'une étant considerée comme supérieure à l'autre. L'intellectuel africain choisit la culture "supérieure" mais la vérité c'est qu'il est un banni dans les deux groupes.

L'intellectuel africain a un comportement double. Il joue toujours un rôle parce qu'il se comporte différemment evers le Blanc et envers le Noir. Il essaie de fuir son individualité, de réduire à néant son passé pour être ce que les Blancs appellent un 'homme civilisé'. René Philombe, poète camerounais a bien résumé ce qui est arrivé aux Africains quand les Blancs sont venus chez eux dans son poème "Civilisation"

> They found me in a healthy shade
> of my bamboo hut
> They found me
> dressed in 'Obom' and animal skins
> With my palavers
> and my torrential laughter
> With my tom toms

---

[17] Sadji, Nini , p. 41.

my gris-gris
and my gods
What a pity! How primitive he is
Let's civilise him
Then they showered my head
With their wordy books
Then they bedecked my body
With their own gris-gris
Then they innoculated me
in my blood
my bright transparent blood
with avarice
and alcohol
and prostitution
and incest
and fraticidal politics

Hurrah
Behold me now, a civilised man![31]

En devenant l'homme civilisé l'intellectuel africain perd sa vraie personnalité. Voilà qu'il devient un autre, un mélange de deux personnalités. Il devient esclave de son infériorité. Il se sent mal à l'aise devant la culture africaine qu'il a oubliée pour mieux assimiler la culture occidentale.

Dans cet état psychologique, il ne va pas être un homme heureux parce qu'il n'est pas spontané. Ses actions sont gouvernées par les deux facettes de sa personnalité. La grande question maintenant c'est comment l'élite africaine va assimiler la nouvelle culture sans devenir marginale en même temps?

---

[18]René Philombe, "Civilisation," dans Lilyan Kesteloot Lagneau, Neuf poètes camerounais (Yaoundé: Ed. CLE, 1965), p. 50.

CONCLUSION

> Here we stand
> infants overblown
> poised between two civilisations
> finding the balancing irksome
> itching for something to happen
> to tip us one way or the other
> groping in the dark for a
> helping hand
> and finding none [...][1]

Dans les cinq livres que l'on vient de traiter, on peut voir que le problème de la marginalité chez l'intellectuel africain a commencé avec le colonialisme. L'effet de la présence coloniale a été de créer une élite qui a adopté le langage et le style des conquérants. Après être devenue chrétienne, l'élite a commencé à se moquer des traditions. Elle détestait tout ce qui lui rappelait son passé qualifié de "primitif." Elle se mêlait le plus qu'elle le pouvait aux étrangers. La société africaine a ainsi été divisée en deux en ce temps-là. Chinua Achebe, un écrivain nigérian a bien décrit dans son livre Things Fall Apart ce qui est arrivé à la société africaine après son contact avec les missionaires

> It is already too late [...] Our own men and our sons have joined the ranks of the strangers. They have joined his religion and they help to uphold his government [...] How do you think we can fight when our own brothers have turned against us? The white man is very clever. He came quietly and peaceably with his religion. We were amused at his foolishness and allowed him to stay. Now he has won our brothers and our clan can no longer act like one. He has put a knife on the things that held us together and we have fallen apart.[2]

---

[1] Francis Ademola, 'Reflections,' Nigerian Prose and Verse (Lagos: African Univ. Press, 1962), p. 65.

[2] Chinua Achebe, Things Fall Apart (London: Heineman, 1958), pp. 157-158.

Le héros de ce livre, Okonkwo, n'aimait pas les missionnaires parce qu'il a senti instinctivement que la nouvelle culture viendrait détruire la culture africaine traditionnelle et que cela affecterait la vie de tous les Africains. C'est bien ce qui est arrivé. Après son contact avec l'occident, l'Afrique a changé profondément. Les gens les plus affectés furent ceux qui ont assimilé la nouvelle culture dans l'espoir de se dépouiller de leur "infériorité." Ils l'ont fait parce que fascinés par la civilisation occidentale ils se sont cru barbares, symboles du mal et de satan. Frantz Fanon résume le problème d'un Noir dans le monde des Blancs dans son livre Peau Noire, Masques blancs

> En Europe, le nègre, soit concrètement soit symboliquement, représente le côté mauvais de la personnalité [...]. Le Noir, l'obscur, l'ombre, les ténèbres, la nuit, les labyrinthes de la terre, les profondeurs abyssales, noircir la réputation de quelqu'un, et de l'autre côté: Le regard clair de l'innocence, la blanche colombe de la paix [...]. Un magnifique enfant blond [...]. Rien de comparable avec un magnifique enfant noir: Littéralement, c'est une chose tout à fait insolite [...]. En Europe, c'est-à-dire, les pays civilisés et civilisateurs, le nègre symbolise le péché l'archétype des valeurs inférieures est representé par le nègre.[3]

Voilà la raison la plus forte pour laquelle l'intellectuel africain cherche à s'écarter de sa race et de sa culture.

Plus tard, l'intellectuel africain découvre qu'il n'est pas accepté dans le monde des conquérants, ces derniers n'ayant pas toujours ni son éducation ni sa culture. Son humanité est refusée ou mise en question à cause de sa couleur. Il est renvoyé vers la masse africaine qu'il a rejetée auparavant. 'Pollué' par la nouvelle culture, il ne peut pas bien fonctionner dans le milieu paysan africain. Le poète gambien Lenrie Peters décrit la marginalité de l'intellectuel africain dans son poème 'Parachute.' Dans ce

---

[3]Frantz Fanon, Peau Noire, Masques Blancs (Paris: Editions du Seuil, 1952), pp. 152-153.

poème, Peters compare les sensations du parachutiste pendant le saut à la désorientation de l'intellectuel. Pendant le saut, le parachutiste flotte dans l'air sans autre aide que celle d'un morceau de toile. Il ne peut pas retourner d'où il vient et il ne peut pas savoir précisement ce qui va lui arriver. Il espère qu'il va trouver un lieu "where green grass yields." Au contraire "The violent arrival/ put out the joint." Le parachutiste atterit rudement et il est contusionné:

> Jumping across the worlds
> In condensed time
> After the awkward Fall
> We are always at a starting point[4]

Paradoxalement après la chute, le parachutiste est "at a starting point" d'une nouvelle expérience et il doit confronter un nouveau défit qu'il n'avait pas anticipé: surmonter la désorientation que sa chute a causée.

Ce poème démontre métaphoriquement la confusion, la déception, l'anxiété et finalement le déracinement de l'intellectuel africain après son contact avec la nouvelle culture. "Jumping across the worlds," l'intellectuel africain ignore le vieux monde pour acquérir le nouveau monde et sa civilisation. Comme le parachutiste ne peut pas retourner à l'avion d'où il a sauté, l'intellectuel africain ne peut pas retourner à son premier état mental et psychologique. Il est définitivement lié par les exigences de ce monde différent. Austin J. Sheldon, un critique de la littérature africaine, utilise les mots 'middle passage' pour décrire la marginalité de l'intellectuel africain. Ces mots montrent très bien l'insécurité et l'incertitude d'un intellectuel africain qui essaie d'assimiler les deux cultures. Il est toujours en transition, il semble n'arriver jamais à son but.

---

[4]Lenrie Peters "Parachute," The African Assertion, ed. Austin J. Shelton (New York: The Odyssey Press, 1968), pp. 113-114.

Il est vraiment impossible de retourner à la culture traditionnelle parce que selon Sheldon

> The African in the middle passage was compelled to rediscover himself, to make his way in a new world which neither he nor his ancestors had created, and in so doing he learned a new sort of individualism [...]. The African did not lose what he possessed of the Past: the New was layered over what already existed, for his change was additive rather than substitutive. The changes caused some personality disorientation often making the African a purely pragmatic eclectic who took from both sides (traditional or European) whatever suited his purposes at the moment.[5]

Cette citation résume ce que nous avons déjà lu dans les cinq livres traités. Toundi, Metza, Samba Diallo, El Hadji et Nini sont forcés de trouver leur chemin dans le nouveau monde plein d'ambiguïtés et de paradoxes. Ils sont liés d'une certaine manière à leur passé. Ils choisissent les choses qui leur sont importantes à un moment précis dans les différents domaines de la civilisation européenne. Pourtant ils choisissent aussi dans les domaines de la culture traditionnelle. Nini, fille qui se veut blanche va consulter un marabout. El Hadji, le sophistiqué, épouse plusieurs femmes pour jouir d'un prestige social. Mais chaque choix entraîne de nouveaux problèmes à cause des différents systèmes de valeurs. Cela se passe chaque fois que ces héros essaient de fonctionner dans une des deux sociétés et qu'ils doivent changer radicalement leurs valeurs.

Le problème de rester fidèle à son héritage ethnique après avoir être conditionné par les autres valeurs et croyances étrangères est déconcertant pour l'intellectuel africain. Des questions difficiles en ce qui concerne la moralité se posent toujours. Rama, fille du héros de Xala, doit-elle condamner son père qui pratique la polygamie, un système dénoncé par l'occident

---

[5] Austin Sheldon, African Assertion (N. York: The Odyssey Press, 1968), p. 15.

mais acceptê en Afrique comme signe de prestige? Doit-on se laisser gouverner par les lois traditionnelles de conduite morale ou accepter la nouvelle moralité qui est venue d'ailleurs? Rama questionne son père à cause de son exposition à la nouvelle culture. Toundi s'enfuit de son village natale à cause de son exposition à la nouvelle religion. Samba Diallo perd sa foi en France. Nini a deux groupes de gens entre qui choisir. Metza choisit l'occident à cause de son éducation et après avoir habité dans le village. Cette éducation ne l'a pas préparé à faire face aux situations qu'il trouve à Kala. Il doit choisir alors la ville.

Le problème de la marginalité est contemporain parce que l'Africain moderne est toujours déchiré entre les exigences culturelles du vingtième siècle. Sheldon a observé que "The old life still exists within the African whether he is acculturated or not or whatever degree he has been assimilated by European culture."[6] Donc, les problèmes posés par l'ajustement culturel reste toujours sans solution et le thème de la quête pour la personnalité africaine est pertinent encore aujourd'hui. Ce thème sera toujours pertinent même sans le racisme. L'aliénation de l'intellectuel africain est d'autant plus ressentie que le Blanc, consciemment ou non a imposé sa culture comme la seule méthode pour obtenir les biens de la terre aussi bien que les richesses spirituelles.

Les gens peu éduqués l'admirent mais jusqu'à un certain point parce qu'ils savent la distance entre eux et lui. L'intellectuel africain tente d'harmoniser les deux influences culturelles et pour cela il continue à se poser des questions espérant un jour définir sa vraie identité et son rôle dans sa société.

---

[6]Sheldon, African Assertion, p. 7.

Le prix que l'intellectuel africain paye pour la modernité c'est qu'il devient "No longer at ease" pour emprunter l'expression de Chinua Achebe.[7] A cause de ce malaise, la société même n'est pas non plus à son aise. Bien que la société africaine semble divisée en deux groupes: les intellectuels et les illéttrés, les deux parties partagent les mêmes idées sur la difficulté de réconcilier les diverses traditions pour obtenir une société unifiée. Dans No longer at ease Achebe semble poser la question "What are the roots that clutch [...]?"[8] pour l'intellectuel africain. Obi, l'intellectuel africain qui est le héros du roman trouve seulement à la fin du livre un tas d'images brisées. Il ne peut pas réconcilier la vie moderne avec la réalité de la société africaine. Pour Obi et pour l'intellectuel son monde est un chaos. Selon Innes et Lindfors "he has come back across the sea [...] an endless waste of restless, jaggy hillock topped with white to a society, fragmented in purposes, visions [...]."[9] Sa personnalité est fragmentée comme la société.

Le poème de T.S. Eliot 'Journey of the Magi'[10] montre bien la situation de l'intellectuel africain. Il est la victime d'une expérience ambiguë, victime d'un voyage entrepris sous la pression de forces extérieures et par compulsion intérieure pour découvrir une nouvelle vision de lui-même. A la fin,

---

[7]Chinua Achebe, No longer at ease (London: Heineman, 1960).

[8]C.L. Innes and Bernth Lindfors, Critical Perspective on Chinua Achebe (Wash. D.C.: Three Continents Press, 1978), p. 165.

[9]Innes et Lindfors, p. 166.

[10]T.S. Eliot, "Journey of the Magi," Collected Poems 1909-1935 (New York: Harcourt, Brace and Company, 1936).

il se trouve devant des conséquences qu'il ne peut pas comprendre. Les intellectuels africains tels les Mages commencent leur voyage à cause d'une étoile et d'une vision mystique. Ils traversent un paysage inconnu qui isole leur âme et bouleverse leur vie entière. Ils retournent dans leur patrie mais, ayant récu une expérience qu'ils ne peuvent pas partager, ils deviennent des étrangers chez eux. Comme les Mages, l'intellectuel africain a acquis beaucoup de connaissances. Mais elles se révèlent ambiguës. Il a raison de se poser la même question que se posent les Mages à la fin de leur voyage "[...] were we led all that way for Birth or Death."[11] L'intellectuel africain subit une transformation psychologique à cause de la collision des cultures. S'il reste marginal toute sa vie sans rien y faire, son voyage ambigu l'amène à la mort. Mais s'il profite des deux cultures, il a des chances de renaître en s'améliorant et en améliorant son milieu.

La vérité c'est que l'intellectuel africain ne veut pas renoncer entièrement à son vieil héritage africain comme les colonialistes français ont tenté de faire. Au contraire, il aimerait préserver quelques éléments de son passé et les combiner avec quelques aspects de la culture occidentale dans l'espoir de créer une nouvelle culture qui serait sienne.

> I am a critic
> And never take for granted,
> Assumptions of my fathers days
> Are stumbling blocks across my ways;
> To clear them is my duty call,
> To walk erect and never crawl.
>
> My simple fathers
> In child-like faith believed all things,
> It cost them much
> And I their offspring lost a lot;
> They questioned not the lies of Magic,

---

[11] T.S. Eliot, "Journey of the Magi," p. 125.

> And fetish seemed to have logic
> They were deceived by first appearance
> And Now I need deliverance.[12]

L'intellectuel africain veut cesser d'éprouver ce sentiment d'infériorité devant la culture occidentale. Il sait qu'un des legs du colonialisme pour l'Africain est d'être jugé selon les standards d'une autre culture. L'intellectuel africain sait que cela amène des sentiments d'infériorité parce qu'il n'a pas de fond dans cette nouvelle culture. Ayant pris cette décision de mélanger les deux cultures, l'Africain moderne est dans la bonne voie pour se trouver une nouvelle identité. C'est pourquoi l'aliénation et la quête d'identité culturelle chez l'Africain moderne est le thème principal de beaucoup de romans africains.

Robert W. July résume cette quête en trois phases historiques:

> The search for cultural identity expresses itself in several ways [...]. First of all there is the need for an historical and a modern culture based not on foreign ideas but on native African values [...]. A second aspect of the african cultural identity is the need to establish and express a sense of human dignity [...]. The third element of culture identity springs naturally from the search for roots and the wish for the approbation of one's fellow man. This is the desire to make some positive contribution to contemporary world culture.[13]

L'intellectuel africain doit savoir que c'est à lui de construire un monde bon pour lui et bon pour les autres Africains. Il est important qu'il acquière une stabilité psychologique parce que c'est à lui d'éduquer les masses. Il doit commencer par une "décolonisation" psychologique de lui-même et puis une "décolonisation" psychologique des autres Africains. C'est le première chose à faire pour les gens qui ont perdu leur dignité

---

[12] Dennis Osadebey. Africa Sings (Ilfracombe: Stockwell, 1962), p. 12.

[13] Robert July, "The African Personality in the African Novel" Introduction to African Literature ed. Ulli Beier, (Evanston, Illinois: North Western Univ. Press, 1967), p. 232.

pendant le colonialisme. Selon Steve Biko dans son livre I Write What I Want

> The first step therefore is to make the black man come to himself, to pump back life into his empty shell, to infuse him with pride and dignity, to remind him of his complicity in the crime of allowing himself to be misused [...]. This is an inward looking process.[14]

Ce procédé l'aidera à faire des ajustements dans les domaines du mariage, des relations familiales, de ses occupations et de la religion. Il modifiera l'éducation occidentale pour convenir aux intérêts des Africains et non pas pour les aliéner d'eux-mêmes et de leur société. Il écrira à noveau l'histoire de l'Afrique pour éliminer tous les aspects négatifs qu'ont mis les colonisateurs. Steve Biko remarque que l'intellectuel africain doit entreprendre cette tâche: "To seek to rewrite the history of Black man and to produce in it the heros who form the core of African background," (p. 29) parce que selon lui, "A people without a positive history is like a vehicle without an engine. Their emotions cannot be easily controlled and channelled in a recognisable direction." (p. 29)

Finalement, l'intellectuel africain doit faire face au fait qu'à cause de son image négative dans le monde occidental, il ne sera jamais tout à fait accepté comme un égal par les Blancs. Donc, c'est à lui de façonner pour lui-même une situation psychologique et physique que le rendra plus heureux et plus actif dans sa société. Sa stabilité psychologique lui amènera la paix. Selon Mutiso dans son livre Socio-Political Thought in African Literature (1974):

> Then they will be able to return to their families rather than hide away in the cities, ending the perjorative term black-white man, i.e. an African who lives like a white man - ALONE.[15]

---

[14] Steve Biko, I Write What I Want, p. 29.

[15] G.C.M. Mutiso, Socio-Political Thought in African Literature (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), p. 132.

APERÇU BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS DES CINQ LIVRES UTILISÉS

Ferdinand Oyono est né à Ngoulemakong au Cameroun le 14 septembre 1929, dans une famille polygame. En 1939, il a commencé son éducation primaire dans une école locale. Plus tard, il a travaillé dans une mission catholique. Il a été introduit à la littérature classique par un de prêtre qui y habitait. Après avoir obtenu son Certificat d'Etudes Primaires, il est parti en France pour continuer ses études au Lycée de Provins.

Puis, il s'est inscrit à la faculté de droit et à l'Ecole Nationale d'Administration à Paris. Il est rentré au Cameroun pour être directeur du Bureau d'Etudes à Yaoundé. Maintenant, il représente le Cameroun comme délégué à l'Organisation des Nations-Unies à Washington D.C., Etats-Unis. Ses oeuvres comprennent:

Une Vie de Boy, Edition Julliard, 1956.

Le Vieux Nègre et la médaille, Editions Julliard, 1956.

Chemin d'Europe, Editions Julliard, 1960.

Mongo Beti est né à Mbalmayo, au sud de Cameroun en 1932. Il a commencé son éducation primaire à l'école de la mission locale. Ensuite il est allé au lycée à Yaoundé où il a reçu son baccalauréat. En 1951, il est parti en France pour étudier à la faculté des Lettres à Aix-en-Provence. Il a reçu sa licence à la Sorbonne. Après avoir préparé son agrégation à Paris, il a été désigné à Lamballe à l'ouest de la France. Ses oeuvres comprennent:

Ville Cruelle, Présence Africaine, 1954. (sous le pseudonyme d'Eza Boto.)

Le Pauvre Christ de Bombo, Edition Laffont, 1956. (sous le pseudonyme de Mongo Beti)

Mission Terminée, Editions Corrêa, 1957.

Le Roi Miraculé, Editions Corrêa, 1958.

Moui basse sur le cameroun, Maspero, 1972.

Perpétue, Buchet-Chastel, 1974.

Remember Reuben, Vrian Générale d'Editions, 1974.

La Ruine presque cocasse d'un polichinelle, Editions des Peuples noirs, 1973.

Cheihk Hamidou Kane est né à Mattam au Sénégal en 1928. Il a passé les premiers dix ans de sa vie d'une manière tout à fait traditionnelle. Il est allé à l'école coranique. En 1939, il est allé à l'école occidentale de l'état. Après trois ans, il est allé à Dakar, où il a reçu son baccalauréat.

Puis, il est allé en France pour continuer ses études à la Sorbonne à la Faculté de Droit. En 1959, avec une Licence de Philosophie et de droit, et un diplôme de l'Ecole Nationale de la France d'Outre-Mer, il est rentré au Sénégal. Maintenant, il travaille pour U. N. E. F. à Lagos, Nigéria. Son oeuvre la plus populaire est L'Aventure ambiguë, Edition Julliard, 1961.

Sembène Ousmane est né à Zinguinchor-Casamance, au Sénégal en 1923. Fils de pêcheur, il en est devenu un. Puis il a été mécanicien et maçon. Pendant la deuxième guerre mondiale, il a été conscrit et il s'est battu en Italie et en Allemagne. Après la guerre, il est rentré au Sénégal continuer sa vie de pêcheur. Plus tard, il est allé en France travailler comme docker à Marseille. Il a commencé à écrire à Marseille. Rentré en Afrique il mène depuis la vie occupée d'un écrivain et d'un réalisateur de cinéma. Ses oeuvres comprennent:

Le Docker noir, Nouvelles éditions Dobresse, 1956.

Oh, pays, mon beau peuple, Editions Amiot Dumont, 1957.

Les bouts de bois de Dieu, Le livre contemporain Amiot Dumont, 1960.

L'Harmattan, (Livre I, Référendum) Présence Africaine, 1964.

Voltaïque, Présence Africaine, 1962.

Le Mandat, Présence Africaine, 1963.

Xala, Présence Africaine, 1973.

Abdoulaye Sadji est né à Rufisque au Sénégal en 1910. Il est allé à l'école coranique, pendant dix ans. Après cela, il est allé à l'école française de l'état. En 1929, il a reçu son diplôme d'instituteur et en 1932, il a reçu son baccalauréat. Il est devenu directeur des écoles nationales à Rufisque. Il est mort en 1961. Ses oeuvres publiées comprennent:

Maimouna, la petite fille noire, Les lettres facile, Dakar, 1952.

La belle histoire de Leuk-le lièvre (en collaboration avec L.S. Senghor) Editions Hachette, Paris, 1953.

Nini, mulâtresse du Sénégal, Présence Africaine, 1965.

Maïmouna, Présence Africaine, 1958.

Tounka, nouvelle Africaine, Présence Africaine, 1965.

OEUVRES CONSULTÉES

Achebe, Chinua. "The Role of a Writer in a New Nation." Nigeria Magazine, 81, 1964.

_____. "The Novelist as a teacher." New Statesman, London: Heinemann, 1965.

_____. Things Fall Apart. London: Heinemann, 1958.

_____. No Longer at Ease. London: Heinemann, 1960.

_____. Arrow of God. London: Heinemann, 1964.

_____. Morning Yet on Creation Day: Essays. London: Heinemann, 1975.

Achiriga, Jingiri. La Révolte des Romanciers Noirs. Ottawa: Naaman, 1973.

Ademola, Francis. "Reflections." Nigerian Prose and Verse. Lagos: African University Press, 1962.

Armattoe, Raphael. Deep Down in the Black Man's Mind. Ilfracombe: Stockwell, 1954.

Awoonor-Williams, George. "Exiles." Black Orpheus. 13, 1963.

Beckford, William. Italy: With Sketches of Spain and Portugal Vol. II Paris: Baudry European Library, 1832.

Beier, Ulli. "In Search of African Personality." Twentieth Century. CLXV, 986, April, 1959.

Bench, A.C. The Novelists' Inheritance in French Africa. London: Oxford University Press, 1967.

_____. Writing from Senegal to Cameroon. London: Oxford University Press, 1967.

Bernth, Lindfors. "Achebe on Commitment and African Writers." African Report, 15, 3, 1970.

Beti, Mongo. Mission Terminée. Paris: Buchet/Chastel, 1957.

Biko, Steve. I write what I want. London: The Bowerdean Press, 1978.

Bitek, Okot P. Song of Lawino. A Lament. Nairobi: East African Publishing House, 1966.

Blair, Dorothy S. African Literature in French. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976.

Campbell, John. Negro-mania: Being an Examination of the Falsely Assumed Equality of the Various Races of Men. Philadelphia: Campbell and Power, 1851.

Canale-Suret, Jean. French Colonisation in Tropical Africa, 1900-1945. New York: Pica Press, 1971.

Capecia, Mayotte. Je suis Martiniquaise. Paris: Carreza, 1948.

Césaire, Aimé. Discours sur le colonialisme. Paris: Présence Africaine, 1955.

Chargois, J.A. "Two Views of Black Alienation. A Comparative Study of Achebe and Ralph Ellison" Diss, Indiana University, Dec. 1973.

Clark, J.P. "Poetry in Africa Today." Transition 3 (18), 1965.

Cohen, William B. Rulers of Empire: The French Colonial Service in Africa. California: Hoover Inst. Press, 1971.

Conrad, Jospeh. Heart of Darkness in Three Short Novels. New York: Bantam Books, 1963.

Cook, David. African Literature; A Critical View. London: Longman, 1972.

Cook, M. & Stephen Anderson. The Militant Black Writer. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.

Crowder, Michael. A Short History of Nigeria. New York: Frederick Praegar Press, 1966.

Damas, Léon. Black Label. Paris: Gallimard, 1956.

Dubois, W.E.B. "An ABC of Colour." Pan African Conference. London, 1900.

_____. Color and Democracy. New York: Harcourt, Brace and Co., 1945.

Egbuna, Obi. Wind Versus Polygamy. London: Faber, 1964.

Ekwensi, Cyprian. Beautiful Feathers. London: Hutchinson, 1963.

Eliot, T.S. "Journey of the Magi" Collected Poems 1909-1935. New York: Harcourt, Brace and Co., 1936.

Fanon, Frantz. Les Dammés de la Terre. Paris: Petite Collection Maspero, 1970.

_____. Peau Noire, Masques Blancs. Paris: Edition du Seuil, 1952.

Gakwandi, S.A. The Novel and Contemporary Experience in Africa. London: Heinemann, 1977.

Gide, André. Voyage au Congo. Paris: librairie Gallimard, 1928.

Gleason, Judith I. This Africa. Evanston, Ill: North Western University Press, 1965.

Hargreaves, J.D. "Assimilation in Late Eighteenth Century in Senegal" Journal of African History 8, 1964.

Hingot, G.L. "L'Univers Colonial dans Une Vie de Boy" Diss. UCLA, 1973.

Innes, C.D. and Bernth Lindfors. Critical Perspective on Chinua Achebe. Washington D.C.: Three Continents' Press, 1978.

Johnson, Lemeul. The Devil, the Gargoyle and the Buffoon. New York: Kennikat Press, 1971.

July, Robert. "The African Personality in the African Novel" Introduction to the African Literature ed. Ulli Beier. Evanston: North Western Univ. Press, 1967.

Kane, Cheihk Hamidou. L'Aventure ambiguë. Paris: Julliard, 1961.

Kesteloot, Lilyan. Anthologie Nègro-Africaine. Bruxelles: Marabout Université, 1967.

_____. Les Ecrivains Noirs de _ Langue Française: Naissance d'une Littérature. Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre, 1963.

Memmi, Albert. L'Homme Dominé. Paris: Gallimard, 1968.

Mutiso, G.C.M. Socio-Political Thought in African Literature. London: The Macmillan Press Ltd., 1974.

Ngugi, Wa Thiong'O. Homecoming. New York: Lawrence Hill and Co., 1972.

Nwanodi, O.G. Icheke and Other Poems. Ibadan: Mbari., 1964.

Nwosu, T.C. "The Unbeliever" Nigeria Magazine LXXXI, June, 1964.

Obiechina, E. Culture, Tradition and Society in West African Novel. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975.

Osadebey, Dennis. Africa Sings. Ilfracombe: Stockwell, 1962.

Ousmane, Sembène. Xala. Paris: Présence Africaine, 1973.

Oyono, Ferdinand. Une Vie de Boy. Paris: Julliard, 1956.

Paden, J. and Edward Soja. The African Experience. Vol. I, Evanston: North Western Univ. Press, 1970.

Pageard, Robert. Littérature Négro-Africaine. Paris: Le livre africain, 1966.

Palmer, Eustace. Introduction to the African Novel. New York: African Publishing Corporation, 1972.

Parkes, F.E. Kobina. "Africa Heaven" Songs from the Wilderness. London: University of London Press, 1964.

Peters, Lenrie. "Parachute" The African Assertion ed. Austin Sheldon. New York: The Odyssey Press, 1968.

Philombe, René. "Civilisation" dans Lilyan Kesteloot Lagneau.Neuf poètes Camerouna Yaoundé: Edition CLE, 1965.

Phillips, Arthur. Survey of African Marriage and Family Life. London: Oxford Univ. Press, 1953.

Roscoe, Adrian. Mother is Gold. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.

Sadji, Abdoulaye. Nini, mulâtresse du Sénégal 2e edition. Paris: Présence Africaine, 1965.

Sainville, E. Romanciers et Conteurs Négro-Africains. Paris: Gallimard, 1963.

Sartre, J.P. Situations III. Paris: Gallimard, 1949.

Sheldon, Austin. African Assertion. New York: The Odyssey Press, 1968.

Sithole, Ndabaningi. African Nationalism. Cape Town: Oxford University Press, 1959.

Stonequist, E. The Marginal Man (1937) New York: Russell and Russell Inc., 1967.

Zahar, Renata. Frantz Fanon: Colonisation and Alienation. Trans. Willfried F. Feuser. New York: Monthly Review Press, 1974.

L'INTELLECTUEL AFRICAIN, L'HOMME MARGINAL

par

MARY DONALD MBOSOWO

B.S., University of Nebraska at Omaha, 1978

AN ABSTRACT OF A MASTER'S THESIS

submitted in partial fulfillment of the

requirements for the degree

MASTER OF ARTS

Department of Modern Languages

KANSAS STATE UNIVERSITY
Manhattan, Kansas

1981

Le thème de la marginalité a toujours été important dans la littérature de n'importe quel peuple qui se redécouvre après soit une domination par un autre peuple soit après un déplacement. Dans la littérature africaine, ce thème a été traité par beaucoup d'écrivains qui essayent de montrer aux Africains ce qui leur est arrivé après le contact avec le monde occidental. Ils se servent de leurs oeuvres pour éduquer la masse sur la gloire passée du continent avant le colonialisme mais ils traitent surtout les problèmes que confrontent les Africains de nos jours en particulier ceux qui absorbent la culture étrangère sans discrimination.

Il s'agit dans cette thèse des intellectuels africains qui deviennent marginaux après le contact avec l'occident et sa civilisation. Ferdinand Oyono, Mongo Beti, Cheihk Hamidou Kane, Sembène Ousmane et Abdoulaye Sadji, parmi d'autres, traitent dans leurs différents romans, des aspects importants de la marginalité de l'intellectuel africain. L'étude des héros de ces cinq romans africains montre comment l'intellectuel africain devient marginal et comment il fonctionne avec difficulté dans le milieu africain. Cette étude suggère par ce fait même ce que l'intellectuel africain peut faire pour éviter ce problème de la marginalité.