Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 41 (2002)

Artikel: La langue de l'autre : usages et préjugés concernant les langues africaines, chez quelques écrivains européens et africains du XXe siècle

Autor: Faudemay, Alain

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-267838

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA LANGUE DE L'AUTRE :
usages et préjugés concernant les langues africaines, chez quelques écrivains européens et africains du XXe siècle*

« Ces langues, que nous appelons injustement patois »[1], constate, dans *Sans tam-tam*, l'écrivain et diplomate congolais Henri Lopes. On rencontre en effet plus d'une fois, chez les écrivains africains eux-mêmes, le mot *dialecte* pour désigner les langues de leurs pays. *Patois*, *dialecte*[2], ces désignations trahissent-elles l'adoption malheureuse du point de vue des Européens concernant les langues africaines, et l'inoculation, par ceux-ci, d'un sentiment d'infériorité qu'il

---

* Ceci est le texte complet en français écrit pour le Congrès de l'Association Internationale de Littérature Générale et Comparée qui s'est tenu à Pretoria en août 2000. Une version très abrégée en anglais paraîtra dans les actes du Congrès. Je dois à l'amitié de Françoise Imbs, spécialiste de l'Afrique Noire, qui enseigne la géographie humaine à l'Université de Paris VII, les documents sur le Burkina-Faso et sur le Rwanda, le livre de Nazi Boni, ainsi que l'anthologie commentée intitulée *Sciences humaines et philosophie en Afrique*, constituée par Patrick Tort et Paul Désalmand, à laquelle j'ai emprunté quelques références de mon article.
Notes et références
Sauf précision, les traductions françaises dans mon texte sont celles que j'ai effectuées pour ce travail. Lorsque la ville n'est pas précisée, l'ouvrage cité est édité à Paris.

1 Henri Lopes, *Sans tam-tam*, Yaoundé, CLE, 1989, p. 17.

2 Pour *dialecte*, voir par exemple Camara Laye, *L'Enfant noir*, ch. IX, Plon, 1953, p. 194 ou Cheikh Hamidou Kane, *Les Gardiens du Temple*, Abidjan, N.E.I., 1996, p. 258 (ch. 9). Pour la distinction entre *langue* et *dialecte*, voir Jean-Louis Donneux, *La parole et les langues africaines*, dans *Afrique et parole*, Paris, Présence Africaine, 1969, p. 38 et R. Anthony Lodge, *Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue*, Fayard, trad. française Cyril Veken, 1997, p. 33 (« la distinction entre langue et dialecte est le plus souvent une question qui ressortit à la sociopolitique plutôt qu'à la pure linguistique »).

faudrait pouvoir éradiquer ? Ce serait, dès lors, d'abord aux Européens, fauteurs de cette « image » négative, qu'il faudrait s'en prendre, ce serait d'abord eux qu'il faudrait éduquer, afin de légitimer par le biais d'autrui la nouvelle « image », redressée, objective, que l'Afrique Noire pourrait enfin avoir d'elle-même.

Chinua Achebe s'y emploie lorsqu'il proteste contre une « image » raciste de l'Afrique, à propos de *Cœur des ténèbres* de Joseph Conrad : « Le langage, c'est trop reluisant pour ces types, donnons-leur des dialectes ! »[3]. Achebe songe-t-il, par exemple, et même s'il ne la cite pas, à cette phrase de Conrad : « Je ne comprends pas le dialecte de cette tribu »[4] ? Le glissement du *dialecte* à la *tribu* se retrouve, beaucoup plus tard, chez un écrivain colonial comme Jean Martet[5], dont le titre, *Les bâtisseurs de royaumes*, indique déjà la perspective. Car les bâtisseurs en question ne sont pas Soundiata Keïta, empereur du Mali, ou les fondateurs du royaume Ashanti, mais Savorgnan de Brazza ou Lyautey[6]. La désignation des *langues* comme *dialectes* substitue subrepticement à un examen proprement linguistique des considérations politiques et sociales ; elle insère les

---

[3] Chinua Achebe, *An Image of Africa : Racism in Conrad's "Heart of Darkness"*, in *Heart of darkness* and other texts, Norton Critical Edition (ed. by Robert Kimbrough), 1988, p. 262. En anglais : « Language is too grand for these chaps, let's give them dialects ». Achebe pourrait aussi faire écho à ces lignes de *Banjo* de Claude McKay : « Negroes speaking the civilized tongues, Negroes speaking all the African dialects » (part 2, London, The X Press, Black Classics, 2000, p. 56). L'ironie de la formulation de McKay ressort mieux encore si l'on songe qu'il dit de Ray, son porte-parole : « He hated civilization because its general attitude toward the colored man was such as to [...] make him inhuman » (p. 142). Un ami nord-américain, spécialiste de la culture afro-américaine, Randall Cherry, a attiré mon attention sur ce texte de Claude McKay et je tiens à l'en remercier ici.

[4] Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, III, *op. cit.*, p. 61. En anglais : « I don't understand the dialect of this tribe ».

[5] Jean Martet, *Les bâtisseurs de royaume*, ch. XXXVII, Albin Michel, 1934, p. 275 (« Il faut connaître leur langue, toutes leurs langues. Or, il y a autant de langues que de tribus »).

[6] Voir par exemple Anne Stamm, *Histoire de l'Afrique précoloniale*, Coll. « Que sais-je ? », 1997, en particulier p. 32 et 58.

données linguistiques dans des systèmes de faits, qui amènent, d'un côté, à qualifier certaines sociétés, positivement, de « civilisées », et d'un autre côté, à en taxer d'autres, négativement, de « primitives ». Les « dialectes » sont aux « langues » ce que les « tribus » sont aux « nations »[7], le « fétichisme » ou l'« animisme » aux « religions »[8], l'« artisanat » à l'« art »[9], le « folklore » ou la « tradition » à la « littérature »[10]. Chez les Malgaches, avant la codification du hova, prétend Maurice Martin du Gard en 1937, « point de littérature [...] Mais une tradition orale »[11] et José Osorio de Oliveira, en 1952,

---

7 Cf. par exemple Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 1967 [1947], p. 24 (in « Morphologie sociale » : « La difficulté de déterminer le groupe social s'explique par l'inexistence de la nation dans les sociétés primitives »). Le mot *tribu* (ou en anglais *tribe*) n'est pas péjoratif chez les écrivains africains. Voir par exemple Ngugi Wa Thiong'o, *Weep not, Child*, Oxford, Heinemann, 1987, p. 74, 75, 89, 108, 115. Mais ce mot est souvent négatif sous la plume des écrivains européens. Voir par exemple Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, 1973, p. 94, cité dans le « Trésor de la langue française », t. 16, p. 604 (art. *Tribu*) : « Le désaccord est encore plus profond à propos du second usage du terme *tribu*, lorsqu'il sert à désigner un stade de l'évolution de la société humaine » et Alberto Moravia, *A quale tribù appartieni ?*, Milano, Bompiani, 1972, en particulier p. 138 et 141 (Mbale, [Uganda] marzo 1971).

8 Pour *fétiche*, voir Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Phaidon-Verlag, 1960, p. 12, qui critique ce terme (« mit dem Worte "Fetisch" oder "barbarische Kunst des Teufels" »). Pour « animisme », voir *Inventaire du Français en Afrique Noire*, Québec, AUPELF, 1983, p. 18.

9 Voir Marine Degli et Marie Mauze, *Arts premiers. Le temps de la reconnaissance*, Gallimard, coll. « Découvertes », 2000, p. 76 et 112. Elles mentionnent *Primitive art* de Boas où l'auteur, en 1927, use indifféremment des termes « artiste » et « artisan », et Marcel Griaule qui, en revanche, en 1947, intitule *Les Arts de l'Afrique Noire*, l'un de ses livres. Voir aussi Lorenz Homberger, *L'art de l'Afrique*, dans le Guide du Musée Rietberg, Zurich, 2000, p. 120-121 de la version française.

10 Pour le mot *folklore*, voir la référence 13 et pour le mot *tradition*, la référence 11.

11 Maurice Martin du Gard, *Pour l'empire*, ch. VII, Flammarion, 1937, p. 166. Pour une appréciation au contraire positive de l'oralité africaine à la même époque, voir Karen Blixen, *La ferme africaine*, traduit du danois par Y. Manceron, coll. « Folio », 1986, p. 290.

regrette quelque peu d'avoir intitulé, « avec une excessive latitude », nous dit-il, « Littérature africaine », un de ses volumes[12]. C'est surtout le caractère le plus souvent *oral* de la création langagière en Afrique qui autorise, croit-on, le refus de lui donner droit de cité parmi celles que l'on honore du nom de « littérature » ; encore en 1955, Eliade doit *revendiquer* (c'est moi qui souligne) « pour la majorité des matériaux recueillis par les folkloristes et par les ethnologues le nom et la qualité de littéraires »[13]. L'oralité des créations africaines implique aussi leur caractère anonyme et collectif ; les Européens oublient-ils que la notion de création individuelle, signée, ne caractérise qu'une partie de leur art, de leur littérature ? Pourtant, ils n'hésitent pas à parler d'art pour les cathédrales gothiques ou de littérature pour les fabliaux, pas plus qu'ils ne dénient la possession de « civilisations » et de « langues » à des peuples qui n'avaient pas encore constitué une « nation » avant le XIXe siècle, les Italiens et les Allemands.

Constater que des peuples ont une « langue » sans leur accorder une « littérature » permet de les déclasser, et entre dans la substitution de la « primitivité » à la « civilisation ». Un cercle vicieux permet alors de refuser à des « dialectes » le statut de « langues », en partie parce que ces « langues » ne seraient pas illustrées par une « littérature », et de décréter qu'on a affaire à une « tradition » et non à une « littérature », dans la mesure où c'est un « dialecte », et non une « langue », qui produit ces œuvres. Le maintien même du mot *langue* n'exclut pas toujours, du reste, ce point de vue réducteur. Car la « langue » privée de « littérature » ne prouve pas grand-chose en faveur du statut de civilisés. « Un beau langage est un chef-d'œuvre

---

[12] José Osorio de Oliveira, *Contribuição portuguesa paro o conchecimento da alma negra*, Lisboa, 1952, p. 11. En portugais : «... esse volume, com excessiva latitude intitulado *Literatura africana* ».

[13] Mircea Eliade, *Littérature orale*, in *Histoire des littératures*, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1955. Voir Alain Ricard, *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*, Paris, CNRS et Karthala, 1995, p. 41 et sq. (« Qu'est-ce alors que la littérature orale ? »).

collectif et inconscient, aurait dit André Demaison aux frères Tharaud. Ces Noirs ne parleraient pas ainsi s'il n'y avait derrière eux une civilisation très simple, mais une civilisation tout de même »[14]. On songe, *a contrario*, à l'ironie sous-jacente d'un dialogue entre deux jeunes Africains, dans le premier livre du Kenyan Ngugi (en 1964) :

> – [...] Je me demande pourquoi notre peuple, ce peuple qui n'est plus, n'avait pas d'instruction quand l'homme blanc est venu.
> – Il n'y avait personne pour leur apprendre l'anglais[15].

Ngugi force à peine le trait. Dès les débuts de la colonisation, la supériorité supposée du langage des maîtres confère à celui-ci, pense-t-on, le monopole de l'universalité. En apprenant à Caliban *son* langage, Prospero lui a inculqué, tout simplement, *le* langage[16]. Mais le monstre insulaire, asservi pour son bien par le tout-puissant mage shakespearien, use de ce don pour maudire son bienfaiteur... Plusieurs siècles plus tard, même un esprit aussi critique, vis-à-vis de la colonisation, que Gide, tombe dans ces généralisations captieuses : « Les gens de ces peuplades primitives... n'ont pas *notre* façon de raisonner [...] Leurs actes échappent au contrôle de *la* logique » (c'est moi qui souligne)[17]. Gide acceptait ainsi docilement les préjugés popularisés par *La mentalité primitive* de Lévy-Bruhl[18], vis-

---

[14] André Demaison cité par les frères Tharaud, in *La randonnée de Samba Diouf*, Plon, 1922, p. 4.

[15] Ngugi, *Weep not, Child*, *op. cit.*, p. 37. En anglais :
« – I wonder why our folk, the dead old folk, had no learning when the white man came ?
– There was nobody to teach them English . »

[16] Shakespeare, *The Tempest*, act I, sc. II. Caliban : « You taught me language [...] The red plague rid you, / For learning me your language ! ».

[17] André Gide, *Le retour du Tchad*, Gallimard, 1928, p. 48-49.

[18] Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, P.U.F., 1922. Voir aussi *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) et *L'Ame primitive* (1927), ainsi que le commentaire d'E.C. Nwezeh dans « Africa in French and German Fiction », *Ife Comparative Studies*, n° 1 (Ibadan, Nigeria), 1978, ch. I, p. 5 à 10.

à-vis desquels, une dizaine d'années après *Le retour du Tchad*, Jean Paulhan[19], alors administrateur à Madagascar, ou Arturo Labriola, anti-fasciste exilé à Paris, allaient se montrer beaucoup plus critiques. « C'est l'éternel roman de ces missionnaires, de ces "voyageurs", qui vont découvrir les sauvages. Les neufs dixièmes d'entre eux ne connaissent ni la langue ni l'histoire des peuples observés »[20]. Arturo Labriola a raison : les arguments de Lévy-Bruhl s'enracinent dans un lointain passé ; le débat entre le philosophe et ses adversaires semble faire écho à celui qui avait opposé, en 1865, les frères Livingstone (« Quiconque se plaint de la pauvreté de ces idiomes ne prouve qu'une chose, c'est qu'ils lui sont peu familiers »)[21] au *Voyage* de François Levaillant *dans l'intérieur de l'Afrique*, soixante-quinze ans plus tôt (« la langue des Hottentots... à la vérité fort pauvre, n'a point besoin de mots pour exprimer des idées abstraites et trop métaphysiques »)[22]. Et ces préjugés ont la vie dure : encore après 1945, Cecil-Scott Forester, imaginant, dans *Le Ciel et la Forêt*, un dialogue entre Lanu et Loa avant l'arrivée des Blancs, croit bon de préciser : « il ne saisit pas ce que Loa avait en tête. Loa non plus n'en était pas très certain. Ni son esprit ni le vocabulaire selon lequel il pensait ne se prêtaient à un raisonnement logique »[23].

Des ethnologues ou anthropologues européens doivent combattre l'idée du « manque de coordination » des Noirs, tandis que des

---

[19] Jean Paulhan, *Les Hain-Tenys*, ch. II, Gallimard, 1938, p. 23-24.

[20] Arturo Labriola, *Le crépuscule de la civilisation*, G. Mignolet et Storz, s. d., p. 151 (in « Appendice. Les idées de M. Lévy-Bruhl »).

[21] David et Charles Livingstone, *Explorations du Zambèze*, trad. Mme H. Loreau, Hachette, 1866, in *Voyages de découvertes en Afrique*, coll. « Bouquins », édition établie par Alain Ricard, 2000, p. 508.

[22] *Voyage de M. Levaillant dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, Leroy, 1790, 2 vol., cité *ibid.*, p. 361.

[23] Cecil Scott Forester, *The Sky and the Forest*, ch. XIV (trad. française Anne Brierre, Denoël, 1951, p. 237).

chercheurs africains[24], à la suite du P. Placide Tempels[25], illustrent ce combat en étudiant la « philosophie bantu-rwandaise » ou en rappelant aux Européens que ce qu'ils appellent *la* philosophie est circonscrite par un horizon culturel spécifique, qui en fait *une* « europhilosophie »[26]. Car le déni ou l'ignorance de la pensée noire sont étroitement liés à la sous-estimation de leurs langages : on croit voir dans ceux-ci la cause ou la conséquence de celle-là. Si ce n'est le vocabulaire qui dénoncerait la « pauvreté » des langues africaines, ce sera la syntaxe, organe de la logique[27] ; le prétendu « petit-nègre »[28] trahirait l'insuffisance syntaxique de langues autochtones dont il constituerait, insinue-t-on, le calque : il manifesterait le caractère « enfantin » du Noir, lieu commun raciste que reproduit

---

[24] Cf. Alexis Kagame, *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, 1956, cité par Jean-Godefroy Bidima, « Esquisses philosophiques sur les devenirs africains », in *Diogène*, n° 184, oct.-déc. 1988, p. 158. Voir aussi Alain Ricard, *Littératures d'Afrique noire...*, *op. cit.*, p. 156 et sq.

[25] Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, cité par Claude Prudhomme, « Eglises chrétiennes en Afrique Noire : un christianisme africain », in *Historiens et géographes*, n° 367, juillet-août 1999, p. 217.

[26] Cf. Pathé Diagne, *L'Europhilosophie face à la pensée du négro-africain*, Dakar, Sankoré, 1981, cité *ibid.*

[27] Kindengue N'Djok, *Kel'lam fils d'Afrique*, Paris, Ed. Alsatia, 1958, p. 16 : « — Le Noir, dit-on, n'est pas logique » (2e p., ch. 161). Voir à cet égard la référence 17, empruntée à Gide. Pour le débat concernant les langues africaines, à l'époque coloniale, voir aussi, d'un côté, *La Ville inconnue* de Paul Adam (Ollendorf, 1911), de l'autre *Batouala, véritable roman nègre* (Albin Michel, 1921) de René Maran, ainsi que le commentaire d'E.C. Nwezeh, in *op. cit.*, ch. V, p. 80.

[28] Concernant le « petit-nègre », voir, pour une meilleure compréhension du français tel qu'il est parlé en Afrique Noire, Pierre Dumont, *Le français langue africaine*, L'Harmattan, 1990, 3e p., ch. I : « Le parler français des non-lettrés » (p. 107-117). Voir aussi Nwezeh, sur *Batouala* de René Maran, in *op. cit.*, ch. VII, p. 108 : « His African characters express themselves in correct French [...] Before *Batouala*, pidgin French was used to ridicule black people, but in his novel Maran uses it to poke fun at the white colonial administrators and his black accomplice ».

même Mora-via[29], pourtant méfiant à l'égard des lieux communs sur l'Afrique[30], mais dont se moque le Sud-Africain Alex La Guma[31]. A la fin de la période coloniale, Blaise Cendrars, sur le seuil de son anthologie, vante (citant des spécialistes anglophones) les « principes grammaticaux » des langues africaines, leur « base très systématique et philosophique ». Curieusement, pourtant, il s'obstine à attribuer ces « langues » et cette « littérature », dont il recommande l'étude, à des « races primitives »[32].

L'incohérence apparente de Blaise Cendrars a, malgré tout, sa raison d'être. La « primitivité » s'oppose à la « civilisation », en tant qu'elle serait, par excellence, représentée par les Européens. Or la « civilisation » européenne a, depuis fort longtemps, fait place à ses propres contradicteurs. Contre les « Lumières » du XVIIIe siècle, réduites par leurs adversaires à un credo rationaliste, le romantisme réhabilite la part « nocturne » du psychisme, qu'il faut écouter en soi-même et libérer. Les *Hymnes à la Nuit* de Novalis, les *Nocturnes* de Chopin, les dormeuses de Füssli et de Courbet manifestent cette remise en question des « lumières » rationnelles et de la « civilisation » qui leur est liée. Au point nodal qui joint le sens propre et les sens figurés, la couleur de peau du Noir et son insensibilité supposée aux « lumières » de la logique concourent à faire de l'Africain l'incarnation symbolique du Blanc, en tant qu'il libérerait sa face « nocturne ». « L'Africain... écrit le Sud-Africain Laurens van der Post à la fin de son *Aventure au cœur de l'Afrique*, appartient à la nuit [...] il a une certaine sagesse, il connaît le secret des ténèbres [...] nous... avons trop de lumière et trop peu de la nuit et de la

---

29 Alberto Moravia, *La paura in Africa*, in *A quale tribù appartieni ?*, Milano, Bompiani, 1972, p. 11 (voir aussi *Tra i Pokot*, in *Lettere dal Sahara*, Milano, Bompiani, 1981, p. 144).

30 *Id.*, p. 163, in *Sulle orme di Gide*.

31 Alex La Guma, *Time of the Butcherbird*, Oxford, Heinemann, 1987, p. 12 et 13.

32 Blaise Cendrars, 2nde p. de la notice de l'*Anthologie nègre*, Paris, Buchet / Chastel, 1979 (Cendrars est mort en 1961).

sagesse des ténèbres »[33]. L'image « obscurcie » et à première vue négative de l'Africain peut donc être renversée, lorsqu'elle prend place dans une tradition proprement européenne d'autocontestation, qui est celle du romantisme et de sa descendance. A cet égard, la coexistence, chez André Breton comme chez Blaise Cendrars ou Michel Leiris, d'une critique violente de la « civilisation » européenne, d'une exploration de l'« inconscient » et d'un intérêt marqué pour l'Afrique, suggère un lien entre ces trois aspects. La « nuit » est, par excellence, africaine ; l'Afrique est, par excellence, nocturne. « The Dark Continent » : le continent noir, serait-on tenté de traduire. Mais la traductrice française de Stanley, en 1879, interprète ainsi : « le continent mystérieux »[34]. Quelques années après Stanley, des titres comme ceux d'Olive Schreiner[35] et de Joseph Conrad (*La nuit africaine, Au cœur des ténèbres*) exploitent l'identification suggérée par le titre de Stanley. Comme l'inconscient, le caractère « nocturne » du Noir incarne tour à tour, ou à la fois, le désir et la peur.

Assez logiquement, chez un écrivain colonial comme Jean Martet, c'est la peur qui l'emporte, faisant de l'Autre un adversaire obscur et redoutable (l'obscurité est, par elle-même, redoutable) : « La nuit, l'étrange nuit d'Afrique commençait à s'emparer de la forêt. Nous croisâmes des noirs qui revenaient de la chasse... avec des flèches empoisonnées »[36]. Poncif, bientôt, que cette Afrique nocturne, au

---

[33] Laurens Van der Post, *Venture to the interior*, London, The Hogarth Press, 1952, chap. XXIII, p. 227-228. En anglais : « The African... he belongs to the night, [...] he has a certain wisdom, he knows the secret of the dark [...] we... have too much of the light and not enough of the night and wisdom of the dark ».

[34] Henry Morton Stanley, *Through the Dark Continent*, London, 1878. Voir aussi *In darkest Africa*, en 1890.

[35] Olive Schreiner, *The African Night*, London, 1883.

[36] Jean Martet, *Les Bâtisseurs de royaumes*, ch. XXV, *op. cit.*, p. 188. Ce caractère « nocturne » est attribué volontiers par les écrivains européens aux univers qui leur sont le plus étrangers : le plus obscurs. La nuit est donc aussi, à l'occasion, asiatique (ou l'Asie – nocturne). *De stille Kracht*, le grand roman indonésien du Hollandais Couperus, est traduit en français sous le titre *La force des ténèbres* ; et ce n'est pas un hasard si une bonne partie de *La Voie royale* et de *La*

point que le Camerounais Mongo Beti, en 1956, en proposera une version parodique : « O nuit... nuit d'Afrique, à quoi donc ressembles-tu ?... [...] Nuit insondable, que d'épaves recèle ton sein ? »[37] Chez Conrad, sans doute, la peur l'emporte, mais sans éteindre le désir. Son roman, comme on sait, à la fois anticolonialiste et raciste, et qui a pu, comme tel, à la fois séduire Gide[38] et Leiris[39], intriguer Moravia[40] et irriter Achebe, repose sur la réversibilité de son titre : le « cœur des ténèbres », qui est africain, éclaire, si l'on ose dire, d'un jour inquiétant, les « ténèbres du cœur »[41], du cœur humain, y compris et d'abord, européen. L'œuvre de « pénétration », à la fois conquérante et destructrice, des explorateurs, peut donc être appliquée, en un sens métaphorique, à une périlleuse plongée dans les ténèbres du moi. L'ambivalence, chez Conrad, est pleinement maintenue ; elle résulte de la greffe de l'expérience coloniale sur le romantisme, qui avait pourtant, pour les Européens eux-mêmes, assorti à une psychologie de l'obscur une pensée politique d'émancipation[42]. Il faut donc prendre dans tout son sens la formule de

---

Condition humaine de Malraux se passe la nuit.
Cependant, le lien entre l'Afrique et la nuit est plus marqué encore, me semble-t-il, pour les raisons que je viens d'évoquer.

37 Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 311 (Bomba, 19 février).

38 *Le Voyage au Congo* de Gide est dédié « à la mémoire de Joseph Conrad ».

39 Leiris, *L'Afrique fantôme*, 12 mars 1932, Gallimard, coll. « Tel », p. 243.

40 Alberto Moravia, *Ricordo di Conrad*, in *Lettere dal Sahara*, Milano, Bompiani, 1981. Voir en particulier le jugement nuancé, et quelque peu contradictoire, de la p. 181 : d'un côté, en effet, « Qual era la materia [di *Cuore di Tenebre*] ? Era il colonialismo di cui, ovviamente, Conrad, nel 1890, data del suo viaggio nel Congo, non poteva aver preso coscienza a livello storico e sociologico » ; mais d'autre part, « Di primo acchito, di fronte agli orrori del colonialismo nel Congo, capì che un gentiluomo non poteva essere colonialista [...] ».

41 Conrad, *Heart of Darkness*, ch. III, *op. cit.*, p. 67 (« The brown current ran swiftly out of the heart of darkness [...] Kurtz discoursed... It survived his strength to hide... the barren darkness of his heart »).

42 Voir, par exemple, à cet égard, *Ourika* de Mme de Duras ou *Les fiancés de Saint-Domingue* de Kleist.

Conrad « explorations romantiques du moi profond »[43], et le caractère « incompréhensible » ou « impénétrable », chez lui[44], des langues africaines que les Européens veulent ignorer, s'accorde aux « ténèbres » qu'ils hésitent à « explorer » en eux-mêmes. La critique d'Achebe, si elle est parfaitement justifiée, ne l'est, malgré tout, que dans une perspective étrangère à la cohérence (ou à l'incohérence très logique) du roman de Conrad.

La critique d'Achebe donne aussi une valeur autobiographique à certains passages de son roman *Un monde s'effondre*. Par exemple, à ce dialogue entre Okonkwo et Obierika : « – L'homme blanc comprend-il notre coutume concernant la terre ? – Comment le pourrait-il, lui qui ne parle même pas notre langue ? Mais il dit que nos coutumes sont mauvaises »[45]. Des critiques analogues, portant sur le mépris, ou l'ignorance, ou l'ignorance méprisante des Européens à l'égard des langues africaines, animent d'autres romans de ce continent, sous la plume du Sénégalais Ousmane Sembène[46], du Camerounais Ferdinand Oyono[47], ou de Chenjerai Hove, écrivain du Zimbabwe[48]. Des passages parfois comiques, dans des œuvres auto-

---

[43] Conrad, *Geography and some explorers*, in *Heart of Darkness and other texts*, *op. cit.*, p. 144. En anglais : « romantic explorations of my inner self ».

[44] Conrad, *Heart of Darkness*, *op. cit.*, p. 37, 68 ; cf p. 47 : « it looked as though he would presently put to us some question in an understandable language ».

[45] Achebe, *Things fall apart*, chap. 20, Oxford, Heinemann, 1994 [1958], p. 126. En anglais : « Does the white man understand our custom about land ? – How can he when does not even speak our tongue? But he says that our customs are bad [...] ».

[46] Ousmane Sembène, *Les Bouts de bois de Dieu*, Paris, Le livre contemporain, 1960, p. 20 (Niakaro à sa nièce Adjibidji : « je n'ai jamais entendu dire qu'un toubabou ait appris le bambara ou une autre langue de ce pays »).

[47] Ferdinand Oyono, *Une vie de boy*, Pockett, 1970, p. 149 (le commandant à sa femme adultère : « Sais-tu ce que cela veut dire ? Bien sûr que non ! Tu as toujours méprisé les dialectes indigènes... »). Voir aussi Jean Chevrier, *Une vie de boy. Oyono. Analyse critique*, Hatier, coll. « Profil d'une œuvre », 1977, p. 155.

[48] Chenjerai Hove, *Shadows*, Harare, Baobab books et p. 62 de la trad. française de J.-P. Richard, Actes Sud, 1999 (pensée du père de Johana : « C'est bien pourquoi

biographiques africaines (*Oui, mon commandant* d'Hampâté Bâ)[49], ou européennes (*Terre d'ébène* d'Albert Londres[50], *L'Afrique fantôme* de Michel Leiris[51], *La ferme africaine* de Karen Blixen[52]), confirmeraient obliquement cette ignorance et l'infériorité qu'elle instaure, n'en déplaise à l'Européen : elle fait dépendre celui-ci, en principe tout-puissant, d'un interprète qui, peu ou prou, n'en fait qu'à sa tête. C'est pourquoi en Guinée-Bissau, à la récréation de 10 h 1/2, les enfants du pays, raconte Carlos Lopes[53], n'ont pas le droit, à l'époque coloniale, de parler créole, ce qui aiguise leur désir de le faire, à la fureur de leurs copains originaires de la métropole, qui n'y comprennent rien. Mais il arrive aussi que les malentendus naissent non de ce que l'Européen ignore la langue, comme l'Africain aurait pu le croire, mais de ce qu'il la connaisse. Tels passages de Hampâté Bâ[54], d'Oyono[55], le rappellent.

---

il refuse d'apprendre notre langue, qui nous permettrait de parler face à face »).

[49] Amadou Hampâté Bâ, *Oui, mon commandant !*, Babel, 1994, p. 220 (à propos des deux sens du mot *bouddhi* en peul). Voir aussi Oyono, *op. cit.*, p. 16 : « Il [le père Gilbert] connaissait quelques mots Ndjem, mais il les prononçait si mal qu'il leur donnait un sens obscène ».

[50] Albert Londres, *Terre d'ébène*, Le serpent à plumes, 1998 [1929], ch. XVI (« Sa Majesté »), p. 155 : « "Xavier traduisit. Le Morho Naba parut moins souriant."
– Que lui as-tu dit ? Il n'a pas l'air content.
– Je ne pouvais traduire psychologue ; je lui ai dit : "Tu es un gros roublard !" »

[51] Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, 28 août 1932, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 438 : « Mais Abba Jérôme, alors que je croyais qu'il traduisait mes paroles, n'aurait-il pas fait sa cour ? ».

[52] Karen Blixen, *La ferme africaine*, traduit du danois par Yvonne Manceron, « Danses nègres », in 1re p., coll. « Folio », p. 213 : « Kamante, qui me servait bien à contrecœur de traducteur,... ne pouvait, tout en résumant, s'empêcher de rire ».

[53] Carla Lopes, *O recreio das dez e meia*, in *Corte geral*, Lisboa, Ed. Caminho, 1997, p. 22 : « Os da metropole faziam queixinhas de nós falarmos em "kriol" no recreio das dez e meia [...] era proibidíssimo falar "kriol" e isso so aumentava o intéresse em fazê-lo ».

[54] Hampâté Bâ, *Oui mon commandant !*, IV, *op. cit.*, p. 247-248.

[55] Oyono, *Une vie de boy*, *op. cit.*, p. 127.

S'il était sans doute de bon ton, chez beaucoup d'Européens, de mépriser les langues africaines et de justifier ainsi leur ignorance, l'intérêt, pour les colonisateurs, de l'ethnologie et de connaissances qu'elle pouvait impliquer, n'échappait pourtant pas aux responsables politiques : « il y a un intérêt capital, affirme un rapport français de la Chambre des députés, le 26 mars 1931, à étudier les peuples indigènes, à avoir une connaissance exacte et approfondie de leurs langues, de leurs religions, de leurs cadres sociaux »[56]. Les administrateurs et, plus encore, les ethnologues, intermédiaires ambigus[57], comme les interprètes, mais du côté européen, fournissent la preuve de ce savoir linguistique en parsemant leurs textes de mots africains ou de citations dans les idiomes concernés[58]. Mais est-ce bien une

---

[56] Cité par Marine Degli et Marie Mauze, *op. cit.*, p. 90. Voir aussi Marcel Griaule, « Le noir est un homme », in *Présence Africaine*, n° 1, octobre-décembre 1947, p. 33 : « Je connais, parmi mes amis administrateurs, des gens consciencieux et honnêtes qui veulent connaître et comprendre les hommes de qui ils ont la responsabilité, parler leur langue, traiter avec eux d'homme à homme » et Jean de La Guerivière, *Les fous d'Afrique. Histoire d'une passion française*, Ed. du Seuil, 2001.

[57] Voir à cet égard Michel Leiris, *L'ethnographe devant le colonialisme*, in *Cinq études d'ethnologie*, Gallimard, coll. « Tel », 1997, en particulier p. 85 (« ils sont... assimilés plus ou moins par les gens qu'ils étudient à des gens de l'administration »).

[58] Voir, parmi beaucoup d'exemples possibles, Michel Leiris, *op. cit.*, p. 422 (14 août 1932) : « les chasseurs enlèvent leur *mateb* (cordon de cou que tout Abyssin porte sa vie durant, en signe qu'il est chrétien) » ou Georges Balandier, *Afrique ambiguë*, Plon, 1957, ch. II, p. 36 : « les Lébou la [la femme adultère] désignent en public par l'expression de *ndyaro kat*, "femme qui va prendre les hommes" ». Pour une démarche similaire avant l'apparition de l'ethnologie proprement dite, dans une œuvre qui pour nous relève de la « littérature », voir par exemple François Petis de la Croix, *Histoire du prince Calaf et de la princesse de Chine*, L'Harmattan, 2000, p. 23 : « Les Persans croient que tout ce qui doit arriver jusqu'à la fin du monde est écrit sur une table de lumière appelée Louh » et l'avertissement en tête du 2e volume des *Mille et Un Jours* : « On peut regarder les *Mille et Un Jours* comme les relations des voyageurs, c'est-à-dire comme un ouvrage rempli d'observations véritables et dignes de la curiosité du public » (cité par Paul Sebag dans son dossier, *ibid.*, p. 106). Les « relations des voyageurs »

preuve ? Si Heinrich Barth, qui voyage en 1857-1858, si Frobenius, présent en Afrique à partir de la fin du XIXe siècle, si Evans-Pritchard, qui vit avec les Nuer dans les années 1930[59], atteignent des connaissances approfondies, l'amharique de Michel Leiris[60] fait rire, confie-t-il, son interlocutrice éthiopienne et l'emploi, sous la plume d'Albert Londres[61], du mot *dolo* pour désigner la bière de mil, ne signifie évidemment pas que ce grand « reporter » maîtrisait la langue des Mossis. Il pouvait être tentant, pour des écrivains moins scrupuleux et passablement ignorants, de tâcher d'en imposer à des lecteurs européens, encore plus ignorants qu'eux. On comprend les sarcasmes d'Oyono, contre ceux « parlant de ce continent dont ils étaient tous aptes à saisir et à expliquer, tout de go, l'unique et l'inexprimable »[62].

Cette « unicité » africaine, sérieusement ou illusoirement visée par les « africanistes » et leurs émules, justifie l'emploi dans les langues africaines des « termes spéciaux ». En effet, « beaucoup de termes spéciaux demeurent intraduisibles », rappelle le *Manuel d'ethnogra-*

---

préfigurent parfois, à plus d'un titre, les écrits des ethnologues, dont la diffusion a cependant modifié au XXe siècle l'attente du public face aux « récits de voyage » des écrivains.

59 Heinrich Barth (1821-1865) « apprend cinq langues africaines et recueille le vocabulaire de onze autres », signale Alain Ricard (*Voyages de découvertes en Afrique*, *op. cit.*, p. 272). Pour Frobenius, voir par exemple les contes et les mythes des Wakaranga dans *Kulturgeschichte Afrikas*, *op. cit.*, p. 258 et sq. et pour Evans-Pritchard, *Les Nuer* [1937], ch. Ier, p. 29-30 et 60 de la trad. française de L. Evrard (Gallimard, coll. « Tel », 1994).

60 Michel Leiris, *op. cit.*, 21 septembre 1932, p. 492.

61 Albert Londres, *Terre d'ébène*, *op. cit.*, p. 141.

62 Ferdinand Oyono, *Chemin d'Europe*, coll. 16/18, 1973, p. 111. Cf p. 120 : « ils s'en vont sous l'auguste prétexte de la Science, du Savoir, retrouver le pygmée ou le nègre [...] Je me souviens de ce M. Cimetierre, "africaniste" comme de juste ». Voir à l'inverse la prudence ou l'humilité (et l'ambiguïté) de Karen Blixen qui, dans *La ferme africaine*, juste après avoir affirmé : « mes relations avec les indigènes avaient pris un tour plus personnel, nous étions des amis », s'empresse d'ajouter : « J'avais admis une fois pour toutes que je n'arriverais jamais à les connaître » (*op. cit.*, p. 34).

phie de Marcel Mauss[63]. Lorsque des écrivains africains comme Camara Laye[64], Nazi Boni[65], Hampâté Bâ[66] recourent dans des textes en français à des mots de leurs langues pour désigner des instruments de musique, des vêtements, des rites religieux, ils supposent chez le lecteur un intérêt du même ordre que celui suscité par les études ethnologiques. Cependant, il ne s'agit pas de l'œuvre d'un ethnologue, mais de celle d'un écrivain – d'un roman ou d'une autobiographie. Il est vrai que la littérature elle-même, à mesure qu'elle contribue à donner naissance aux sciences humaines et que celles-ci se détachent d'elle, revêt de plus en plus, au XVIIIe et au XIXe siècles, des ambitions quasi-scientifiques. Carlos Ervedosa, dans sa « note » finale sur *Nga Mutúri*, roman portugais de 1882 situé en Angola, a raison de le présenter comme un « important document historico-sociologique »[67]. Le mot *document* pourrait faire penser au naturalisme, plus exactement à la conjonction significative du « réalisme » ou du « naturalisme » et de l'émergence des sciences humaines (en l'occurrence, l'ethnologie), dans la seconde moitié du XIXe siècle.

Chez des romanciers lusophones contemporains, on retrouve bien ces « termes spéciaux » empruntés à des langues africaines, par

---

[63] Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Petite bibliothèque Payot, 1967, p. 9 (in *Difficultés de l'enquête ethnographique*).

[64] Camara Laye, *L'Enfant noir*, Plon, 1953. Voir par exemple le ch. II, p. 40 : « le griot n'aurait pu se retenir plus longtemps d'énoncer le "donga", ce grand chant qui n'est chanté que pour les hommes de renom » ou le ch. V, p. 86 : « l'enfant... qui reçoit le nom de "sayou", c'est-à-dire de "puîné des jumeaux" ».

[65] Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens*, *Présence Africaine*, 1962. Voir par exemple p. 78 : « Quelques-unes ont... des *yanyanis*, écharpes de cotonnades transparentes... Les vieilles sont chaussées de *lawa-nakan*, sandales en lanières de peau de buffle tressées ».

[66] Cf. par exemple Amadou Hampâté Bâ, *Oui, mon commandant !*, Babel, 1994, par exemple p. 172 : « Dès le lendemain, je n'étais plus un anonyme *nassaara seblaga* (blanc-noir), titre donné par les Mossis à tous les Africains lettrés ».

[67] *Nota histórica* de Carlos Ervedosa in Alfredo Troni, *Nga Mutúri*, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 90.

exemple quatre sortes de tambours dans les *Contes* de Craveirinha[68], ou trois sortes de fruits dans les nouvelles de Carlos Lopes[69], mais aussi, à côté de ce lexique, « savant » pour le lecteur européen, des citations d'un tout autre genre, empruntées au registre le plus banal et le plus familier des langues autochtones : « Tout est pour les patrons », signifie à peu près une phrase en ronga de *Noël*[70], et « il n'y a rien à faire », nous dit, dans une langue de Guinée Bissau, la nouvelle de Carlos Lopes intitulée *Sauve qui peut*[71], à la fin d'un paragraphe. Ces auteurs ne sont plus portugais, mais africains, et ces mots ou ces phrases représentent la pensée ou la parole de leurs personnages : dans *Noël*, de Craveirinha, un jeune Noir misérable songe tristement aux réjouissances des riches[72], dans *Laurinda, tu vas rater*, de Suleïman Cassamo, des femmes, qui crient « – Anga

---

[68] José Craveirinha, *Hamina e outros contos*, Lisboa, Ed. Caminho, 1997, p. 123 à 125. Les quatre types de tambours appelés « chigubo », « criss », « ghiculo » et « txcala » sont présentés dans le glossaire à la fin du livre. Originaire du Mozambique, Craveirinha est né en 1922.

[69] Carlos Lopes, *Corte geral*, Lisboa, Ed. Caminho, 1997, p. 191. Ces trois fruits, appelés « azedinha », « fole » et « miscria » sont présentés dans un glossaire à la fin du livre.

[70] José Craveirinha, *Natal* [1955], in *Hamina e outros contos*, *op. cit.*, p. 91. La phrase en ronga est traduite dans le glossaire, p. 123.

[71] Carlos Lopes, *Salve-se quem puder !*, in *op. cit.*, p. 56, avec la traduction en portugais dans le glossaire, p. 192. On trouve de même des phrases dans des langues africaines dans des nouvelles en anglais d'auteurs sud-africains ou kenyans : dans *Mrs Plum* d'Es'kia Mphahlele (né en 1919) ou *Tekayo* de Grace Ogot (née en 1930). Les auteurs traduisent tout de suite après. Mphahlele : « He [Dick] also said to us *Hei, Lona banyana kelona* – Hey you girls, you ! » ; Ogot : « the old man kept on crying, *atimo ang'o ? Atimo ang'o ?* – What have I done ? What have I done ? » (in *Under African Skies* [anthologie de nouvelles africaines], Edinburg, Payback Press, 1997, p. 104 et 134).

[72] *Natal* de Craveirinha se situe surtout dans la pensée de Maguebe, le « negrinho ». C'est une sorte de « remake » de *La petite fille aux allumettes* d'Andersen, dans le contexte du Mozambique des années 1950.

Kone ! Anga Kone, la ! »[73] ; c'est-à-dire : « il n'est pas là, il n'est pas là », en ronga, font la queue pieds nus devant la boulangerie d'une banlieue pauvre. Carlos Lopes, Suleïman Cassamo explicitent leurs intentions lorsqu'ils utilisent des mots propres à leurs pays, l'un, « passadas »[74], qui désigne en Guinée Bissau des séances consacrées à la tradition orale, l'autre, « ndzava »[75], c'est-à-dire, en ronga, « échange de nouvelles ». Ces romanciers mettent en scène des déshérités et leur donnent la parole : les citations en langues africaines relaient, en quelque sorte, les registres familiers ou argotiques dont usent les romanciers populistes européens, par exemple, en France, Eugène Dabit ou Mac Orlan ou, le plus original, Céline[76]. Comme chez ces auteurs européens, les traits lexicaux et stylistiques témoignent d'une sympathie profonde vis-à-vis de ceux qui sont, d'ordinaire, dépossédés de leur « voix », mais il s'y ajoute, chez les romanciers africains, que l'*oralité populaire* coïncide avec l'*identité nationale*[77], les cultures africaines s'exprimant souvent par le biais du récit oral ou du poème chanté, par exemple ; avec ses chansons transcrites du yorouba, *Aké*, l'autobiographie de Soyinka, en offrirait plusieurs exemples[78]. En tout cas, la citation familière dans une langue africaine apparaîtrait plus difficilement comme un trait de l'oralité populaire si le lecteur européen avait sous les yeux une

---

[73] Suleima Cassamo, *Laurinda, tu vai mbunha* [tu vas rater], in *O regresso do morto*, Paris, Ed. Chandeigne, 1994, p. 67 (éd. bilingue portugais-français). Ce qui n'est pas là, c'est le pain. Suleiman Cassamo, un auteur du Mozambique, est né en 1962.

[74] Carlos Lopes, *Corte geral*, glossario, *op. cit.*, p. 192.

[75] Suleiman Cassamo, *O regresso do morto*, *op. cit.*, p. 134.

[76] Eugène Dabit remporta en France le premier « prix populiste » en 1929. Le *Voyage au bout de la nuit* de Céline (1932) représente l'héritage le plus original de cette inspiration.

[77] Voir par exemple Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, *op. cit.*, p. 465. On sait que cette coïncidence, réelle ou supposée, de l'oralité populaire et de l'identité nationale, stimula en Europe les précurseurs puis les représentants du romantisme, de Herder aux frères Grimm et de Nerval à Michelet.

[78] Wole Soyinka, *Aké. The Years of Childhood*, New York, Vintage International Ed., 1981, p. 25, 31, 81, 87, 213, 218.

traduction d'un texte écrit de bout en bout dans la langue africaine du personnage : il faut, paradoxalement, que le texte soit écrit dans une langue étrangère à l'univers du personnage pour que celui-ci apparaisse, par des citations dans sa langue propre, comme d'autant plus étranger, socialement et culturellement, au lecteur européen.

En dépit de l'opposition banale entre tradition et modernité[79], l'oralité populaire peut fort bien s'accorder à certaines données du monde moderne. Lorsqu'Aminata Sow Fall[80] prête une phrase en wolof à certains de ses personnages, elle se souvient sans doute, plus encore que du roman populiste européen, de l'exemple d'Ousmane Sembène. Or celui-ci, après avoir en partie « wolofisé » certains de ses romans écrits en français par des calques et des emprunts[81], passe au cinéma : il existe, pour beaucoup de films africains, une version tournée dans une langue d'Afrique Noire, par exemple pour des films de Sembène, de Cissé, d'Ouedraogo, d'Oliver Schmitz[82], non seulement parce que le cinéma ne tolérerait pas les conventions du roman (l'anglais, le français ou l'italien, possibles dans un film péplum ou dans un western, détoneraient lorsqu'il s'agit d'un sujet contemporain situé ailleurs qu'en Occident), mais également parce que la langue des *personnages* peut être aussi, ici, celle des *destinataires* : or « la plus grande partie du film leur échappe quand le film

---

[79] Pour l'opposition entre tradition et modernité, voir par exemple Balandier, *op. cit.*, ch. IX, p. 369.

[80] Aminata Sow Fall, *La grève des Bàttu ou les déchets humains*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1979, p. 33.

[81] Ousmane Sembène, dans *Le docker noir* (1956) et *O pays mon beau peuple* (1957). Voir à ce sujet Pierre Dumont, *Le français d'Afrique Noire*, *op. cit.*, 3e p., ch. I, p. 187 et 112.

[82] Pour les films tournés dans des langues d'Afrique Noire, voir par exemple le *Dictionnaire black* (éd. Jacques Grancher, 1995, par Christiane Passevant et Larry Portis) aux articles SEMBENE (Ousmane) pour les deux versions du *Mandat*, dont l'une en wolof, CISSE (Souleymane) pour *Den Musso (La jeune fille)*, 1er long métrage malien de fiction en bambara et SCHMITZ (Oliver) pour *Mapantzula*, tourné à Soweto en sotho, en zoulou et en afrikaaner.

est parlant français », observe Sembène[83]. La télévision permet à des amis de se retrouver autour du poste de celui qui le détient ; quant à la radio, selon Henri Lopes[84], « le paysan le plus pauvre s'est déjà acheté un transistor ».

La question du destinataire se pose sans doute de façon plus complexe pour les *écrivains* d'Afrique Noire, et sans doute pas de la même manière avant les indépendances, et après. Pour Maurice Martin du Gard, en 1937, l'idée que Rabearivelo pourrait songer à écrire en malgache est absurde : « il hésite encore à sacrifier sa langue au profit du français, ce qui est pourtant la seule façon qu'il ait d'être entendu »[85]. « Entendu » par qui ? L'auteur français ne le précise pas, tellement il serait impensable pour lui que le Malgache pût songer à s'adresser à ses compatriotes. Le fait est que même après 1945, *L'Enfant noir* de Camara Laye, dont nous avons relevé le caractère quasi « ethnographique » pour un Européen, est publié chez un éditeur parisien et semble écrit d'abord pour des lecteurs européens : « le plus souvent on imagine dérisoire le rôle de la femme africaine »[86], pouvons-nous y lire, par exemple. Qui : on ? Les Européens, probablement. Encore après 1960, Hampâté Bâ, explicitement cette fois, se réfère au « lecteur européen »[87], à « certains ethnologues français »[88]. En revanche, lorsque, dans un

---

[83] Ousmane Sembène in « Voix voltaïques », *Le cinéma*, vol. 1, n° 4, janvier-mars 1969, p. 26.

[84] Henri Lopes, *Sans tam-tam*, 5e lettre, *op. cit.*, p. 110.

[85] Maurice Martin du Gard, *Pour l'empire*, *op. cit.*, ch. VII, p. 168. Sur les choix linguistiques de Rabearivelo, voir Alain Ricard, *Littératures d'Afrique noire...*, *op. cit.*, p. 153 et sq.

[86] Camara Laye, *L'Enfant noir*, ch. V, *op. cit.*, p. 83. Voir aussi le ch. VII, p. 140 : « un tel comportement paraîtra étrange » (étrangeté de cette cérémonie initiatique – pour le lecteur européen sans doute ? C. Laye ne le précise pas).

[87] Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel...*, *op. cit.*, p. 153.

[88] *Id.* p. 266. Voir aussi p. 378 : « les liens sacrés d'alliance de la *sanankounya*... que les ethnologues appellent "parenté à plaisanterie" ». Cet effort des écrivains d'Afrique Noire en direction d'un public européen (les colonisateurs ou leurs descendants) a fait l'objet d'une présentation polémique du Martiniquais Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (Points / Seuil, 1975, p. 27, in ch. I, « Le

roman francophone, *O pays mon beau peuple*, Sembène flirte par endroits avec sa langue maternelle, il veut, pense un critique sénégalais, Sada Niang, « attirer l'attention du lecteur wolofophone en lui tirant la manchette du boubou »[89]. Mais le lecteur en question doit être aussi francophone, et le français, les langues européennes en général, demeurent, en 1990 comme en 1955, pour un linguiste comme Pierre Dumont[90] comme pour un savant comme Cheikh Anta Diop[91], une « langue de l'élite », parlée par une « minorité dans les villes » (bien qu'il existe aussi un français populaire spécifiquement africain[92], recensé par les lexicographes et utilisé parfois, lui aussi, par les romanciers d'Afrique Noire).

On peut donc supposer, chez plusieurs de ces écrivains, la pensée d'un double public, comme le suggère l'avertissement d'Henri Lopes en tête du glossaire de *Sans tam-tam* : « Tout, dans ces lettres, est clair pour le lecteur congolais. Des mots, des groupes de mots, méritent cependant explication pour les autres »[93].

A l'époque de ce livre, il semblerait cependant que les indépendances puissent appuyer le nationalisme politique sur un « nationa-

---

Noir et le langage » : « On retrouve peut-être là l'origine des efforts des Noirs contemporains : coûte que coûte prouver au monde blanc l'existence d'une civilisation nègre »).

[89] Sada Niang, «Langues, cinéma et création littéraire chez Ousmane Sembène et Assia Djebar», in *Littérature et cinéma en Afrique francophone*, L'Harmattan, 1996, p. 101.

[90] Pierre Dumont, *Le français langue africaine*, L'Harmattan, 1990, p. 43.

[91] Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, 1965, p. 355 : « en dehors d'une minorité dans les villes, les langues européennes sont inconnues partout en Afrique, pour la simple raison que la paysannerie n'est pas scolarisée ». Il en tirait les conséquences un peu plus haut, p. 353 : « Il est plus efficace de développer une langue nationale que de cultiver artificiellement une langue étrangère ; un enseignement qui serait donné dans une langue maternelle permettrait d'éviter des années de retard dans l'acquisition de la connaissance ».

[92] Cf. Pierre Dumont, *op. cit.*, p. 107 et sq.

[93] Henri Lopes, *Sans tam-tam*, *op. cit.*, p. 124 (dans le glossaire).

lisme linguistique »[94], tout au moins dans les cas où l'une des langues autochtones est comprise par la majorité. Les préjugés et les calculs du colonisateur de naguère légitimeraient une telle réaction, et la fixation écrite des langues africaines la rendent possible. Par exemple, un alphabet national des langues du Burkina Faso est adopté en 1979, et l'on commence à y alphabétiser dans ces langues après 1985[95]. Il ne reste plus, semble-t-il, qu'à défendre et à illustrer les idiomes ainsi « codifiés », comme y avait encouragé, pour le français, Du Bellay en 1549[96]. Le Kenyan Ngugi, dans une perspective à la fois prolétarienne et nationaliste, s'y emploie : « Où sont les livres écrits dans les alphabets de nos langues nationales ? »[97], fait-il dire à l'un de ses personnages, et lui-même écrira plus tard en kikouyou. Le Congolais Henri Lopes y songe : « une nouvelle génération » régénérera le style ; « en français ? en lingala ? »[98], s'interroge-t-il. Une conscience linguistique forte dans leur propre langue anime, du reste, plus d'une fois les écrivains africains, lors même qu'ils écrivent dans une langue européenne : ainsi chez Hampâté Bâ pour le peul[99],

---

[94] L'expression apparaît par exemple chez Maurice Martin du Gard, qui s'en inquiète en 1937 : « Les missionnaires ont codifié le hova et lui ont donné le premier rang. A présent, on le parle, on l'écrit, c'est un nationalisme linguistique que nos prêtres et nos pasteurs ont favorisé, ce qui n'est pas sans risque » (*Pour l'empire*, ch. VII, *op. cit.*, p. 168).

[95] Voir Norbert Nikiema, « La situation linguistique », in *Notre librairie*, n° 101, avril-juin 1990, « Littérature du Burkina Faso », en particulier p. 18 et 22.

[96] Du Bellay, *Deffence et illustration de la langue françoise*, Didier, 1970, par exemple, p. 27-28 [texte publié en 1549].

[97] Ngugi, *Devil on the cross*, cité par Charles R. Lars in *Under African skies*, *op. cit.*, p. 69. En anglais : « Where are the books written in the alphabets of our national languages ? ».

[98] Henri Lopes, *Sans tam-tam*, *op. cit.*, p. 66 (2e lettre, Post-scriptum). Voir aussi p. 87 : « Nous ne pourrons congoliser nos programmes de littérature sans une production littéraire nationale suffisante [...] » (3e lettre).

[99] Voir par exemple A. Hampâté Bâ, *Oui, mon commandant !*, *op. cit.*, p. 102 et 247 ; ou encore ceci, p. 492, où l'auteur cite son maître spirituel Tierno Bokar : « tu as employé le "nous" peul exclusif. C'est un "nous" égoïste... il vaudrait mieux utiliser le "nous" inclusif car lui, il englobe tout le monde ». Hélène

ou chez le Camerounais Kindengue N'Djok pour le bassa[100]. Lorsque Ray, écrivain né aux Caraïbes et passé par Harlem avant de s'établir en France, veut raviver chez un étudiant martiniquais le sens de ses racines noires, il exalte, plus particulièrement, les langues africaines. Claude McKay, un des maîtres de la Renaissance de Harlem, lui fait dire dans *Banjo*, en 1932 : « Tu t'intéresserais aux dialectes autochtones de l'Afrique et, même sans les comprendre, tu t'inclinerais devant leur simple beauté au lieu de les mépriser ». « Les dialectes étaient si riches [...] Ils avaient la saveur du sucre de canne brun non raffiné – le soussou, le bambara, le wolof, le foula, le dindie »[101], précise-t-il, un peu plus loin.

Le maintien des langues européennes, mais secrètement travaillées par le levain d'un bilinguisme intermittent, se justifierait-il cependant par le « métissage » auquel seraient parvenues les sociétés postcoloniales ? Elles auraient ainsi évité le double traumatisme des temps de la colonisation : la séparation[102], qui les déclare indignes de l'accès

---

Heckmann, légataire littéraire d'A. Hampâté Bâ, signale qu'il a laissé des poèmes mystiques en peul, écrits en *adjami*, caractères arabes adaptés à la langue peule.

[100] Voir Kindengue N'Djok, *Kel'lam, fils d'Afrique,* Paris, Editions Alsatia, 1958, par exemple le ch. 19 de la 1re p., p. 91. : « Déjà il [le missionnaire] parlait et pensait en *bassa* [...] très à l'aise au jeu des préfixes changeants... il goûtait... les pièges de ses conjugaisons » ou le ch. 3 de la 2e p., p. 125 : « Aussi les langues bantoues ont-elles la précaution d'un phonème préalable pour établir la conversation » (et la suite du chapitre).

[101] Claude McKay, *Banjo*, Part 2, London, The X Press, Black Classics, 2000, p. 173. En anglais : « "You would be interested in the native African dialects and, though you don't understand, be humble before their simple beauty instead of despising them" [...] The dialects were so rich [...] They tasted like brown unrefined cane sugar – Sousou, Bambara, Woloff, fula, Dindie... ».

[102] Pour la séparation, voir par exemple Jean-Paul Sartre, « Présence noire », in *Présence africaine*, n° 1, octobre-décembre 1947, p. 28. La volonté de séparation, associée au racisme sous ses formes les plus brutales, affleure chez un personnage de *Heart of Darkness*, *op. cit.*, p. 38 : « what thrilled you was just the thought of their humanity – like yours, the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar ».

aux langues et à la culture de l'occupant, l'assimilation[103], qui juge

---

[103] Concernant l'assimilation, voir les réactions opposées de Maurice Martin du Gard, *Pour l'empire*, *op. cit.*, ch. VII, p. 97 : « M.A.-A. Dim Delobson, fonctionnaire noir de l'A.O.F., ... appartient à la caste des nobles du pays Mossi [...] Il montre l'influence heureuse de notre enseignement et comment il peut épanouir un noir sans le couper de ses racines. M. Dim Delobson écrit en français, pense en Français » et d'A. Hampâté Bâ, *Amkoullel...*, *op. cit.*, p. 499 : « M. Assomption était fier de Bouyagui Fadiga, qu'il appelait "un pur produit intellectuel de la culture française" [...] A une certaine époque, la dépersonnalisation du "sujet français" [...] dûment scolarisé et instruit était telle, en effet, qu'il ne demandait qu'une chose : devenir la copie conforme du colonisateur au point d'adopter son costume, sa cuisine, souvent sa religion et parfois même ses tics ».

Cependant la politique d'assimilation ne faisait pas l'unanimité chez les colonisateurs eux-mêmes et ne fut pas toujours pratiquée. On redoutait, plus que les limites de cette assimilation, qu'elle ne réussît, au contraire, trop bien (si on peut formuler les choses ainsi) et ne favorisât, plus qu'on ne le souhaitait, la promotion sociale et l'éveil identitaire des colonisés. Voir, à cet égard, une autre page de Maurice Martin du Gard (dont les flottements et les contradictions sont symptomatiques...), à propos de l'école William-Ponty dans l'île de Gorée : « Nous, France, nous devons abandonner cette fameuse espérance d'assimiler [...] Et si les plus "avancés" veulent rompre, ou rompent effectivement avec leurs milieux d'origine, nous serions vraiment coupables de ne pas les y replacer » (*op. cit.*, ch. VIII, p. 207). En quoi il fait écho aux propos moins feutrés d'Albert Schweitzer : « Les jeunes gens chrétiens... passent en général par la crise que l'instruction scolaire déclenche chez les noirs. Ils se croient au-dessus de certains travaux et ne veulent plus être traités comme un "noir ordinaire" [...] les conséquences fâcheuses de l'émancipation se manifestent surtout chez les anciens élèves des écoles missionnaires » (*A l'orée de la forêt vierge*, ch. X, Paris, Editions Rieder, p. 207-208). *Emancipation* : le mot se rattache, comme on sait, au XIXe siècle, à la fois aux mouvements qui ont réclamé l'abolition de l'esclavage dans les colonies, et à ceux qui se sont dessinés en faveur d'une libération de la condition féminine.

Les propos anti-assimilationnistes de Martin du Gard reflètent la pratique gouvernementale en vigueur depuis plusieurs années. Comme l'écrit Etienne Baron dans un livre d'histoire à l'usage des classes de 1re, intitulé *La France et ses colonies*, « partout elle [la France] a renoncé à assimiler les indigènes [...] Il lui a paru plus juste, plus humain, plus profitable, d'améliorer seulement la civilisation indigène, sans essayer de la changer. C'est la méthode *dite de l'association* » (Ed. Magnard, 1937, programme du 30 avril 1931, ch. XVI, « La

leurs langues et leur cultures indignes d'être conservées. Linguistiquement, en effet, des « francismes » envahissent les langues de l'Afrique Noire francophone[104], des africanismes imprègnent le français qui y est pratiqué[105]. Les jeux interlinguistiques des écrivains reflèteraient à leur manière cette mixité, en substituant un « métissage » conscient à ce qui n'est peut-être qu'une tâtonnante « hybridation »[106]. Du reste, les faits de langue convergent sans doute, on l'a vu, avec d'autres faits qui forment le système d'une civilisation, et la religion, la chanson, en l'occurrence, leur feraient écho. En matière religieuse, les sociétés africaines pratiquent le syncrétisme, plus souvent encore que le culte exclusif des religions ancestrales (comme le voudrait le « néo-traditionalisme ») ou l'abandon total de celles-ci (comme l'exigeraient les religions du Livre)[107]. En matière de chansons, Youssou N'Dour parle de « métis-

---

France et ses colonies », p. 245). Plus « juste » ou plus « profitable » ? Ce n'est pas nécessairement la même chose...

[104] Pour les « francismes », voir par exemple *Le français au Rwanda. Enquête lexicale*, par Francis Jouannet, Paris, SELAF, en particulier la préface de Paul Imbs, p. 13.

[105] Pour les « africanismes », voir par exemple *Lexique français du Sénégal*, Dakar, N.E.A. et Paris, Edicef, 1979, p. 38, 59, 97, etc.

[106] Voir Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, 2e p., ch. Ier, coll. « 10/18 », 1999, p. 125 : « Quelquefois la métamorphose ne s'achève pas, elle nous installe dans l'hybride et nous y laisse » (propos tenus par Samba Diallo chez les parents de Lucienne).

[107] Sur le « métissage religieux », voir par exemple V. Duchesne et C.-H. Perrot, « Religions africaines, religions du terroir », in *Historiens et géographes*, n° 367, juillet-août 1999, en particulier p. 177 : « Ces religions... sont ouvertes à d'autres divinités, à d'autres cultes... on va donc accepter leur culte [le culte des Blancs], non pas en le substituant, mais en l'ajoutant aux cultes ancestraux » et p. 182 : « Tous les villages africains connaissent également des cultes prophétiques ou syncrétiques (Harrisme, Deïma, Nakafa, etc.), qui, à la différence des cultes précédemment cités, se réfèrent aux religions du Livre ». *Le pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti témoigne, en 1956, de ce syncrétisme (p. 78 : « même les meilleurs chrétiens ont recours à des sorciers... »).

sage musical »[108], à la manière du « métissage culturel » de Senghor ; il chante tour à tour en wolof, en français et en anglais, de même qu'une génération plus tôt, Dairo, chantre de la musique juju, mêlait au Nigeria, le yorouba et l'anglais[109].

Aux Antilles, où le Haïtien Depestre[110] et le Martiniquais Glissant[111] ont récemment vanté « le métier à métisser », les mélanges

---

[108] Voir dans *Le Monde* du 24 février 2000 l'article de Patrick Labesse intitulé « La marche en avant de Youssou N'Dour » (p. 30). On y lit ces propos du chanteur sénégalais : « *Joko* signifie *trait d'union* en wolof. J'ai voulu cet album comme une illustration exacte de ma vision du métissage musical. Certains vont sans doute encore dire que je m'éloigne de la musique africaine... Tant pis. C'est quand même incroyable cette manie, ce snobisme qui consiste à aimer seulement des textes en wolof et le rythme *mbalax*, qu'ils ont du mal à danser ». La question du choix de la langue dans la musique populaire d'aujourd'hui ne concerne pas seulement les chanteurs africains. Voir aussi à ce sujet l'article de Nuno Galopim à la p. 42 du *Diario de Noticias* du 12 mars 2000, intitulé «A pop e os preconceitos das linguas».

[109] Dairo, né en 1930 au Nigeria, a popularisé la musique *juju*, qui mêle l'anglais et le yorouba (et qui associe guitares et tambours). Hamidou Ouedraogo, un artiste burkina-bé né en 1940, a chanté en français, en peul et en moré (*Dictionnaire black* de Christiane Passevant et Larry Portis, Ed. Jacques Grancher, 1995).

[110] René Depestre, *Les aventures de la créolité*, in R. Ludwig, éd., *Ecrire la parole de nuit*, Gallimard, 1994, cité dans *Les « métiers à métisser »* de Jean-Luc Bonniol, in *Tropiques métis*, catalogue de l'exposition du Musée national des Arts et Traditions populaires, Paris, 1998, p. 133.

[111] Edouard Glissant, *Le discours antillais*, Ed. du Seuil, 1981, Introductions, 8 (« ... en nous faisant les défenseurs, et peut-être les illustrateurs, d'une conception précisément métissée des cultures »). Le « métissage culturel » avait été prôné par des écrivains sénégalais, Alioune Diop (in «Niam n'goura ou les raisons d'être de Présence Africaine», *Présence Africaine*, n° 1, octobre-décembre 1947, p. 8) et Senghor (in *Liberté* I, Seuil, 1964, p. 16, texte cité par Maryse Condé in « Globalisation et diaspora », n° 184 de la revue *Diogène*, 1998, p. 34) : ce n'est pas étonnant, si on se souvient de la citoyenneté française accordée aux habitants des quatre communes privilégiées (Dakar, Saint- Louis, Rufisque et Gorée) en 1887.

Cependant, les résistances opposées au métissage dans le sens littéral du mot inspirent plusieurs textes d'écrivains africains. Par exemple, *Mrs Plum*, du Sud-Africain Mphahlele : « Tell me, Karabo, what do your people think of this kind

ethniques, qui sont anciens, et le bilinguisme, maintenant très répandu, offrent sans doute effectivement les conditions d'un « métissage culturel ». Celui-ci est un fait, qu'il reste à transformer en valeur ; il s'est réalisé dans la souffrance, il persiste dans l'inconfort, mais l'inconfort peut s'avérer, littérairement, fécond. Au Paraguay, cas unique en Amérique latine, près de la moitié de la population est bilingue, et la quasi-totalité pratique le guarani[112], à l'inverse d'autres pays de ce continent d'où les langues indiennes ont presque disparu ; par ailleurs, les mariages inter-ethniques y sont généralisés depuis fort longtemps[113]. C'est pourquoi un romancier comme Roa Bastos s'essaie à diverses formes de « mélange » et d'« agglutination » inter-linguistiques[114] ; « mes œuvres de fiction », signale-t-il en tête d'une réédition de *Fils de l'homme*, « sont composées dans la matrice... de ce texte oral guarani, que les signes de l'écriture en castillan ont tant de mal à capter et à expri-

---

of thing between a white woman and a black man ? It *cannot* be right, is it ? » (in « Under African Skies », *op. cit.*, p. 107) ou *Salve-se quem puder* de Carlos Lopes (de Guinée-Bissau) : « Mas havia algo a que todos se referiam : o facto de a senhora ter um filho mestiço [...] O "burmeju", como são conhecidos os mestiços, era o filho mais novo [...] segundo o nosso herói, os "burmejus" eram, de facto, os responsáveis pelos desastres do país » (in *Corte geral*, *op. cit.*, p. 56-57). Voir aussi, dans le contexte des Etats-Unis, le film de King Vidor intitulé *Duel au soleil* (1946), avec Pearl, à moitié indienne, interprétée par Lillian Gish.

[112] Indiqué par Adriana Bergero, « Prologo », in A. Roa Bastos, *Hijo de Hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, p. 9.

[113] Cf. John M. Lipski, *El español de America*, Madrid, Ed. Catedra, 1996, p. 325 (in cap. XX : « El español de Paraguay »), trad. S. Iglesias Recuero.

[114] Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre, op. cit.*, Nota del autor [1982], p. 32.

mer »[115] : voilà qui ne laisse pas d'évoquer certaines expérimentations de ses contemporains africains.

Mais l'Afrique Noire offre-t-elle les conditions similaires d'un « métissage » durable, en matière de langues et de littératures ? Et si l'une des deux composantes est destinée à s'effacer, sera-ce la composante autochtone, comme ce fut le cas, dans une très large mesure, pour les langues indiennes, dans plusieurs pays d'Amérique latine ainsi qu'aux Etats-Unis et au Canada, et comme le redoutaient naguère, pour les langues africaines, Cheikh Anta Diop[116] et Hampâté Bâ[117] ? Ce n'est pas du tout sûr. Tirant les pleines conséquences de la décolonisation, Nadine Gordimer observe, dans une conférence à l'Unesco : « nous autres, écrivains, ne pouvons relever le défi d'un siècle nouveau pour la littérature africaine, si l'écriture dans des langues africaines ne devient pas la composante majeure de la littérature de ce continent »[118]. Reste que, si la contribution

---

[115] *Ibid.* (p. 32). En espagnol : « mis obras de ficción están compuestas en la matriz de este texto primero, de este texto oral guaraní, que los signos de la escritura en castellano tienen tanta dificultád en captar y expresar... ». L'auteur ajoute un peu plus loin : « Traté de hacerlo... en una dirección diferente de la simple mezcla de léxico y sintaxis de *jopará* del castellano-paraguayo hablado, fórmula que utilicé sín éxito en mis primeros libros » (p. 32).

Sur ces métissages linguistiques en Amérique Latine, on consultera Carmen Saralegui, *El español americano : Teoría y textos*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1997, en particulier p. 57 : « la alta aparición de indigenismos en algunas obras literarias intenta reflejar o retratar personajes o ambientes de carácter rural, a la vez que influidos por las variedades autóctonas que todavía hoy estan ligüísticamente en contacto con el español ». Elle donne comme exemple *La casa verde* de Vargas Llosa. Voir aussi l'exemple cubain étudié par Martin Lienhard dans « La représentation de l'oralité populaire ou marginale dans des textes modernes d'Amérique latine et d'Afrique lusophone », in revue *Versants*, n° 30, 1996, en particulier p. 15 et sq.

[116] Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, *op. cit.*, p. 355.

[117] Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, *op. cit.*, p. 493 (même réflexion in *Oui, mon commandant !*, *op. cit.*, p. 439).

[118] Nadine Gordimer, *Turning the page : African writers and the twenty-first century*, in *Living in hope and history*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1999, p. 34. En anglais : « But we writers cannot speak of taking up the challenge of a new

d'écrivains africains à l'illustration des langues européennes s'avérait un jour, avec le recul, n'avoir été qu'« un accident historique » (pour reprendre l'expression d'Ousmane Sembène[119]), l'anglais, le fran-

---

century for African literature unless writing in African languages becomes the major component of the continent's literature ».

[119] Ousmane Sembène, *Xala*, Présence Africaine, 1973, p. 142 (cité par Alioune Tine dans *La diglossie... dans la pratique esthétique d'Ousmane Sembène*, in *Littérature et cinéma dans l'Afrique francophone*, L'Harmattan, 1996) :

« – Tu écris en wolof ?
– Oui, nous avons un journal, *Kaddu*, et l'enseignons à qui le veut.
– Penses-tu que cette langue sera utilisée par le pays ?
– 85 % du peuple l'utilise. Il lui reste à savoir l'écrire.
– Et le français ?
– Un accident historique. Le wolof est notre langue nationale ».

On avance parfois en faveur du français l'argument de son « universalisme ». Ainsi chez des écrivains sénégalais comme L. S. Senghor : « l'*Humanisme* français [...] Le français exprime, toujours, une morale. D'où son caractère d'universalité [...] » (in *Esprit*, 1962) ou C. H. Kane : « La performance que chacun d'eux recherchait alors était d'être assimilé, le plus complètement possible, par la métropole. [...] cette aspiration rencontrait l'assentiment intime du génie universaliste [de] la France [...] » (*Les Gardiens du temple*, ch. 4, p. 79).

Cet « universalisme », cet « humanisme », étroitement liés l'un à l'autre, étaient apparus à Sartre comme une « prétention », - une imposture, même si Sartre ne renonçait pas pour autant à la notion d'*humanisme*, mais en lui donnant un autre sens (voir *L'existentialisme est un humanisme*) : « En France, en Angleterre, l'humanisme se prétend universel [...] Nos soldats, outre-mer, repoussant l'universalisme métropolitain... ». Le Martiniquais Edouard Glissant se situe à cet égard dans la ligne de Sartre (surtout si l'on songe que la critique sartrienne apparaît dans une préface en tête des *Damnés de la terre*, de Frantz Fanon, Folio actuel, 1991, p. 45) : « être venus au monde... assez tard pour ne pas avoir eu à en façonner (à en souffrir) l'idéologie universalisante », mais il l'infléchit dans le sens du relativisme culturel, et la « totalité » du « divers » (au sens, peut-être, de Segalen) se substitue ici, significativement, à l'universalité du particulier : « Contre l'universel qui en est résulté de la qualité totalisatrice, il nous faut défendre aujourd'hui une quantité relativisante, c'est-à-dire où absolument rien du monde ni de sa saveur ne saurait être omis, dans un monde total, mais débarrassé de l'échelle d'absolu » (*Le discours antillais*, « Langues, langage », *op. cit.*, p. 318-319).

Les ambitions ou les prétentions universalisantes s'appuient soit sur la diffusion d'une langue, soit sur celle d'une religion. Ou sur les deux à la fois, comme ce fut le cas pour les peuples colonisateurs. « Les religions traditionnelles africaines s'opposent aux religions du Livre (Bible ou Coran), qui revendiquent leur universalité en faisant oublier leur culture de référence », observent V. Duchesne et C.-H. Perrot (« Religions africaines, religions du terroir », in *Historiens et géographes*, n° 367, *op. cit.*, p. 182). Le point de départ est toujours particulier, mais le particulier peut déboucher sur l'universel : « Je suis un homme, et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. Je ne suis pas seulement responsable de la révolte de Saint-Domingue ». Cet « humanisme » de Frank Fanon (*Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 183) va du particulier (Saint-Domingue) à l'universel – ou, plus exactement, à la totalité. Un poète sénégalais cité dans l'*Anthologie* de Senghor (p. 22), semble rattacher l'« humanisme » à un effacement des origines : « Ne décline pas de nom / Pedigree / Et curriculum vitae / Ton pays / Ta race / Tes convictions / Tes goûts et tes malheurs / Si tu oses me dire / Que tu es homme / Viens t'asseoir / Près de mon cœur / Tout à droite ». Cependant, en utilisant des mots d'origine étrangère (« pedigree », « curriculum vitae ») dans *Homme*, Malik Fall paraît aussi bien suggérer non sans une pointe d'humour que cette condition d'homme pourrait aussi reposer, non sur l'oubli de différences culturelles qu'il conviendrait de surmonter, mais sur leur cumul et leur conciliation.

Le polyglottisme dans des contextes liés à l'Afrique Noire donne parfois plus nettement encore une discrète leçon d'universalisme – mais d'un universalisme décentré par rapport aux langues et cultures dominantes –, lorsque ce sont des langues africaines qui viennent assumer au sein d'un texte en français (ou dans une des langues dominantes) le rôle de l'universel. Ainsi dans la scène de *Chemin d'Europe* (*op. cit.*, p. 57) entre le héros et sa mère : « Elle souriait tristement [...] – *Nawoma*, fis-je en m'abattant sur son épaule ». Il semble qu'en faisant prononcer « Maman » en beti, Oyono ait voulu rappeler que les Betis participent à cette universalité humaine qui se manifeste, entre autres, dans les liens d'un fils et d'une mère ; et qu'il ait appliqué, du même coup, le principe de M. Salvain, l'instituteur, reproché à celui-ci par M. Fernand dans un autre de ses romans (*Une vie de boy*, *op. cit.*, p. 80) : « Vous leur racontez qu'ils sont des hommes comme nous... ». Une Française a partagé dans son œuvre de cinéaste la leçon et la démarche d'Oyono en les attribuant de façon émouvante à la petite fille des colons, son double enfantin : on sait, en effet, que *Chocolat* (1988), de Claire Denis, revêt, dans une large mesure, un caractère autobiographique. A un moment donné, la petite France Dalens manifeste sa tendre complicité pour le boy qui s'occupe d'elle (interprété par Isaach de Bankolé) en touchant son visage et en

çais, le portugais auraient reçu le don de ces cultures différentes, en même temps qu'elles auraient aidé à l'accouchement des identités nationales, après en avoir été, peu ou prou, les oppresseurs. Dans l'Europe d'autrefois, des conditions exceptionnelles assurèrent à une vieille langue coloniale une très longue survie, auprès d'une minorité de lettrés ; il y a cinq siècles, il y a trois siècles, Erasme, Leibniz firent don à la latinité, de la Renaissance, des Lumières ; cependant coexistaient et progressaient des « langues vulgaires », des dialectes privilégiés, prêts à prendre le relais.

Alain FAUDEMAY
Université de Fribourg

---

nommant dans la langue de son ami africain tour à tour le front, le nez, les yeux, la bouche.

Les différences entre les cultures n'interdisent pas l'existence de valeurs universelles, au sein desquelles elles peuvent toutes dialoguer ; aucune culture ne peut s'en arroger le monopole.